شرح ملتقى الابحر بزاد الفقير لعبد النافع
القريمي جلد اول

١٥٧٩

فصل المناسخة	حساب الفرائض	فصل في تماثل العددين	م	م
٦٧٨	٦٧٨	٦٧٩		

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا لمعرفة انفسنا ما لها وما عليها من محض فضله انه هو الكريم الوهاب كما لا يخفى على اولي الالباب
والصلوة والسلام على من ارسله للعالمين رحمة بالآيات البينات محمد افضل الانام فنرجو منه الشفاعات
الحسنات وعلى آله واصحابه الذين اتقنوا الشريعة بالابحاث كيلا يكون لعهود ضعفاء امته انكاث وعلى التابعين لهم
باحسان من غير اعوجاج خصوصا على الامام المشهود له بالسراج الوهاج وعلى من بعدهم من العلماء اصحاب المتون والشروح بقدر ذهنهم
في اعانة محافظة الشريعة بالجوارح والروح وقد برهن بالقاطعة بقاء شرع نبينا بلا انتساخ فعلى من شرح صدره بنور
العلم قبل الانسلاخ اعانة الشريعة المحمدية بما تيسر له ليكون له ذلك في الآخرة زاده وقد قالوا كم ترك الاولون للآخرين
اشياء فنرجو منه تعالى توفيقا بلا انفاد فنعتصم بالله الجميل العياذ وبعظمة الله الجليل الملاذ وبعد ما اعترفنا بالقصور وسألت
الله الهادي العثور ووضعت رأسي على الدهليز عند التضرع في باب العزيز امرنا برجاء الرحمة ونهينا عن اليأس من الآلاء
فائضة في حق خواص الناس فبشرني الله الكريم في السر بالاشارة حتى وفقني رب التوفيق لجمع هذه الحواشي ولله الفضل
والمنة فعليك بالاخلاص اذ به تنال سعادة الدارين فاليه المناص وقد كان التمس بعض الاخوان في جمع شرح البعض من هذا المتن فاجبته
بعد شرط مساعدة التوفيق بالخوض ومن دل على خير فله مثل اجر فاعله على سواء الصراط اسكنه الله تعالى في الجنة باعلى الاوساط فهداني الله
الهادي الى تكثير المسائل بسماحة الالفاظ ليصل الناظر الطالب الى مقصوده بالالحاظ ثم ساقني هداية القدير الى ما فيه عنان
العناية الى اتمام شرح هذا الكتاب البارع حين جاء بامر الله الموفق حريا بان يقال فيه ولله در الشارح الجامع نقلت ما جمعت في هذا
الشرح من المعتبرات مما بلغ من شروح ماخذ المتون المذكورة وغيرها من الفتاوى ومما سمع كقاضيخان والمحيط والخلاصة والبدائع والتاتارخانية
بلا جزاف كتبتها بعد التظفر بالنص والاطلاع والائتلاف وما غيرت ماخذ هذا الشرح الا نادرا لامر لا بد بل اوردتها بعبارة العريق ليسهل
التصحيح عند الحاجة بالعرض على لفظ الاصيل الانيق ولقد بذلت جهدي في ضم المهمات للادراك وفي تتبع ما به العمل من الفتاوى للدراك تخفيفا
على طلاب الواقع لمؤنة تخصص الاقوال فلا يقع على غير كثرة الكلال والملال فانه جاء خير الناس من ينفع في حديث النبي صلى الله عليه وسلم مع
ورود النص في فضل الايثار في تنزيل رب الانام وقد امرنا بالتعاون على البر للاخوان في كتاب الرحمن بنص القرآن ومن الله ارجو واليه ادعو وما توفيقي الا بالله وافوض
امري الى الله وبه اثق وعليه اعتمادي وبعد فان الجامع لهذا الشرح المسمى بزاد العقبى من شروح الملتقى وهو العبد الفقير الى الله الغني عبد النافع بن سليم بن احمد
القريمي عفا الله له ولوالديه ولاساتيذه مع اعترافه بقصوره يقول ان الملتمس من وسعة ارباب العلم والكرم والمتضرع من فسحة ارباب الهمم ستر عيوبه بذيل المكارم عفوا بهم وذو كرم
خيره بلطف بسماحة النسيم وقد جاء في الخبر اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساويهم ومن المعلوم ان كل آت قريب يعود والبعيد ما مضى ولا يعود مع ما ورد في الخبر عد
نفسك من اهل القبور فهذا اوان الشروع في المقصود بعون الله المعبود **قوله** بسم الله الباء للاستعانة متعلق بمحذوف بتقدير بسم الله أؤلف اذ ينبغي ان يضمر كل
فاعل ما جعل التسمية مبدأ له وتقديم المعمول كما في قوله بسم الله مجريها واياك نعبد لانه اهم وادل على الاختصاص وادخل في التعظيم واوفق للوجود فان اسمه تعالى مقدم على الشروع في
التصنيف كيف وقد جعله آلة له من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى فهو ابتر وانما كسرت الباء مع ان حق حروف المعاني التي جاءت على حرف ان تبنى على
الفتحة التي هي اخت السكون لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر والاسم عند البصريين من الاسماء التي حذف اعجازها لكثرة الاستعمال وبني اوائلها على السكون وادخل عليها مبتدأ بها همزة
الوصل واشتقاقه من السمو لانه رفعة للمسمى وشعار له ومن السمة عند الكوفيين [illegible] ثمرة [illegible] قال انه مشتق من السمو يقول ان الله لم يزل موصوفا قبل
وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تأثير لهم في اسمائه وصفاته وهو قول اهل السنة ومن قال انه مشتق من السمة يقول كان الله في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات
فاذا افناهم بقي بلا اسم ولا صفة وهو قول المعتزلة وهو اشد خطأ من قولهم بخلق القرآن وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان الطريق الى الاستعانة ذكر اسمه تعالى او للفرق بين اليمين
والتيمن ولم يكتب الالف لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضا عنها والله اصله اله حذفت الهمزة عوضا عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع والاله في الاصل اسم
من اسماء الاجناس يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب باللام على المعبود بالحق فهو اسم خاص من ذاته تعالى لا يوصف به غيره ثم قيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد
الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من الرحمة وهي في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي هي انفعالات والرحمن ابلغ من الرحيم
لان زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى وذلك انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية فيقال يا رحمن الدنيا ويعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص وانما قدم الرحمن على الرحيم لان الرحمن صار كالعلم
من حيث انه لا يوصف به غيره تعالى لانه المنعم الحقيقي البالغ في غايتها وما عداه مستفيض بانعامه [illegible] الحمد هو الثناء

على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها واشترط في ذلك الثناء كون الوصف على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عرى عن مطابقة
الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية كذا في حاشية السيد الشريف في شرح المطالع
والمدح هو الثناء مطلقا والشكر في مقابلة النعم قولا وفعلا واعتقادا وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة
لا تكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو وللاستغراق اذ الحمد في
الحقيقة كله لله تعالى اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط او غير وسط اي كل حمد من الازل الى الابد من كل حامد لله هو اسم
لذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق او نحوهما مما يوهم اختصاص استحقاقه
تعالى الحمد بوصف دون وصف وانما وصفه بقوله الذي تنبيها على تحقق الاستحقاقين يعني الاستحقاق بالذات وبالصفة
وقدم الحمد لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به وان كان ذكر الله تعالى اهم في نفسه مع ما في تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد
به تعالى وفي قوله وفقنا للتفقه رعاية لبراعة الاستهلال وهو كون ابتداء الكلام مناسبا للمقصود وفيه اداء لحق شيء مما
يجب عليه من شكر نعمائه التي منها تأليف هذا المتن اثر من آثارها والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسببات والمراد بطلب
جعل الله تعالى افعالنا موافقا لما يحبه ويرضاه والفقه في اللغة الفهم والتفقه التفهم ثم خص به علم الشريعة والعالم به فقيه ثم ان
الفقهاء اختلفوا في تعريف الفقه فقال ابو حنيفة رح الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب
في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فابو حنيفة رح اراد بالفقه ما يشمل الاقسام
الثلاثة ولذا لم يزد على ما لها وما عليها لفظ عملا ومن ثمة سمي الكلام فقها اكبر وقيل الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية من ادلتها التفصيلية كذا في التوضيح فمن عرف ما ينتفع به النفس في الآخرة ويتضرر به او يعلم بالاحكام
المذكورة يطلق عليه لفظ الفقيه ويسمى به لكن ينبغي ان يعلم ان ذلك ليس معناه الحقيقي ذكر في الفتاوى رجل قال
ان كان فلان فقيها فامرأتي طالق يعني فلان فقيه عند الناس ان نوى ما يسميه الناس فقيها او لم ينو شيئا طلقت
امرأته وان اراد به الفقيه حقيقة فكذلك قضاء اما بينه وبين الله تعالى لا يقع لانه ليس بفقيه حقيقة لما روي عن الحسن
البصري رح انه سماه انسان فقيها فقال لذلك الرجل وهل رأيت فقيها قط انما الفقيه الزاهد في الدنيا المعرض
عن الدنيا الراغب في الآخرة البصير بعيوب نفسه كذا في ايمان الخلاصة في الدين هو في اللغة الجزاء وفي الشرع وضع
الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات فوضع كالجنس فيشمل التخصيصات الالهية وغيرها
والهي اخرج غيره كالاوضاع الصناعية وغيرها مما كان يشرع الكفار شياطينهم وسائق اخرج الاوضاع الالهية
غير السائقة كتخصيصاته تعالى انبات الارض والاشجار في بعض الاماكن في الاحايين المعينة ولذوي العقول
احتراز عن التخصيصات السائقة المجردة فانها عقول لها اذ ذووها عند من يقول به اذ لا يقال لها كلفوا به [illegible]
اديانهم الا ان يصطلح على ذلك والاصوب ان يجعل سائق لذوي العقول قيدا واحدا احترازا عما ذكر وعن
افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وباختيارهم اشارة الى انه تعالى اعطاهم الاختيار في الاتيان بالمشروعات
وتركها ليكون عبادة او معصية ويمكن ان يحترز به عن السائق لا بالاختيار كالوجدان فانه وضع الهي سائق
من هو فيه لا بالاختيار والمحمود صفة مادحة تشير الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويمكن ان تكون
احترازا عن الكفر وبالذات يجوز ان يتعلق بالخير يعني ان ذلك الخير بذاته خير والخير حصول الشيء لما من شانه
ان يكون حاصلا اي يناسبه ويليق به كذا في شرح المشارق لاكمل الدين والفرق بين الخير والكمال اعتباري

فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير الذي هو
حبل المتين لما شبه دين الاسلام بالحبل على سبيل الاستعارة لما ان كلا منهما سبب للنجاة عن الهلاك
والفوز بالمطلوب رشحها باثبات المتانة له وحبل الله هو الذي اذا توصل بها المتمسك به اداه الى جوار
لطفه والمعنى ان دين الاسلام هو السبب القوي الذي لا ينقطع دون الوصول اليه تع وفضله المبين
اشارة الى ان نصب الشرع لعباده مجرد تفضل ورحمة منه تع اذ لا يجب عليه تع شئ وميراث الانبياء والمرسلين
اذ لم يخلفوا غير العلم والدين وحجته البالغة اي البالغة الغالبة على الخلق اجمعين اذ لو انصفوا واستعملوا
عقولهم لانقادوا كلهم للدين الحق ومحجته وهي بفتحتين جادة الطريق السالكة الى اعلى عليين علم لديوان الخير الذي
دون فيه ما عملته الملائكة وصلحاء الثقلين منقول من جمع على فعيل من العلو سمي بذلك اما لانه سبب الارتفاع
الى اعالي الدرجات في الجنة واما لانه مرفوع في السماء السابعة حيث سكن الكروبيين تكريما له وتعظيما وارواح
هؤلاء الصلحاء فيه كما ان ارواح اضدادهم من الفجار حتى موضع ابليس في السجين وهو في الارض السابعة
السفلى والصلوة والسلام عقب الحمد لله بالصلوة لقوله عم من لم يعقب التحميد بالتصلية فليس منا واردفها بالسلام
اقتداء بقوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على خير خلقه محمد المبعوث رحمة للعالمين قال تع وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين وتلك الرحمة لهم لانه عم جاء بما يسعدهم ان اتبعوه ومن خالفه ولم يتبع فانما اتى من
عند نفسه حيث ضيع نصيبه منها وقيل كونه رحمة للفجار من حيث ان عقوبتهم اخرت بسببه وامنوا به من عذاب
الاستيصال وعلى آله وصحبه والتابعين ففي اعادة على اشارة الى الرد على الشيعة فانهم منعوا ذكر على بين النبي وآله
وينقلون في ذلك حديثا موضوعا وهو من فصل بيني وبين آلي لم ينل شفاعتي وانا معاشر اهل السنة فنلتزم
اعادتها حذرا عن التشبه بهم والعلماء جمع عالم مشتق من العلم فيتوقف معرفته على معرفته فلا بد لك ان تسمع
بيانا وان ادى الى نوع تطويل اعلم ان العلم اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله
حد بحسبه ويطلق على التخيل وله حد بحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر ويطلق على علم الله تع على وجه آخر اعلى
واشرف وقد يطلق على ادراك العقل وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل
الذاتي ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به ولا يخفى وجه تميزه عن
الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلتبس بالاعتقادات ولا يخفى ايضا تميزه عن الشك والظن لان الجزم
منفي عنهما والعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه ولا تجويز لنقيضه ولا يخفى تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما
هو به والعلم مطابق للمعلوم وربما يبقى ملتبسا باعتقاد المقلد للشئ على ما هو به عن تلقف لا عن بصيرة وعن جزم
لا عن تردد ولاجله خفي على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو خطأ من وجهين احدهما
تخصيص الشئ مع ان العلم يتعلق بالمعدوم الذي ليس بشئ عندنا والثاني ان هذا الاعتقاد حاصل للمقلد
وليس بعلم قطعا فانه كما يتصور ان نعتقد الشئ جزما على خلاف ما هو به لا عن بصيرة كاعتقاد اليهود والمشرك
فانه مصمم جازم لا تردد فيه فيتصور ان يعتقد الشئ بمجرد التلقف والتلقين على ما هو به مع الجزم الذي لا يخطر
بباله جواز غيره فوجه تميز العلم عن الاعتقاد ان الاعتقاد معناه السبق الى احد معتقدي الشاك مع الوقوف
عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس فالاعتقاد وان وافق المعتقد
فهو جنس الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استراره عليه حتى

خرج

خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حالة وخالفه
في حالة واما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم فانه كشف وانشراح والاعتقاد عقدة على القلب والعلم
عبارة عن انحلال العقدة فهما مختلفان ولهذا لو اصغى المعتقد الى المشكك لوجب ان ينتقض معتقده حالا في
نفسه والعالم لا يجد ذلك اصلا وان اصغى الى الشبه المشككة واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة
تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المبصر في القوة الباصرة كما ان البصر
يأخذ صور المبصرات اي ينطبع فيها مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال
يطابق صورته وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور
المعقولات على ما هي عليها واعني بصور المعقولات حقائقها وماهياتها فالعلم عبارة عن اخذ العقل صور
المعقولات في نفسه وانطباعها بها كما يظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة فالتقسيم الاول يقطع العلم
عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم وحقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى
عالما كذا في المستصفى في اصول الفقه للامام الغزالي رح العاملين بالشريعة المصطفية والملة الحنفية جمع عامل مشتق
من العمل وهو فعل الانسان بقصد فهو اخص من الفعل ولذا لم يستعمل في الحيوانات فاستعمل في فعل ما يرضاه الشرع
ثم العامل ان كان عمله بعلم مأخوذ من الانبياء والمرسلين فيحشر في صف جميعهم قال في الفتوحات ان كل عامل بامر
مشروع له فان كان من نص عن نبينا وغيره من الانبياء فهو محشور في صف خلف نبينا عم وخلف نبي هو شرع له
وان كانوا امة الف ويرى نفسه في اماكن على عددهم مع العلم بانه هو لا غير وان كان من نص من نبينا عم فهو
خلفه لا غير وان كان من اجتهاد مجتهد فان اصاب ووافق الانبياء او نبيا واحدا فيحشر خلف ذلك المجتهد وخلف الموافق
من النبي عم وان اخطأ فللمخطئين صف فيحشر في ذلك الصف فيقول المفتقر اي ذو الاحتياج الكثير الى رحمة ربه
الغني اختار هذا اللفظ تبركا بقوله تع الله الغني وانتم الفقراء ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الحلبي قد سألني بعض طالبي
الاستفادة ان اجمع له كتابا يشتمل ذلك الكتاب على عامة مسائل القدوري والمختار والكنز والوقاية بعبارة سهلة
غير مغلقة خص السؤال بجمع هذه المتون لكونها اكثر تداولا عندهم في ذلك العصر لقوة مسائلها مع ما في بعضها
ما ليس في الآخر فلو جمعت لصار كما اشار اليه المص في وجه التسمية واما الآن فلما طار ذلك الكتاب في الاقطار وصار
كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار اشتهار الشمس في نصف النهار فلا بد له من شرح شاف
للعليل وكاف لري الغليل يشتمل على الدلائل والقيود ومحتو على الفوائد والصيود وما ظهر من الشروح في بعض
الاطراف فليس بتلك المثابة والاوصاف فبعثني الى ذلك الشرح له رجاء الدخول تحت حديث ابي هريرة
رضه ان النبي عم قال اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاثة الا من صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد
صالح يدعو له قالوا المراد بالعلم المنتفع به علم يتناول لكل ما خلفه من تصنيف او تعليم من العلوم الشرعية
وما يحتاج اليه في تعلمها ومن المعلوم ان الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية عمل لا مظنة كسل ومنزل عبور
لا متنزه حبور ومحل تجارة لا مسكن عمارة ومتجرة بضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم الساعة
فليست المنفعة بالشهوات الحاضرة والنعم الفاخرة فانها فانية داثرة بل النفع ثواب دار الآخرة فاحفظ
ذلك فاجبته اي ذلك البعض السائل الطالب الى ذلك السؤال امتثالا لقوله تع واما السائل فلا تنهر
واضفت اليه بعض ما يحتاج من مسائل المجمع ونبذة من الهداية اي مسائل قليلة وقلتها بالنسبة الى الكل
مهم

الكتب المذكورة لا بالنسبة الى نفسها فلا ينافي قولي في آخر الكتاب ثم انّي زدت مسائل كثيرة من الهداية بذكرهم
وصرحت بالخلاف بين ائمتنا الذين هم معاشر الحنفية وقدمت من اقاويلهم ما هو الارجح بان اختاره
المتأخرون واخرت غيره اي غير الارجح الا ان قيدته بما يفيد الترجيح مثل وبه يفتي وعليه الفتوى وهو الاصح
ونحو ذلك هذا في الخلاف الواقع بين المتقدمين واما الخلاف الواقع بين المتأخرين او بين الكتب المذكورة
فكل ما صدرته بلفظ قيل او قالوا وان للوصل كان ذلك المصدر مقرونا بالاصح ونحوه فانه مرجوح بالنسبة
الى ما ليس كذلك اي الى ما لم يصدر بلفظ قيل او قالوا وستحقق وجه الكل ان شاء الله تعالى ومتى ذكرت
لفظ التثنية من غير قرينة تدل تلك القرينة على مرجعها اي التثنية فهو اي لفظ التثنية لابي يوسف ومحمد
وان ذكرتها فهو لمن دلت عليه ولم آل من الالو وهو التقصير جهدا بالضم والفتح الاجتهاد اي لم امنع اجتهادي
في التنبيه على الاصح والاقوى وعلى ما هو المختار للفتوى من اقوال ائمتنا وحيث اجتمع فيه الكتب المذكورة سميته
ملتقى الابحر ليوافق اسمه المسمى فالوجه ظاهر وقوله والله سبحانه اسأل بتقديم المفعول للاهتمام والتخصيص ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم وان ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم اي لا ينفعان احدا الا مخلصا
سليم القلب عن الكفر والمعاصي وسائر آفاته عصمنا الله تعالى عن الغواية ورزقنا الهداية بالعناية في البداية والنهاية
انه هو التواب القادر الكريم وانه هو البر الرحيم كتاب الطهارة الكتاب لغة جمع الحروف وقد يعرف
شرعا بطائفة من المسائل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا او لم تشمل فقولنا طائفة كالجنس وقولنا من المسائل
الفقهية احتراز عن غيرها وقولنا اعتبرت مستقلة اي مع قطع النظر عن تبعيتها للغير او تبعية غيرها اياها ليدخل فيه
هذا الكتاب فانه تابع للصلوة ويدخل كتاب الصلوة فانه مستتبع للطهارة وقد اعتبرا مستقلين اما كتاب
الطهارة فلكونه المفتاح واما كتاب الصلوة فلكونه المقصود الاصلي وظهر من هذا ان اعتبار الاستقلال قد يكون
لانقطاع عن غيره ذاتا ككتاب اللقطة عن كتاب الآبق وكتاب المفقود وانقطاعهما عن كتاب الصلوة والزكوة
وقد يكون بمعنى يورث ذلك كانقطاع الصرف عن البيوع والرضاع عن النكاح والطهارة عن الصلوة كما
ذكرنا وقولنا شملت انواعا او لم تشمل لدفع قول من يقول الكتاب اسم جنس يدخل تحته انواع من الحكم وكل
نوع يسمى بالباب والباب اسم النوع يشتمل على اشخاص تسمى فصلا فان الكتاب قد يكون كذلك وقد لا يكون فان من
الكتب ما لم يذكر فيه لا باب ولا فصل ككتاب اللقطة واللقيط وغيرهما كما سيأتي فلو لم يذكر ذلك لما توهم ذلك
فذكره دفعا لذلك والطهارة في اللغة طاهرة وفي الاصطلاح عبارة عن صفة تحصل بازالة الحدث او الخبث عما
تعلق به الصلوة والمزيل اعم من ان يكون طبعا او شرعا او كلاهما وليست كما نعة للجمع فلا يفيد بها الحد وقولنا
عما تعلق به الصلوة ليتناول المكان فان طهارته شرط على ما سيأتي وركنها استعمال المزيل وشرط وجوبها الحدث
او الخبث وسببها وجوب الصلوة لا وجودها لان وجودها مشروط بها فكان متأخرا عنها والمتأخر لا يكون سببا
للمتقدم وحكمها اباحة الصلوة او ما يضاهيها لمن قامت به واعلم ان المصنف قدم حقوق الله تعالى لانها احق
بالتقديم وبدأ باحكام الصلوة لانها تالية الايمان وان كان الايمان احق بالتقديم اذ هو رأس العبادات
واساس المشروعات لان الاصل في الايمان النظر والاستدلال ولهذا اذا بلغ الرجل على شاهق الجبل واعانه الله
بالتجربة لدرك العواقب لم يكن معذورا بترك الايمان وان لم يبلغه الدعوة فكان الاحتياج لبيان فروع الايمان
اشد ولان الايمان ليس الا الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وفي الحكم والفتوى يحكم بظاهر ما نطق به

من كلمتي

٥

من كلمتي الشهادة اخذ ذلك بالسماع او التقليد كذا في التاتارخانية ثم قدم من بين احكام الصلوة الطهارة لانها شرط
الصلوة ولا بد من تقديم الشرط على المشروط ولانها اهم لانها لا تسقط بعذر ما من الاعذار بخلاف سائر الشروط من استقبال
القبلة وستر العورة وطهارة الثوب والمكان كذا في الكفاية قول المصنف قال الله تعالى تبرك منه بتقديم الآية الدالة على
فرضية الوضوء على حكمها وان كانت القاعدة في الدعاوى تقديم المدعى ثم النكتة في تقديم العلة على الحكم التنبيه من اول الامر
على انه مما ينبغي ان يقبله الذهن حال وروده عليه بلا توقف فاحفظه وفي قول المص تعالى اشارة الى وجوب تعظيم
الله تعالى بمثل قوله عز سلطانه وجل شانه وتبارك او سبحان الله ونحوها وذلك كلما ذكر اسمه تعالى واما الصلوة عند ذكر
اسم النبي عم فلا خلاف في وجوبها في العمر مرة وقال الطحاوي تجب كلما ذكر اسمه عم وقال الكرخي لا تجب وقول الطحاوي
اصح وهو المختار ولو تكرر ذكره عم في مجلس واحد قال في الكافي لم يلزمه الا مرة واحدة في الصحيح لكن يندب التكرار
ولو تكرر اسم الله تعالى في مجلس او في مجالس يجب لكل مجلس ثناء على حدة ولو تركه لا يقضي بخلاف الصلوة على النبي عم
لانه لا يخلو عن تجدد نعم الله تعالى الموجب للثناء فلا يخلص وقت للقضاء بخلاف الصلوة على النبي عم كذا في شرح المص
للمنية في صفة الصلوة وهكذا ذكر في الخلاصة في كتاب الكراهية يا ايها الذين امنوا الايمان في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به امنه التكذيب والمخالفة وليس
حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بذلك بل هو اذعان و
قبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رح وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان ان العلم اما تصور او تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا وفي الشرع هو تصديق النبي عم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى
والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام في الدنيا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس في هذا اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي
وعليه جمهور المحققين وعند بعض العلماء الايمان هو التصديق والاقرار الا ان التصديق لا يحتمل السقوط اصلا
والاقرار يحتمله كما في حالة الاكراه وهو اختيار الامام السرخسي وفخر الاسلام والنصوص معاضدة للاول واما الاعمال
فليست بداخلة في الايمان عندنا اصلا وعند الشافعية وان لم تكن ركنا من حقيقة الايمان لكنها ركن من
الايمان الكامل وعند المعتزلة ركن من حقيقة الايمان حتى ان تاركها لا يكون مؤمنا ولا كافرا عندهم ويكون كافرا
عند الخوارج هذا زبدة ما ذكره التفتازاني في شرح العقائد النسفية وقال القهستاني في شرح فقه المولى لطف
الله النسفي الشهير بالفاضل الكيداني الايمان لغة التصديق وعرفا الاعتقاد الزائد على العلم كما في التقويم
وقال الامام الرازي في تفسيره ان التصديق هو الحكم الذهني المغاير للعلم فان الجاهل بالشيء قد يحكم به فقد
استشكل ما قال العلامة التفتازاني ان الايمان هو التصديق الذي قسم العلم اليه في المنطق انتهى كلام
القهستاني الصغير وقال العلامة الدواني في شرح الرسالة العضدية ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان
وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فاشار بذلك الى رد ما ذهب اليه الامامية منهم ابن صفوان وابو
الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي معرفة الله تعالى والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد
بما جاء به النبي عم سواء كان التسليم والانقياد او لا يكون كذا في شرح الدواني للحسين الخلخالي رح اذا قمتم الى الصلوة

انما جاء باذا وهو مستعمل في الامور الكائنة لامحالة دون ان وهي في الامور المترددة لان القيام الى الصلوة من الامور الكائنة لامحالة نظرا الى الايمان والمراد اذا اردتم القيام لاجلها من باب ذكر المسبب وارادة السبب لما ان الفعل الاختياري لايوجد بدون الارادة وذلك مجاز شائع فاغسلوا وجوهكم اي امروا الماء عليها فان الغسل اسالة الماء على المغسول ولا حاجة الى الدلك عندنا خلافا لمالك ثم ظاهر الآية يقتضي وجوب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وهو مذهب اهل الظاهر محدثا كان او غيره والجمهور على خلافه فقالوا معناه اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون لئلا يلزم تفويت المقصود الاصلي بالاشتغال بمقدماته فانه لو كان الامر كما ذكر لزم على كل من جلس متوضئا اذا قام الى الصلوة وضوء آخر وفي ذلك تفويت الصلوة وانما اضمر قوله وانتم محدثون كراهة ان يفتتح آية الطهارة بذكر الحدث كما قال هدى للمتقين ولم يقل هدى للضالين الصائرين الى التقوى بعد الضلال كراهة ان يفتتح اولى الزهراوين بذكر الضلالة كذا في العناية واغسلوا ايديكم الى المرافق جمع مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه مجتمع اسل عدو العضد والجمهور على دخول المرفقين في المغسول ولذا قيل الى بمعنى مع وامسحوا برؤسكم الباء مزيدة وقيل للتبعيض فانا نفرق بين قولك مسحت المنديل وبالمنديل ووجهه ان يقال انها تدل على تضمين الفعل معنى الالصاق فكانه قيل والصقوا المسح برؤسكم وذلك لا يقتضي الاستيعاب بخلاف ما لو قيل وامسحوا رؤسكم فانه كقوله واغسلوا وجوهكم واغسلوا ارجلكم بنصبه نافع وابن عامر وحفص عن عاصم ويعقوب عطفا على وجوهكم ويؤيده السنة الشائعة وعمل الصحابة رضه وقول اكثر الائمة والتحديد اذ المسح لم يحد وجره الباقون على الجوار ونظيره كثير في القرآن والشعر وفائدته التنبيه على انه ينبغي ان يقصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا قريبا من المسح كذا في تفسير البيضاوي رح والصحيح ان الارجل معطوف على رؤس في القرائتين ونصبها على المحل وجرها على اللفظ وذلك لامتناع العطف على المنصوب للفصل بين العاطف والمعطوف بجملة اجنبية والاصل ان لا يفصل بينهما بمفرد فضلا عن جملة كذا في شرح المصر للمنية الى الكعبين الكعب هو العظم الناتئ اي المرتفع المتصل بعظم الساق من طرفي القدمين هو الصحيح لانه يقال للكاعب للجارية التي يبدو ثديها للنهوض وما روى هشام عن محمد انه المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك سهو من هشام لان محمدا لم يرد تفسير الكعب هذا في الطهارة وانما اراد في المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع خفيه اسفل من الكعبين فاما في الطهارة فلا شك انه العظم الناتئ المذكور وكذا في قوله عم الصقوا الكعاب بالكعاب كذا في المبسوط وذكر في بعض الفوائد ثم في الآية ذكر المرافق بلفظ الجمع والكعبين بلفظ التثنية لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد كما يقال ركب القوم دوابهم ولكل يد مرفق واحد فصحت المقابلة ولو قيل الى الكعاب فهم منه ان الواجب بازاء كل رجل كعب واحد فذكر الكعبين بلفظ التثنية ليتناول الكعبين من كل رجل فان قيل يشكل بقوله وايديكم وارجلكم على ما ذكرتم فينبغي ان الواجب على كل مكلف غسل يد واحدة ورجل واحدة قيل له جاز ان يكون الثابت بالنص غسل يد واحدة ورجل واحدة والاخرى بدلالة النص او نقول الاصل ما ذكرنا ولكن تخلف الحكم عنه لدليل خارجي وهو فعل الرسول عم واجماع المسلمين وتخلف الحكم في صورة بدليل لا يمنع التمسك في صورة فقد ذلك الدليل وقيل انما ذكر المرافق بلفظ الجمع والكعبين بلفظ التثنية لان المرفق طرف العظم الذي يرتفق به اي يتكاء عليه وهنا في كل يد ثلاثة طرف احد عظمي الساعد وطرفا عظم العضد بخلاف الكعبين فانهما العظمان الناشزان من جانبي القدم قاله الاصمعي وعليه عامة الفقهاء كذا في

الكافي
الكفاية

الكفاية فرض الوضوء الفاء للتعقيب دخلت على الحكم بعد الدليل والفرض في اللغة التقدير والقطع قال تع سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا وفي الشرع عبارة عن حكم مقدر لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه والفرض ههنا بمعنى المفروض كقوله هذا خلق الله اي مخلوقه والاضافة للبيان لان المفروض قد يكون من الوضوء وغيره والوضوء بضم الواو اسم للفعل وفي الشرع نقل الى الطهارة الصغرى وبفتحها اسم للماء الذي يتوضأ به واختلفوا في سبب الوضوء فقال اصحاب الظواهر سببه القيام الى الصلوة فكل من قام اليها فعليه ان يتوضأ وهذا فاسد لما روى ان النبي عم كان يتوضأ لكل صلوة فلما كان يوم فتح مكة صلى الخمس بوضوء واحد فقال له عمر رضه رايتك اليوم فعلت شيئا لم تكن تفعله من قبل فقال عم عمدا فعلت يا عمر كيلا تحرجوا وقال اصحاب الطرد سببه الحدث لانه يتكرر بتكرر الحدث وهذا ايضا فاسد لان السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا له وعند الجمهور سببه الصلوة لانه يضاف اليها وهي تدل على السببية لانها تدل على الاختصاص وانما لم يجب على المتوضئ وان تكرر سببه وهو الصلوة لان فعل الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلوة فلما كان المقصود حاصلا كفى وجوده مرة واما الحدث فهو شرط للوضوء وتمامه في الكفاية وقدم الوضوء من بين انواع الطهارة لكثرة تكرره ثم هو ثلاثة اقسام فرض وهو وضوء المحدث عند ارادة القيام الى الصلوة ولو جنازة او سجدة تلاوة او مس مصحف وواجب وهو الوضوء للطواف ان طاف بالبيت بدونه جاز طوافه ويكون تاركا للواجب ومندوب وذلك غير معدود فمنها الوضوء للنوم اذا اراد النوم فيستحب له ان يتوضأ ومنها المحافظة على الوضوء وهو ان يتوضأ كلما احدث ليكون على الوضوء في الاوقات كلها ومنها الوضوء بعد الغيبة وبعد انشاد الشعر ومنها الوضوء على الوضوء ومنها الوضوء اذا ضحك قهقهة في غير الصلوة ومنها الوضوء لغسل الميت كذا في قاضيخان والخلاصة وقال في شرح المصابيح تجديد الوضوء انما يستحب اذا صلى بالوضوء الاول صلوة والا فلا يستحب بل يكون مكروها لما فيه من الاسراف المذموم في الماء كذا في الجوهرة وشرح الشرعة وعن انس بن مالك عن النبي عم انه قال حاكيا عن الله تع يقول من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن احدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن احدث وتوضأ وصلى ولم يسأل مني حاجة فقد جفاني ومن احدث وتوضأ وصلى ركعتين ودعا لدينه ودنياه ولم اجبه فقد جفوته ولست برب جاف كذا في المقدمة الغزنوية والخالصة فمفروض الوضوء غسل الاعضاء الثلثة المذكورة في الآية يعني الوجه واليدين والرجلين والغسل الاسالة وحدها عندهما ان يتقاطر الماء ولو قطرة وعند ابي يوسف رح يجري ان يسيل على العضو وان لم يقطر كذا في شرح الهداية لابن الهمام فلو امر الثلج على الاعضاء واستبان اثر الماء ولم يتقاطر منها او اسال الماء على الاعضاء ولم يتقاطر عنها لا يجوز وعند ابي يوسف يجوز كذا في توضيح القراماني وجوز الشيعة المسح على الارجل بلا خف ويرده ما في الصحيحين ان رسول الله عم راى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال عم ويل للاعقاب من النار كذا في شرح المصر للمنية ثم في كلام المصنف اشارة الى انه لو ادهن عضوا من اعضاء الوضوء ثم امر عليه الماء جاز وان كان الدسومة مانعة عن قبوله كما في الخزانة والى انه لو استعان بغيره في اعمال الوضوء اجزاه وان كان الادب ان لا يستعين كما في المحيط والى ان الوجه مثلا لو انجمد بحيث لم يصبه الماء لم يجز كما في منية الفقهاء وهذا كله لان مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية لكن في اجارة الزاهدي انه غير معتبر والحق انه معتبر الا انه اكثري لا كلي كما في حدود النهاية وغيره كذا في القهستاني ومسح الرأس بهذا النص اعلم ان كون الآية المذكورة دليلا على فرضية الوضوء لا يوجب انحصار الدليل فيها ليرد ان هذه الآية مدنية بالاتفاق والصلوة فرضت بمكة فيلزم جواز الصلوة بلا وضوء الى حين نزولها

اذ نقول بعد تسليم بطلان اللازم يجوز ان يثبت فرضية الوضوء بالوحي الغير المتلو او الاخذ من الشرائع السابقة كما
يدل عليه ما روى انه عم لما توضأ ثلاثا ثلاثا قال هذا وضوئي ووضوء الانبياء قبلي وانما قلنا بعد تسليم بطلان اللازم
لانه روى في صحيح مسلم عن جابر رض انه توضأ ومسح على خفيه فقيل له اتفعل هذا قال فما يمنعني ان امسح وقد رأيت رسول
الله عم يمسح على خفيه قالوا انما كان رؤية جابر رض ذلك من النبي عم قبل نزول المائدة فثبت قبل نزولها بهذا ايضا
فان قيل فبهذه الرؤية لا يثبت مدعى جابر رض وهو المسح مطلقا لا المسح قبل نزول المائدة لجواز ان يكون مراد
خصمه بقوله اتفعل هذا انكار بقاء جواز المسح بعد نزولها بظن نسخه بغسل الرجلين في آية الوضوء اجيب عنه بانه
قد ثبت ان جابر رض قال ما اسلمت الا بعد نزول المائدة فكيف يظن بصحابي لا يفارق النبي عم في اكثر الاوقات
انه يفعل المنسوخ فدل قوله رض هذا على مدعاه كما لا يخفى ثم ان قلت الاصل ان يغسل الاعضاء كلها لان كلها موصوف
بالحدث لانه لا يتجزى في حق اداء الصلوة ولان الصفة متى ثبتت في البعض يتصف الكل بها كالعلم والارادة فانهما
قائمان بالقلب ويوصف الذات بهما فما وجه الاقتصار على غسل الاعضاء الاربعة قلنا نعم الا انه اكتفى بالاربعة التي هي
امهات الاعضاء باعتبار ظهورها وباعتبار كثرة الذنوب بها دفعا للحرج فيما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره واقر على القياس
فيما لا حرج فيه وهو الحيض والنفاس والجنابة ثم الوضوء والغسل ينظفان البدن عن النجاسة الحقيقية وعن لوث
الذنوب واعلم ان ذلك رخصة اسقاط لعزيمتها على مثال وضع الاصر والاغلال عن هذه الامة تخفيفا كذا في الكفاية والحا/
والوجه ما بين قصاص الشعر اي منتهى منبته في الرأس عادة وفي القاف ثلاث لغات اعلاها الضم ثم سكون العين
وفتحها لغة في الشعر لكن الفتح اجود واسفل الذقن وهو بفتح القاف مجتمع العظمين اللذين منبت الاسنان السفلى
هذا حده طولا وبين شحمتي الاذنين بضمتين وهذا حده عرضا وذلك لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها كذا في
الهداية وقال في الكافي وخطأ صاحب الهداية في قوله وهو مشتق منها حيث جعل الثلاثي مشتقا من المنشعبة والامر
بالعكس والمخطي مخطئ فقد قال صاحب الكشاف اشتقاق اليمم من التيمم لان المنفعتين به يقصدونه واشتقاق
البرج من التبرج لظهوره كذا في الكفاية فيفرض تفريع على تحديد الوجه غسل ما بين العذار وهو بكسر العين ما سال
على الخد من اللحية والاذن كما هو مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما وعليه اكثر المشائخ قال الطحاوي هو الصحيح وفي السراجية
وعليه الفتوى كذا في ابي المكارم خلافا لابي يوسف هو يقول لا يجب غسله لوجود الحائل ولهما انه لا شعر عليه فبقي على ما
كان عليه وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك لا يجب غسله قبل نبات العذار وبعده بخلافه في دخوله في حد الوجه والمرفقان
والكعبان يدخلان في الغسل خلافا لزفر بناء على ان الاصل في الغاية عدم الدخول تحت المغيا كالليل في الصوم ولنا
ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها بيانه ان الغاية على نوعين نوع يكون لمد الحكم اليها ونوع لاسقاط ما وراءها و
الفاصل بينهما ان صدر الكلام ان كان متناولا لما وراءها كانت للثاني والا فللاول وانما كان كذلك لان ضرب
الغاية لا بد له من فائدة ولو حمل على مد الحكم في صورة التناول لغا لكون الامتداد حاصلا قبله فوجب حمله
على الاسقاط ما وراء الغاية وما نحن فيه من الثاني لان ذكر اليد يتناول الى الاباط بدليل ان الصحابة رضهم وهم اهل
اللسان فهموا ذلك من آية التيمم فيبقى المرافق داخلة بخلاف الصوم فانه يتناول الامساك ساعة فكانت لمد
الحكم اليها فيبقى الليل خارجا والمفروض في مسح الرأس قدر الربع المسح في اللغة امرار اليد على الشيء السائل
او المتلطخ لاذهابه ذكره في القاموس وفي الشرع اصابة البلل سواء كان المصاب عضوا او غيره كالخف والسيف
ونحوهما وسواء كان الاصابة باليد او بغيرها يرشدك الى هذا انه لو اصاب رأسه وخفه ماء المطر قدر المفروض

اجزاه

اجزاه مسح باليد او لم يمسحه وشرط في صحة المسح ان لا يكون البلل مستعملا كما شرط في صحة الغسل ان لا يكون الماء مستعملا
فلا يصح المسح ببلل اخذه من عضو ممسوحا كان او مغسولا وكذا ببلل بقي في يده بعد المسح واما الذي بقي فيها بعد الغسل
فقال الحاكم الشهيد لا يجوز المسح ايضا وخطأه عامة المشائخ لما ذكره محمد في مسح الخف انه اذا توضأ ثم مسح على الخف
ببلل بقيت على كفه بعد الغسل جاز والصحيح ما قاله الحاكم فقد نص الكرخي في جامعه الكبير على الرواية عن ابي حنيفة رح
وابي يوسف رح مفسرا معللا انه اذا مسح رأسه بفضل غسل ذراعيه لم يجز الا بماء جديد لانه قد تطهر به مرة واعلم ان
العلماء اختلفوا في مقدار المفروض من الرأس فعن اصحابنا فيه ثلاث روايات في ظاهر الرواية مقدر بثلاث
اصابع من اليد مطلقا وفي اختلاف زفر ويعقوب مقدر بربع الرأس وهو قول زفر وذكر الشيخ ابو الحسن
الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي مقدار الناصية وقال مالك لم يمسح جميع الرأس او اكثره لا يجوز وقال الشافعي اذا مسح
مقدار ما يسمى مسحا جاز والصحيح جواب هذه الرواية كذا في التحفة الكل من ايضاح ابن كمال وقال في الهداية والمفروض
فيه مقدار الناصية وهو ربع الرأس لما روى المغيرة رض ان النبي عم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته
وخفيه والكتاب مجمل فالتحق بيانا له وهو حجة على الشافعي في التقدير بثلاث شعرات وعلى مالك في اشتراط الاستيعاب
وقيل يجزي وضع ثلاث اصابع قدره بعض اصحابنا بثلاث اصابع لانها اكثر ما هو الاصل في آلة المسح وهو الاصابع
قيل هو ظاهر الرواية لكونها المذكورة في الاصل وعلى هذه الرواية لو وضع الاصابع ولم يمدها جاز بخلاف الاولى كذا
في العناية وذكر في الاصل الفرض قدر ثلاث اصابع لان البلة دخلت في المحل فيستوعب الآلة وهي غير مستوعبة عادة
وحقيقة فيراد اكثرها والاصل في اليد الاصابع اذ لو قطعها بلا كف يجب نصف الدية كما لو قطعها مع الكف ولم يجب
حكومة العدل للكف كما لو انفرد والثلاث اكثرها فيقام الكل التقديري مقام الكل الحقيقي وذكر ابن رستم في نوادره
انه اذا وضع ثلاث اصابع ولم يمدها جاز في قول محمد في الرأس والخف جميعا ولم يجز في قول ابي حنيفة وابي يوسف
حتى يمدها فيصيب البلة ربع رأسه وقال الشافعي المفروض ادنى ما يطلق عليه اسم الرأس اذ الباء في قوله تع وامسحوا
برءوسكم للتبعيض وقال مالك كله لان الباء صلة كما في قوله تع فامسحوا بوجوهكم وقال الحسن البصري اكثر الرأس
لان للاكثر حكم الكل فالحاصل ان مسئلة الرأس مخمسة قولان من اصحابنا وقول الشافعي وقول مالك
وقول حسن البصري كذا في الكفاية ولو مد اصبعا او اصبعين لا يجوز المسح وقال في الخلاصة ولو مسح بالابهام
والسبابة ان كان مفتوحا جاز فان وضع بثلاث اصابع ولم يمدها لا يجوز في الرأس والخف وعند محمد
يجوز وان مسح باصبع او باصبعين قدر ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة اما لو مسح باصبع واعاد
الى الماء ثلاث مرات يجوز ولو مسح باصبع واحدة بجوانبها الاربعة الاصح انه لا يجوز ولو مسح باطراف
اصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا او لا هو الصحيح انتهى والفرض مسح ربع اللحية في رواية وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة والاصح مسح ما يلاقي البشرة من اللحية [illegible]
[illegible] وقال قاضي خان وفي اشهر
الروايات عن ابي حنيفة مسح ما يستر البشرة فرض وهو الاصح المختار كذا في الدرر واعلم ان الشعر الذي
يلاقي الخدين وظاهر الذقن فقد روى ابن شجاع عن الحسن عن ابي حنيفة وزفر انه اذا مسح من لحيته
ثلثا او ربعا جاز وان مسح اقل من ذلك لم يجز وقال ابو يوسف وان لم يمسح شيئا منها جاز قال في
البدايع وهذه الروايات مرجوع عنها والصحيح انه يجب غسله لان البشرة خرجت من ان يكون وجها لعدم

المواجهة لاستتارها بالشعر وصار ظاهر الشعر الملاقي اياها ظاهر الوجه لان المواجهة تقع به والى هذا اشار
ابو حنيفة فقال وانما مواضع الوضوء ما ظهر منها والظاهر هو الشعر لا البشرة فيجب غسله واذا وقفت على هذا
فقد انكشف لديك وجه الدقة في اعتبار صاحب الهداية حيث لم يذكر اللحية نظرا الى انها ليست بصاحبة وظيفة
مستقلة بل هي قائمة مقام ما تحتها فلها حكمه لا حكم آخر واتضح ما في قول من قال ومسح ربع الرأس واللحية
وقول من قال مسح ربع اللحية فرض عند ابي حنيفة كذا في ايضاح ابن كمال لما فرغ من بيان فرائض الوضوء
ولم يكن له واجب على ما تقرر في الاصول شرع في بيان سننه فقال وسننه السنة في اللغة الطريقة مرضية
كانت او غير مرضية وفي الشريعة هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب فالسنة ما واظب
عليه النبي عم او خليفة من الخلفاء الراشدين مع الترك احيانا فان كانت المواظبة على سبيل العبادة فسنن
الهدى وتسمى المؤكدة وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد فسنن الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين وهي
التي تتعلق بتركها كراهة واساءة كالاذان والاقامة والسنن الروات والمضمضة والاستنشاق على رأي
وحكمها كالواجب المطالبة في الدنيا ان تاركه يعاقب وتاركها يعاتب وسنن الزوائد هي التي اخذها هدى اي
اقامتها حسنة لكن لا يتعلق بتركها كراهة واساءة كسنن النبي عم في قيامه وقعوده ولباسه واكله واذان المنفرد
والسواك والافعال المعهودة في الصلوة وفي خارجها كذا في تعريفات السيد الشريف والقهستاني غسل اليدين
انما ترك قولهم للمستيقظ تنصيصا على ما هو المختار وهو عدم اختصاص سنية البداءة بغسل اليد بالمستيقظ واما
ترك قولهم قبل ادخالهما الاناء فلئلا يتوهم اختصاص سنيتها بوقت الحاجة الى ادخالهما الاناء بناء على ان
المفهوم معتبر في الروايات اتفاقا كذا في ايضاح ابن كمال قال عم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده
في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده ذكر الاناء في الحديث بناء على عادتهم فان لهم تغار على
ابواب المساجد يتوضئون منها واختلفوا في الشرط المذكور وفيه نقل عن شمس الائمة الكردري ان النوم شرط حتى انه
اذا لم يستيقظ لا يسن غسلهما وما عليه الاكثرون انه شرط اتفاقي فان غسل اليدين سنة مطلق قال مولانا نجم
الدين الزاهدي فلما ظفرت بالرواية بمجد الدين في المحيط وتحفة الفقهاء وجمع نجم الائمة البخاري ان غسل اليدين الى
الرسغ في ابتداء الوضوء سنة على الاطلاق زال الاشتباه بحمد الله تع وحكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني ان الاناء
ان كان صغيرا يرفعه بشماله ويصبه على كفه اليمنى ويغسلها ثلاثا ثم ياخذه بيمينه ويصب الماء على كفه اليسرى
ويغسلها ثلاثا ولا يدخل يده فيه وان كان كبيرا فان كان معه صغير يرفع الماء به ولا يدخل يده فيه وان لم يكن
ادخل اصابع يده اليسرى مضمومة في الاناء ولا يدخل الكف ويرفع الماء ويصب على يده اليمنى ويدلك الاصابع
بعضها ببعض فيفعل كذلك ثلاثا ثم يدخل يده اليمنى بالغا ما بلغ في الاناء كذا في شروح الهداية هذا اذا لم يكن
على يده نجاسة فلو كانت امر غيره بالصب فان لم يوجد اغترف بالمنديل وغسل يديه وان لم يوجد رفع الماء بفيه وان
لم يمكنه تيمم كذا في شرح الفاضل عبد الرحمن اللبناني كذا في القهستاني الى الرسغين الرسغ موصل الساعد بالكف
ابتداء الاولى ان يقول البداءة بغسل يديه اليهما لان السنة تقديم غسل اليد فاما نفس الغسل ففرض ثم ان
هذه السنة تنوب عن الفرض حتى لا يجب اعادته اذا غسل اليدين الى المرافق ونظيره قراءة الفاتحة فانها تنوب
عن الواجب بخبر التعيين وعن الفرض بالنص ثم ما تحت الاظافير من اعضاء الوضوء حتى لو كان فيه عجين يجب
ايصال الماء الى ما تحته وفي الوسخ لا والسنة في غسل اليدين والرجلين البداءة بالاصابع كذا في الخلاصة وذكر في الخانية

في غسل

في غسل الوجه انه يضع الماء على جبينه حتى ينحدر الماء الى اسفل الذقن ولا يضع على خده ولا على انفه ولا يضرب على جبينه
ضربا عنيفا كذا في التاتارخانية والتسمية لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى والمراد نفي الفضيلة لا نفي الجواز لئلا
يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهي نسخ وهذا لانه تعالى امر بالوضوء وهو غسل ومسح وما شرط التسمية ولان
قوله عم من توضأ وسمى كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لاعضاء وضوئه يقتضي وجود الوضوء
بلا تسمية فحمل على نفي الفضيلة ليعمل بهما ثم اختلفوا في لفظ التسمية قال الطحاوي يقول بسم الله العظيم والحمد لله
على دين الاسلام وهو المنقول عن السلف وعن الوبري يتعوذ في ابتداء الوضوء ويسمي للتبرك والافضل فيه
بسم الله الرحمن الرحيم واختلفوا ايضا في وقتها فقال بعضهم يسمي قبل الاستنجاء لما انه من سنن الوضوء فيسمي قبله
ليقع جميع افعال الوضوء فرضها وسننها بالتسمية وقال بعضهم يسمي بعد الاستنجاء لان قبله حال كشف العورة
وذكر الله تعالى حال كشف العورة غير مستحب تعظيما لاسم الله تعالى كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقاضي خان ثم قال قاضي
خان والصحيح ان يسمي مرتين والاختلاف في التسمية نظير الاختلاف في غسل اليد قال بعضهم يغسل اليد قبل الاستنجاء
وقال بعضهم يغسلهما بعده والاصح ان يغسلهما مرتين قبل وبعده كذا في الكفاية قال في الهداية ويسمي قبل الاستنجاء
وبعده وهو الصحيح لكن لا حال الانكشاف وجه الصحيح قوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ بذكر الله تع فهو ابتر فتدع التسمية
في ابتداء الوضوء والاستنجاء لما كان ملحقا به من حيث هو طهارة استحق ان يبدأ بها ثم كون التسمية سنة مختار
الطحاوي والقدوري والكافي كذا في العناية ومن السنة قراءة الدعاء الماثور عند غسل كل عضو بان يقول عند المضمضة
اللهم اعني على قراءة القران وذكرك وشكرك وحسن عبادتك وعند الاستنشاق اللهم ارحني رائحة الجنة وارزقني من
نعيمها ولا ترحني من رائحة النار وعند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وعند غسل يده اليمنى
اللهم اعطني كتابي بيميني وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل يده اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري
وعند مسح رأسه اللهم حرم شعري على النار وعند مسح اذنيه اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
وعند مسح عنقه اللهم اعتق عنقي من النار وعند غسل رجليه اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل فيه الاقدام ويقول
بعد الوضوء اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ذكر في الجبران من ذكر الله تع عند وضوئه طهر الله جسده
كله ومن لم يذكر الله لم يطهر منه الا ما مر عليه الماء والمراد الطهور من الذنب لا عن الحدث فانه لا يتجزى كذا في شرح المصابيح
وقيل التسمية مستحبة في الهداية والاصح انها مستحبة لان المواظبة عليها لم تشتهر من النبي عم ووقت التسمية عند
ابتداء الوضوء حتى لو نسيها ثم ذكر بعد غسل البعض وسمى لا يكون مقيما للسنة بخلاف الاكل كذا في الزيلعي والسواك
اي استعماله لان السواك والمسواك اسم للخشبة المتعينة للاستياك وذكر في المحيط انه ينبغي ان يكون المسواك
من اشجار مرة لانه يطيب نكهة الفم ويشد الاسنان ويقوي المعدة ويكون في غلظ الخنصر وطول الشبر ويستاك
عرضا لا طولا فان لم يجد فبالاصابع لحديث علي رضه التشويص بالمسبحة والابهام مسواك واما وقته فذكر في كفاية
البيهقي والوسيلة والشفاء ان السواك قبل الوضوء وفي تحفة الفقهاء انه سنة حال المضمضة تكميلا للانقاء وذكر
في مبسوط شيخ الاسلام ومن السنة حال المضمضة ان يستاك كذا في الكفاية والمراد امرار المسواك طولا على ظاهر عرض
السن الايمن اعلى ثم اسفل ثم الايسر كذلك ثم على وجه اللسان بعد ما يجعل ابهام اليمنى وخنصره تحت المسواك والبواقي
فوقه ولا يقبض القبضة عليه فانه يورث البواسير ولا يستاك بطرفي المسواك ولا يمص لانه يورث العمى واذا استاك
يغسل والا فالشيطان يستاك به ولا يوضع عرضا بل ينصب والا فخطر الجنون وموضع سواكه عم من اذنه موضع

القلم من اذن الكاتب واسوكة الصحابة خلف آذانهم كما قال الحاكم الترمذي وكان بعضهم يضع في طي عمامته ولم يختص بالوضوء كما قيل بل سنة على حدة على ما في ظاهر الرواية كما في صلوة المسعودي وقد صح من غير طريق الحاكم ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بلا سواك رواه الحميدي باسناد كل رجاله ثقات واصله من الزيتون فانه سنة مسواك الانبياء كما في الينابيع او من خشب الخوخ او التوت او اصل الشوك كما في صلوة المسعودي وقال الحكيم الترمذي لا يزاد على الشبر والا فالشيطان ركب عليه وفي الكلام اشارة الى استواء الرجل والمرأة فيه الا انهم قالوا ان العلك في حقها قائم مقامه في حقه والى ان الابهام والمسبحة لا يقومان مقامه كما ذهب اليه الامام ابو منصور الماتريدي لكنهم قالوا بالقيام عند الفقدان كذا في القهستاني فان لم يكن له ذلك الخشب فيفعل باصبعه ينال بهذا الثواب ولا يقوم مقام الخشبة حال وجود الخشبة كذا في الخلاصة وغسل الفم بمياه اي بثلاث غرفات والانف بمياه لحديث ابن عباس رضه هما سنتان في الوضوء واجبان في الغسل ثم المضمضة والاستنشاق باليد اليمنى وفي السراجية وهو الاولى كذا في التاتارخانية قال الزندوستي الاولى ان يدخل اصبعه في فمه وانفه كذا في المحيط والكفاية وهما سنتان مؤكدتان تاركهما آثم ولو كان الماء كافيا للوضوء مرة معهما وثلاثا بدونهما توضأ مرة بهما كذا في الزاهدي والمبالغة فيهما سنة ايضا قال شمس الائمة الحلواني المبالغة في المضمضة بتكثير الماء حتى يملاء الفم فان لم يملأ الفم يغرغر حينئذ والمبالغة في الاستنشاق ان يضع الماء على منخريه ويجذبه حتى يصعد كذا في الكفاية وتخليل اللحية لانه عم اخبره جبرئيل عم بذلك وكيفية ادخال الاصابع في خلال ما على الذقن من اسفل يكون ظهر الكف الى عنقه بعد تثليث غسل الوجه وتخليل الاصابع لقوله عم خللوا اصابعكم قبل ان يتخللها نار جهنم وفي الكافي كان ينبغي ان يكون واجبا نظرا الى الامر الا انه لا مدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة فيكون تابعا لها فلو قلنا بالوجوب ههنا كما في الصلوة لسوى التبع الاصل بخلاف النصين فيهما لظهور التفاوت ههنا حيث يثبت التبع بثبوت الاصل ويسقط بسقوطه ولا كذلك ههنا والوعيد المذكور في الحديث متعلق بترك ايصال الماء كذا في الكفاية وكيفيته في اليدين ان يشبك بينهما وفي الرجلين ان يخلل بخنصر يده اليسرى فيبداء من خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى ووقته عند غسلها ثم هذا اذا كان الماء واصلا الى خلال الاصابع بدون التخليل والا فالتخليل فرض ويستحب التخليل من اسفل ولذا قضى الامام الهمام صلوة عشرين سنة بالتخليل من فوق كذا في القهستاني هو اي كون تخليلهما سنة المختار لما روينا وقيل هو اي التخليل في اللحية فضيلة عند الامام ابي حنيفة رح ومحمد رح في المضمرات انه سنة عند ابي يوسف رح واما عندهما فمستحب وفي الاختيار انه جائز عندهما وتثليث الغسل لاعضاء الوضوء المغسولات سنة لان النبي عم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف له الاجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي ومن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم والوعيد لعدم رؤيته سنة كذا في الهداية اي فمن زاد على الثلاث او نقص عنه معتقدا ان السنة هذا فاما لو زاد لطمانية القلب عند الشك او لنية وضوء آخر فلا بأس به لانه امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه كذا في الكفاية نقلا عن المبسوط وذكر في القنية الوضوء مرة ركن والثانية والثالثة سنة وقيل الثانية سنة والثالثة نفل وقيل بالعكس وذكر انه لو توضأ مرة لعزة الماء او البرد او الحاجة لا يكره ولا يأثم والا فيأثم وان اعتاده يكره والا فلا انتهى واعلم ان الاشتغال بالجماعة لئلا يفوته ركعة افضل من ابلاغ الوضوء ثلاثا ثلاثا والوضوء ثلاثا اولى من ادراك التكبيرة الاولى كذا في شرح المص للمنية والنية اي قصد القلب بالوضوء ازالة الحدث او اقامة الصلوة وهي فرض عند الائمة الثلاثة فان الاعمال بالنيات وعندنا سنة

اذا العبادة

اذا العبادة فعل يأتي به المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لامر ربه ويثاب عليه وهو موجود في الوضوء لقوله عم الوضوء على الوضوء نور على نور يوم القيامة وكل عبادة لا يصح بدون النية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص لا يحصل الا بالنية وقد جعله حالا للعابدين والاحوال شروط وما لم ينو فما اخلصه عن الاستعمال للتبرد او التعليم او العادة فيكون كل عبادة مشروطة بالنية وقاسه على التيمم في كونهما طهارتين للصلوة ولنا القول بالموجب اي سلمنا ان الوضوء لا يقع عبادة الا بالنية الا ان الكلام فيما وراءه وهو ان استعمال الماء في اعضاء الوضوء هل يوجب الطهارة بدون النية حتى يكون مفتاحا للصلوة ام لا اذ لا مدخل لكونه عبادة في ذلك فقلنا بانه يوجب لان اعضاء الوضوء محكومة بالنجاسة في حق الصلوة حيث امرنا بالتطهير لحقها وهو لا يتحقق بدون النجاسة اذ تطهير الطاهر محال والماء طهور بطبعه فاذا لاقى النجس طهره قصد المستعمل الطهارة ام لا كما في الثوب النجس وكالماء للارواء والطعام للاشباع بخلاف التيمم لان التراب لم يعقل مطهرا طبعا فلم يبق فيه الا معنى التعبد ولا تعبد بدون النية كذا في شرح الهداية ثم محل النية قبل سائر السنن كما في التحفة فالسنن عندنا قبيل غسل الوجه كما تفرض عند الثلث فتح كذا في القهستاني قال في الجوهرة ان محلها عند غسل الوجه وينبغي ان تكون في اول السنن عند غسل اليدين الى الرسغين لينال ثواب السنن المتقدمة على غسل الوجه وكذا الغسل كالوضوء في السنن كذا في الاشباه والترتيب المنصوص وقال الشافعي الترتيب في الوضوء فرض لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية اذ الفاء للتعقيب مع الوصل فتقتضي غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة فيثبت الترتيب في سائر الاعضاء لعدم القائل بالفصل قلنا ليس الكلام في ان فاء التعقيب يفيد تعقيب ما بعده لما قبله وانما الكلام في ترتيب الاعضاء والداخل فيها الواو وهو لا يفيد الترتيب وفيما ذهبنا اليه عمل بالسنة والاجماع والمعقول اما السنة فما ذكر ابو داود في سننه ان النبي عم تيمم فبداء بذراعيه قبل وجهه والخلاف فيهما واحد ويروى انه عم نسي مسح رأسه في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه واما الاجماع فانه لو انغمس في الماء بنية الوضوء اجزاه وان لم يوجد الترتيب واما المعقول فانهم وضعوا الفاء للترتيب مع الوصل فلو قلنا بان الواو يوجب الترتيب لكان تكرارا وهو خلاف الاصل اذ الاصل ان يكون كل كلمة موضوعة لمعنى خاص كذا في الكفاية واستيعاب الرأس بالمسح وكيفيته ان يبل يديه ويضع بطون ثلاث اصابع من كل كف على مقدم الرأس ويعزل السبابتين والابهامين ويجافي الكفين ويجرهما على مؤخر الرأس ثم يمسح الفودين بالكفين ويجرهما الى مقدم الرأس ويمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن الاذنين بباطن السبابتين ويمسح رقبته بظاهر اليدين حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا هكذا روت عائشة رض مسح رسول الله عم وقال الشافعي السنة التثليث بمياه مختلفة لانه ركن في الوضوء فكان التثليث فيه سنة كغسل الوجه واليدين والرجلين ولنا ان انس رضه توضأ ثلاثا ثلاثا ومسح رأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عم وقد روي عن عثمان وعلي ومعاوية وابن عباس والبراء وابي امامة الباهلي مثل ذلك كذا في العناية فالمسنون في المسح ان يمسح مرة بماء واحد عندنا والتثليث بمياه مختلفة بدعة وقال البعض لا بأس به كذا في الخلاصة وما روي فيه من التثليث فعلى تقدير ثبوته فهو محمول على التثليث بماء واحد وهو مشروع على ما روى الحسن عن ابي حنيفة انه قال اذا مسح ثلاثا بماء واحد كان مسنونا فان قيل قد صار البلل مستعملا في المرة الاولى فكيف يسن امرار اليد ثانيا وثالثا ولهذا قلنا لو مسح رأسه باصبع واحدة ومدها حتى صار قدر ثلاث اصابع لم يجز حتى يعيد الماء عندنا خلافا لزفر لان فرض المسح يتأدى بالاصابة فاذا وضع الاصبع تأدى الفرض فيأخذ الماء حكم الاستعمال اجيب بانه قد نص في المبسوط على ان الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال حيث قال

والاطلاق دال على ان الغسل لم يقيدا باليد اليمنى واليسرى وقال شيخ الاسلام انه كليهما باليسرى وقيل الاول باليمنى والثاني باليسرى كذا في القهستاني

فكما ان فى المغسولات الى فى العضو لا يصير مستعملا كذا فى حكم اقامة السنة فى الممسوح وانما لم يجز مسح الرأس باصبع واحدة
ممدودة لان الواجب ان يستعمل فيه ثلاث اصابع اليد على الاصح ولئن اخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض اخر لا ياخذه فى اقامة
السنة لانها تبع للفرض فلا يفصل عن الاصل الا يرى انه ليس للاستيعاب بماء واحد كذا فى الكفاية وقيل هذه الثلاثة يعنى النية
والترتيب والاستيعاب مستحبة قال فى خزانة الفقه ومختصر القدورى والاختيار وغيرها انها مستحبة كذا فى القهستانى والولاء
بكسر الواو اى الموالاة بين افعال الوضوء بحيث لا يجف المتقدم قبل ان يغسل المتأخر ومسحه وهو فرض عند مالك رح
ومسح الاذنين داخلهما بباطن سبابتيه وخارجهما بباطن ابهاميه بماء الرأس وقال الش فهو سنة بماء جديد لما روى
الباهلى انه عم اخذ لاذنيه ماء جديدا ولنا ما روى ابن عباس رض ان النبى عم مسح برأسه واذنيه بماء واحد وقال الاذنان
من الرأس وقال فى الخلاصة واما مسح الاذنين فسنة ولا يأخذ للاذنين ماء جديدا ولو فعل يحسن انتهى واعلم ان الدليل
على سنية هذه الامور كلها مواظبته عم عليها مع الترك فى الجملة عند العمل وعند التعليم كذا فى ايضاح ابن كمال ومستحبه
وهو ما يثاب على فعله ولا يلام على تركه اى مستحب الوضوء التيمن اى الابتداء باليمين فى غسل الاعضاء لقوله عم
ان الله يحب التيمن فى كل شئ حتى التنعل والترجل فى المغرب رجل شعره ارسله بالمرجل وهو المشط وترجل فعل ذلك
بشعر نفسه وفى مبسوط شيخ الاسلام ومن الناس من زعم ان المراد من الترجل نزع الخفين عن الرجل وذلك خطاء محض
لان السنة فى النزع ان يبدا باليسار والتنعل لبس النعلين كذا فى شروح الهداية ومسح الرقبة قال عم مسح الرقبة
امان من الغل يوم القيامة وقال فى الخلاصة ومسح الرقبة الصحيح انه ادب فروع وفى الحجة التكلم فى حال التوضى مكروه وعند
الاغتسال اشد كراهة ويحترز عن وساوس الشيطان فى الوضوء وينبغى ان لا يترك شرائط الاحتياط ولا يغلو فيه
بل يقتصد وينبغى للمتوضى ان يحفظ عينه عن النظر الى المحرمات ولسانه عن الغيبة والنميمة فقد جاء فى الحديث انهن ينقضن
الوضوء كذا فى التاتارخانية وينبغى للذى يتوضأ ان يكون وضوءه مع التعظيم وليعلم انه يريد زيارة ربه عز وجل وان يتوب
عن جميع ذنوبه وان يبدأ بذكر الله تع واذا تمضمض واستنشق يغسل فاه من الكذب والغيبة كما غسله بالماء واذا
غسل وجهه يغسله من النظر الى الحرام وكذلك فى سائر الاعضاء فاذا فرغ من وضوئه يدعو الله ويسمى كذا قال الفقيه ابو
الليث رح فى تنبيه الغافلين واعلم ان المقصود من طهارة الثوب وهو القشر الخارج ثم طهارة البدن وهو القشر القريب
اليه طهارة القلب وهو اللب الباطن وطهارة القلب عن نجاسات الاخلاق الذميمة اهم الطهارات وللطهارة الظاهرة ايضا
تأثير فى اشراق انوارها على القلب فانك انى اسبغت الوضوء صادفت فى قلبك انشراحا وصفاء كنت لا تصادفه
من قبل فان كنت لا تصادف بعد اسباغ الوضوء شيئا من الصفاء فاعلم ان الدرن الذى عرض على قلبك من
كدورات شهوات الدنيا وشواغلها اقتضى كلال حس القلب فصار لا يحس باللطائف والاشياء الخفية اللطيفة ولم يبق
فى قوته الا ادراك الجليات ان بقى فاذهب واشتغل بجلاء قلبك وتصفيته فذلك اوجب عليك من كل ما انت فيه
كذا فى اربعين الامام الغزالى والمعانى اى العلل عبر عنها بالمعانى اقتداء بالنبى عم فى قوله لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى
معان ثلث واحترازا عن ذكر لفظ يستعمله الفلاسفة كثيرا الناقضة له اى للوضوء والنقض متى اضيف الى
الاجسام يراد به ابطال تأليفها ومتى اضيف الى غيرها يراد به اخراجه عما هو المطلوب منه كذا ذكر الامام القاضى ظهير
الدين والمطلوب ههنا من الوضوء استباحة الصلوة كذا فى الكفاية اى العلل المؤثرة فى اخراج الوضوء عما هو
المطلوب منه خروج شئ من احد السبيلين يعنى القبل والدبر والذكر لقوله تع او جاء احد منكم من الغائط وقيل
لرسول الله عم وما الحدث قال ما يخرج من السبيلين وكلمة ما عامة فيتناول المعتاد وغيره وقال مالك لا وضوء

لما يخرج

لما يخرج نادرا كالحصاة والدود كدم الاستحاضة سوى ريح الفرج والذكر لانها لا تنبعث عن محل النجاسة
حتى لو كانت مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها عن الدبر وخروج نجس بفتح الجيم عين النجاسة وبالكسر
ما لا يكون طاهرا والمراد ههنا الاول واحترز بالنجس عن الدمع واللبن والعرق ويستثنى منه عرق الحمار فانه نجس
فيكون ناقضا كذا فى القهستانى من البدن خروج النجس من بدن الانسان الحى ينقض الطهارة كيف ما كان
عندنا قيد بالخروج لان نفس النجاسة غير ناقضة ما لم توصف بالخروج والا لما حصلت الطهارة لشخص ما والمراد
بالبدن بدن الحى لانه لو خرجت من بدن الميت بعد غسله لا يوجب اعادة غسله بل يوجب غسل ذلك الموضع
على ما سيأتى ان سال بنفسه اى بقوة نفسه لا بالعصر الى ما يلحقه حكم التطهير اى يجب تطهيره فى الوضوء او الغسل
بالغسل او بالمسح عند عدم العذر الشرعى فلو سال الدم من الرأس الى قصبة الانف انتقض الوضوء بخلاف
البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر لان النجاسة هناك لم تصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وفى الانف
وصلت الى ذلك اذ الاستنشاق فرض فى الجنابة كذا فى العناية والقئ ملأ الفم بان كان بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف
ومشقة هذا حده الصحيح نص عليه فى الجامع الصغير وقيل ان يمنعه من الكلام وقيل ان يزيد على نصف الفم ولو كان
القئ طعاما او ماء او مرة بكسر الميم وتشديد الراء احد الاخلاط الاربعة ويقال لها فى العرف العام الصفراء وقد يذكر
هذا مقابلا للصفراء كما فى الكفاية فح يكون لكل منهما معنى مغايرا للاخر كقولهم ان المرة هى المادة المركبة من السوداء المحرقة
والصفراء قال الاتقانى الاخلاط اربعة الدم والمرة السوداء والمرة الصفراء والبلغم كذا فى البيانية وقال الش
للخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روى انه عن النبى عم انه قاء فلم يتوضأ ولنا قوله عم الوضوء من كل دم
سائل وقوله عم من قاء او رعف فى صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم ولان خروج النجاسة
مؤثر فى زوال الطهارة عن المخرج لاتصافه بضد الطهارة وهو التلوث بالنجاسة وعن سائر البدن باعتبار ان
الاتصاف بالحدث لا يقبل التجزى فان قيل شرط صحة القياس ان لا يغير حكم الاصل ولم يوجد اذ فى الاصل وهو الخارج
من السبيلين استوى القليل والكثير وفى الفرع وهو الخارج من غير السبيلين لا فالجواب ان مناط الحكم فى الاصل
والفرع هو الخروج والخروج انما يتحقق بالانتقال عن موضع النجاسة وهو فى الاصل يحصل بمجرد الظهور لان ذلك الموضع
ليس موضع النجاسة فاذا ظهر علم انها انتقلت الى موضع آخر وفى الفرع لا يتحقق الخروج الا بالسيلان لان تحت
كل جلدة رطوبة فاذا زالت كانت بادية لا خارجة كالبيت اذا انهدم كان ما فيه لكن ظاهرا لا منتقلا عن موضعه
وقال زفر قليل القئ وكثيره سواء وكذا لا يشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولاطلاق قوله عم القلس حدث
والقلس ما خرج من الفم ملاء الفم او دونه ولنا قوله عم ليس فى القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون
سائلا وقول على رض حين عد الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم والدسعة دفعة من القئ والاصل فى الدليلين
المتعارضين ان يعمل بهما ما امكن وقد امكن ههنا فيحمل ما رواه الش على القليل وما رواه زفر على الكثير
وذلك لان القئ ملأ الفم من كثرة الاكل ورسول الله عم كان بمعزل عن ذلك كذا فى شروح الهداية لا اى لا ينقض
الوضوء اذا كان القئ بلغما صرفا لا يشوبه طعام مطلقا اى سواء كان قليلا او كثيرا وسواء نزل من الرأس
او صعد من الجوف عند ابى حنيفة رح ومحمد رح خلافا لابى يوسف رح فى الصاعد من الجوف لانه نجس بالمجاورة
وكان الطحاوى يميل الى قول ابى يوسف حتى كان يكره للامام ان يأخذ البلغم بطرف رداءه ويصلى معه
كذا فى الفوائد الظهيرية وفى المبسوط ابو يوسف يقول البلغم احدى الطبايع الاربع فكان نجسا كالمرة

والصفراء وقالا البلغم بزاق والبزاق طاهر وهذا لان الرطوبة فى اعلى الحلق ترق فتكون بزاقا وفى اسفله
تثخن فيكون بلغما وبهذا تبين ان خروجه ليس من المعدة بل من اسفل الحلق وهو ليس بموضع النجاسة
والبلغم وهو النخامة قال عم لعمار رضه ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذى فى ركوتك الا سواء كذا فى الكفاية
وايضا البلغم لزج لا تتخلله النجاسة وما يتصل به قليل والقليل فى القئ غير ناقض ولم يذكرا ما اذا اختلط البلغم
بالطعام قالوا يعتبر فيه الغلبة فان كان الطعام غالبا نقض كالدم والا فلا ويشترط فى الدم المايع والقيح
وهو المرة التى لا يخالطها دم كذا فى مختار الصحاح مساواة البزاق بضم الباء الموحدة وفتح الزاء المعجمة المخففة الماء الحادث
فى الفم فلو بزق الرجل وفيه دم فان كان الدم غالبا نقض الوضوء وان كانا سواء فكذلك استحسانا ولو عض
شيئا فراى عليه دما فى اسنانه لا ينقض الوضوء وكذا الخلال لانه ليس بسائل كذا فى قاضيخان لا اى لا يشترط الملا
خلافا لمحمد رحه فلو قاء دما فاما ان يكون منجمدا وهو العلق او مايعا فان كان الاول يعتبر فيه ملاء الفم لانه سوداء محترقة
وهى تخرج من المعدة والخارج منها حدث اذا كان ملأ الفم وان كان الثانى فكذلك عند محمد اعتبارا بسائر
انواعه وهى خمسة الطعام والماء والمرة والصفراء والسوداء ذكره الامام المحبوبى وعندهما ان سال بقوة نفسه
لا بقوة البزاق نقض وان قل لان المعدة ليست محلا للدم فيكون من قرحة فى الجوف ظاهرا فيعتبر بالخارج من القرحة
الظاهرة والمعتبر هناك السيلان فكذلك ههنا كذا فى العناية وذكر فى الاصل بزق فخرج من سنه دم فالحكم للغالب
وان استويا احب الى ان يتوضا اخذا بالثقة ذكره التمرتاشى كما فى الكفاية وهو اى محمد يعتبر فى القئ متفرقا
اتحاد السبب وهو الغثيان يجمع ما قاء قليلا قليلا وتفسير الاتحاد فى الغثيان ان يقئ ثانيا قبل سكون
النفس عن الغثيان الاول فان سكنت ثم قاء فهو حدث جديد لان الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب من الصحة
والفساد فيتحد باتحاده الا يرى انه اذا جرح ان جراحات وقعت منها قبل تخلل البرء يتحد الموجب وان تخلل
البرء يختلف الموجب وكذا لو مرض العبد فى يد البايع فباعه فمرض فى يد المشترى ان كان هذا المرض بالسبب الذى
فى يد البايع يتمكن من الرد والا فلا وكذا البول فى الفراش والسرقة والاباق وذكر فى الكافى والاصح قول محمد لان الاصل
اضافة الاحكام الى الاسباب وانما ترك فى بعض الصور للضرورة كما فى سجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لا يبقى
التداخل لان كل تلاوة سبب وفى الاقارير اعتبر المجلس للعرف وفى الايجاب والقبول لدفع الضرر وابو يوسف
يعتبر اتحاد المجلس لان لاتحاده اثرا فى جمع المتفرقات ولهذا يتحد الاقوال المتفرقة فى النكاح والبيع وسائر العقود
باتحاد المجلس وكذلك التلاوات المتعددة لاية السجدة تتعدد بتعدد المجلس وتتحد باتحاده كذا فى الكفاية وما ليس
من ذلك الخارج حدثا فانه ليس بنجس يروى ذلك عن ابى يوسف وهو الصحيح لانه ليس بنجس حكما حيث لم
ينتقض به الطهارة كذا فى الهداية واحترز بقوله هو الصحيح عن قول محمد فانه نجس عنده واختاره بعض المشايخ
احتياطا وفائدته تظهر فيما اذا اخذه بقطنة فالقاه فى الماء لا ينجس الماء عند ابى يوسف خلافا لمحمد رحه وقول
ابى يوسف ارفق خصوصا فى حق ارباب القروح كذا فى العناية واذا امتخط الرجل فى ثوب وراى فيه اثر
الدم لا ينجس لان كل ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا كذا فى قاضيخان والجنون وان قل لعدم مبالاته وتمييزه بين الحدث
وغيره والسكر فانه حالة حاجزة لنور العقل وحده عند بعض المشايخ ان لا يفرق الرجل من المرأة وهو اختيار
الصدر الشهيد والصحيح ما نقل عن الامام الحلوانى ان يدخل فى بعض مشيته تحرك كما فى المضمرات كذا فى
القهستانى والاغماء الفرق بين الجنون ان العقل فى الاغماء مغلوب وفى الجنون مسلوب ولهذا جاز

بينه

الاغماء

الاغماء على الانبياء دون الجنون لان الاغماء مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى بل وسببه امتلاء بطون الدماغ
من بلغم غليظ ثم كل واحد من الاغماء والجنون فوق النوم مضطجعا فى الاسترخاء لان النائم يتنبه بالتنبيه
دونهما والاغماء حدث فى الاحوال كلها لوجود الاسترخاء وهو القياس فى النوم لزوال المقعد بوجود اصل
الاسترخاء ولكن تركناه فى النوم بقوله عم لا وضوء على من نام قائما والاغماء فوقه فلا يقاس عليه كذا فى العناية
وقهقهة بالغ عمدا كان او سهوا نائما كان او يقظانا وبه اخذت عامة المتاخرين احتياطا وحدها ان يسمعها
نفسه وجيرانه ثم الفرق بينها وبين الضحك والتبسم ان الضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه وهو يفسد الصلوة
دون الوضوء والتبسم ما لا يكون مسموعا له ولا لجيرانه فهو لا يفسد شيئا منهما فى كل صلوة ذات ركوع وسجود يعنى
فى اصلها سواء ركع وسجد او اومى لعذر والقياس ان لا تنقض وهو قول الشافعى لانه ليس بخارج ولهذا لم يكن
حدثا فى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة ولنا قوله عم الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
ورد فى صلوة مطلقة اى كاملة فيقتصر عليها واما قهقهة النائم فى الصلوة فقد ذكر فخر الاسلام فى العوارض والصحيح انه
لا يكون حدثا ولا يفسد صلوته لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها فى موضع المناجات وسقط ذلك بالنوم ولا تبطل
الصلوة لان النوم يبطل حكم الكلام وذكر فى المحيط القهقهة من النائم فى الصلوة لا تنقض الوضوء وفيه ايضا
المغتسل من جنابة قهقه فى صلوته بطلت صلوته دون طهارته فلان يصلى من غير وضوء وقيل بطلت طهارة
الاعضاء وفى قهقهة الساهى والبانى فى الطريق بعد الوضوء روايتان كذا فى الكفاية ومباشرة فاحشة وهو
تماس احد الفرجين منهما الاخر متجردين مع الانتشار بلا التقاء الختانين كما فى المبسوط والمصفى ومنهم من لم يشترط
مس الفرجين بل التجرد والانتشار كما فى الحقايق وتنقض طهارتهما وان لم ينتشر آلته ولا يكون المباشرة بين
الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كما فى المنية خلافا لمحمد فانه عنده غير ناقض وهو حسن كما فى النظم وغيره وهو
القياس والاول الاستحسان كما فى المحيط وهو الصحيح كما فى التحفة ومروى عن اصحابنا انها غير ناقضة بلا ظهور شئ
وهو الصحيح كما فى الحقايق كذا فى القهستانى لان التيقن بعدم الخروج حاصل فلا ينقض ولهما ان هذه
المباشرة سبب غالب لخروج المذى فيقام مقام المسبب والتيقن بعدم الخروج غير مسلم لانها حالة ذهول
وربما خرج قليلا ونوم وهو حالة تعرض الحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة
المتصاعدة بحيث يقف الحواس الظاهرة من الاحساس راسا كذا فى انوار التنزيل مضطجع الاضطجاع
ان يضع النائم جنبه على الارض فى المبسوط اما نوم المضطجع فناقض للوضوء وفيه طريقان احدهما
ان عينه حدث بالسنة المروية فيه لان كونه طاهرا ثابت بيقين ولا يزول اليقين الا بيقين مثله
فخروج شئ منه ليس بيقين فعرفنا انه حدث والثانى ان الحدث مما لا يخلو عنه النائم عادة فان نوم المضطجع
يستحكم فيسترخى به مفاصله على الكمال اليه اشار عم بقوله العينان وكاء الست فاذا نامت العينان استطلق
الوكاء وما هو ثابت عادة كالمتيقن به وكان ابو موسى الاشعرى رضه يقول لا ينتقض الوضوء بالنوم مضطجعا
حتى يعلم بخروج شئ منه وكان اذا نام اجلس عنده من يحفظه فاذا انتبه ساله فان اخبره بظهور شئ منه
اعاد الوضوء وفى الاسرار قال علماؤنا النوم لا يكون حدثا فى حال من احوال الصلوة وكذلك قاعدا خارج
الصلوة الا ان يكون متوركا لان التورك جلسة تكشف عن مخرج الحدث غير ان اليقظان يمنعه فلما نام
وزال قوة منعه والمسكة كانت زائلة بالجلسة تحقق الاستطلاق وفى الذخيرة النوم مضطجعا انما يكون

حدثا اذا كان الاضطجاع على غيره اما اذا كان الاضطجاع على نفسه لا يكون حدثا حتى ان من نام واضعا اليته على
عقبيه وصار شبه المنكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينقض وضوءه كذا فى الكفاية او نوم متكئا اى على احد
وركيه كذا فى شروح الهداية اى معتمد على مرفقه كذا فسره المص فى شرح المنية ولو نام متربعا لا ينقض الوضوء
وكذا لو نام متوركا وهو ان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليته بالارض كذا فى الخلاصة وغاية البيان او نوم
مستندا الى ما جدارا وحائط بحيث لو ازيل ذلك الجدار ونحوه لسقط فى الكافى ولو نام مستندا الى شئ لو ازيل
لسقط لا ينقض فى ظاهر المذهب وعن الطحاوى انه ينقض كذا فى الكفاية لا اى لا ينقض الوضوء نوم قاعد فان
نام قاعدا فسقط على الارض عن ابى حنيفة انه ان انتبه قبل ان يصيب الارض او عند اصابة الارض بلا فصل لم ينقض
وضوءه وعن ابى يوسف انه ينتقض وعن محمد انه ان انتبه قبل ان يزايل مقعده الارض لم ينتقض وضوءه وان
زايل مقعده الارض قبل ان ينتبه انتقض وضوءه والفتوى على رواية ابى حنيفة رح قال شمس الائمة الحلوانى ظاهر
المذهب عن ابى حنيفة كما روى عن محمد قيل هو المعتمد وسواء سقط او لم يسقط كذا فى الخلاصة او نوم قائم وراكع
او ساجد فاذا نام على هيئة السجود او قائما او راكعا خارج الصلوة ففيه اختلاف المشايخ وذكر ابن شجاع انه لا يكون
حدثا فى هذه الاحوال فى الصلوة فاما خارج الصلوة يكون حدثا فى [illegible] ظاهر الرواية لا فرق بينهما الا [illegible]
وعن على بن موسى القمى انه قال لا اعرف فى هذه المسئلة رواية منصوصة عن اصحابنا المتقدمين ولكن على قياس
مذهبهم ينبغى ان يقال اذا نام ساجدا على الصفة التى هى سنة السجود بان كان رافعا بطنه عن الارض مجافيا
لمرفقيه عن جنبيه لا يكون حدثا ولو نام قاعدا ووضع اليتيه على عقبيه وصار شبه المنكب على وجهه قال ابو يوسف
عليه الوضوء كذا فى المبسوطين كذا فى الكفاية ولا خروج دودة من جرح او لحم سقط منه الدودة التى تنشأ فى البطن
اذا خرجت من الدبر نقضت الوضوء والتى تنشأ فى الجرح اذا خرجت منه او لحم سقطت منه لم ينقض لان نفس
الدودة ليست بنجس فى هذا لو غلت جازت الصلوة معها فلم يبق الا ما عليها وذلك قليل وهو حدث فى السبيلين
دون غيرهما فاشبه الخارج من الجرح الجشاء فى عدم النقض والخارج من الدبر الفساء فى نقض الوضوء به كذا
فى العناية فان قشرت نفطة فسال منها ماء او صديد او غيره ان سال عن رأس الجرح نقض وان لم يسل لا ينقض
وقال زفر ينقض فى الوجهين وهى مسئلة الخارج من غير السبيلين فى هذه الجملة تخالف لان الدم ينضج فيصير قيحا ثم يزداد
نضجا فيصير صديدا ثم يصير ماء هذا اذا قشرها فخرج بنفسه اما اذا عصرها فخرج بعصره لا ينقض لانه مخرج وليس بخارج كذا
فى الهداية وانما اعاد هذه المسئلة وان كانت تعلم مما تقدم ليعلم الفرق بين الخارج والمخرج وليعلم ان حكم الماء حكم غير
لان حكم الماء لم يذكر من قبل فربما كان يتوهم ان الماء ليس كغيره وقوله وهذه الجملة يعنى قوله ماء او صديدا وغيرهما وقوله
هذا اى الذى ذكر انه اذا سال نقض انما هو اذا قشرها فخرج بنفسه اما اذا عصرها فخرج بعصره فلو لم يعصر لم يخرج لا ينقض
لانه مخرج وليس بخارج وهذا اختار بعض المشايخ اختاره صاحب الهداية وقال غيره ينقض قال بعض الشارحين وهذا
هو المختار عندى لان الخروج لازم الاخراج ولا بد من وجود اللازم عند وجود الملزوم وفيه نظر لان الاخراج ليس بمنقوض
عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدى ولا معتبر به كذا فى العناية ولا مس ذكر وفرج بباطن الكف وامرأة
اى لا ينقض وضوء المرأة مسها بشرة الرجل بشهوة او غيرها وكون من غير محرم اما الاول فلما روى انه سئل عنه عم
عمن مس الفرج اينتوضأ فقال عم لا واما الثانى فلما روت عائشة رضها ان النبى عم كان يقبل بعض نسائه ثم
يخرج الى الصلوة وقال الشافعى ينتقض لان مسها سبب لخروج المذى فيدار الحكم عليه ولقوله عم من مس ذكره

فليتوضأ

فليتوضأ والمراد بهذا الوضوء عندنا غسل اليد ثم الاختلاف فى وضوء الماس واما وضوء الممسوس فانه لا ينتقض
اتفاقا وكذا مس الشعر والظفر والسن لا ينقض [illegible] اتفاقا وكذا المراد المس بباطن الكف كما اشرنا اليه فلو مس بظاهره
او بالاصبع لا ينتقض اتفاقا وفرض الغسل عقب الوضوء بالغسل لان الحاجة الى الوضوء اكثر ولان محل الوضوء
جزء البدن ومحل الغسل كله والجزء قبل الكل او اقتداء بكتاب الله تع فانه وقع على هذا الترتيب والغسل اسم من
الاغتسال وهو غسل جميع الجسد ولهذا يسمى بالطهارة الكبرى والوضوء بالطهارة الصغرى وفى قوله غسل الفم والانف
اشارة الى ان الفرض اطلق ههنا على المجتهد وقال الشافعى هما سنتان فيه لقوله عم عشرة من الفطرة اى السنة
وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا كانا سنتين فى الوضوء ولنا قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا اى اغسلوا
ابدانكم على وجه المبالغة وهو امر بتطهير جميع البدن الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج من الارادة كداخل العينين
لما فى غسلهما من الضرر والاذى ولهذا اسقط غسلهما عن حقيقة النجاسة بان تكحل عينيه بالكحل النجس والمضمضة والاستنشاق
لا تعذر فيهما ولهذا افترض غسل الفم والانف عن النجاسة الحقيقية فيفترض فى الجنابة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام
بخلاف الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه لا جميع البدن والمواجهة فى محل المضمضة والاستنشاق معدومة وما
روى محمول على الوضوء بدليل قوله عم انهما فرضان فى الجنابة وسنتان فى الوضوء كذا فى شروح الهداية وساير
البدن اى وغسل باقى البدن وكغسل الرأس والعنق واليد والرجل بالتبعية داخلة فى الحكم وان كانت خارجة لغة
فان البدن من المنكب الى الالية كما فى المغرب والمقاييس وغيرهما واليه اشير عن محمد فى المحيط والذخيرة كذا فى
القهستانى لا دلكه قال فى الاصل ما لدلك فى الاغتسال ليس بشرط عندنا خلافا لمالك وفى المنتقى قال ابو يوسف فى
الامالى الدلك فى الغسل شرط وفى الجوامع عن ابى يوسف يدلك فى اليوم البارد كذا فى التاتارخانية قيل لا يفرض دلكه
ولا ادخال الماء تحت جلدة الاقلف علم انه يجب ايصال الماء الى داخل السرة وثقب القرط وعلى المرأة غسل الفرج الخارج
لعدم الحرج وكذا الاقلف يجب ايصال الماء الى القلفة وقال بعضهم لا يجب وليس بصحيح اذ لا حرج فيه صرح بهذا كله فى البدايع
كذا فى ايضاح ابن كمال وكذا يجب غسل الشارب والحاجب وجميع اللحية اى يجب ايصال الماء الى اثناء اللحية كما يجب ايصاله
الى اصولها اذ لا حرج فيه كذا فى المحيط وسنته اى الغسل غسل يديه الى الرسغ ثلاثا وغسل فرجه بان يفيض الماء بيده
اليمنى عليه فيغسله باليسرى حتى ينقيه والفرج قبل الرجل والمرأة وقد يطلق على الدبر ايضا قاله المطرزى وغسل نجاسة ان
كانت يعنى يبدأ بازالة نجاسة حقيقية كالمنى الرطب ان وجدت على بدنه والا فنفس الغسل التهاما من الفروض ولذا قال
فى الجلابى وانما يبدأ بالتها ابتداء لئلا تزداد باصابة الماء ثم الوضوء كما للصلوة فيمسح رأسه وروى الحسن عن ابى حنيفة
ان الجنب يتوضأ ولا يمسح رأسه لانه لا فائدة فى المسح لوجود اسالة الماء من بعد وذلك يعدم معنى المسح والصحيح ظاهر
الرواية لما روى انه عم توضأ وضوءه للصلوة الا رجليه والوضوء يشمل الغسل والمسح كذا فى الكفاية الا رجليه ان كان
فى مستنقع الماء وان لم يكن فيه كما اذا كان على لوح او حجر يقدم الغسل وقيل يقدم مطلقا والاول اصح وتثليث الغسل
المستوعب فيبدأ بمنكبه الايمن ثم بالايسر ثم بالرأس وسائر الجسد كذلك وقيل بالرأس والاول اصح كذا فى الزاهدى
واعلم ان نقل البلل من عضو الى عضو عند ارسال الماء يجوز فى الغسل لا فى الوضوء ويجوز نقله من عضو ليده فى
كليهما كذا فى الخزانة ثم غسل الرجلين لكن لا فى مكانه اى الغسل بل فى مكان آخر ظاهره ان كان الغسل فى مستنقع
الماء بفتح القاف اى مجتمع الماء المستعمل هكذا حكت ميمونة رضها اغتسال رسول الله عم فلو انغمس فى الماء
الجارى لجاز عن الغسل لكنه ترك السنة ولو مكث فيه ساعة فاسبغ الوضوء والغسل لاكمل السنة كذا فى الزاهدى

فلو مكث

وليس على المرأة نقض ضفيرتها بفتح الضاد وكسر الفاء وسكون الياء مثل العقيصة وزنا ومعنى وهى الشعر المفتول
ولا بلها ان بل اصلها لقوله عم لام سلمة رضها يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك وعن ابى حنيفة انها تبل ذوائبها
ثلاثا لقوله عم الا فبلوا الشعر والصحيح الاول لانها تحتاج الى النقض والضفر وفيه حرج بخلاف اللحية فانه لا حرج فى ايصال
الماء الى اثنائها فلو كانت المرأة ان لم تحرج فى ايصال الماء الى اثناء الشعر بان كانت منقوضة الشعر يفترض عليها
ايصال الماء كذا فى الكفاية وفى تخصيص المرأة اشارة الى ان حكم الرجل بخلافها قال فى المبسوط الرجل اذا ضفر شعره
كما يفعله العلويون والاتراك هل يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر ظاهر الحديث يدل على انه لا يجب وذكر الصدر
الشهيد انه يجب كذا فى العناية ولو اغتسل رجل ونسى المضمضة لكنه شرب الماء ان شرب على وجه السنة لا يخرج عن
الجنابة وان شرب على غير وجه السنة يخرج وفى واقعات الناطفى لا يخرج عنها مطلقا ما لم يمجه والشرب على وجه السنة
ان يمصه مصا قال عم مصوا الماء مصا ولا تعبوه فان العباب تورث الكباد وهو وجع الكبد وهو احوط كذا فى
الخلاصة وفرض اى الغسل لانزال منى اى وقت خروجه من القبل كما قال البيهقى وانما آثره على الخروج تبركا بعبارة
محمد فى المبسوط والمنى بكسر النون وتشديد الياء وقد تسكن تخفيفا ما يخلق منه حيوان كما فى المفردات والمجمل وغيرهما
وفى النظم ان الحبل لا يكون الا من الامنين كما فى الصحاح ولفظ الانزال مشير الى ان امرأة لو احتلمت بلا خروج
المنى الى الفرج الخارج لم يجب الغسل وهذا ظاهر الرواية وعليه الفتوى كما فى الزاهدى قال الجمهور سبب الغسل ارادة الصلوة
الا ان الغسل مستحب عقيب الجنابة والا فربما تعفن البدن فتتأذى به الملائكة كما فى الشفاء كذا فى القهستانى
ذى دفق اى سيلان بسرعة وذى شهوة اى لذة فلو حمل شيئا او ضرب على ظهره فخرج بلا شهوة لم يغتسل عند
العامة خلافا للشافعى وعيسى بن ابان فان عنده يغتسل بخروجه على كل حال كذا فى المحيط فلو كوصل فى نوم وعند الشافعى
خروج المنى كيف ما كان يوجب الغسل لقوله عم الماء من الماء اى الغسل من المنى ولنا ان الامر بالتطهير يتناول
الجنب والجنابة فى اللغة حالة تحصل عند خروج المنى على وجه الدفق والشهوة والحديث محمول على الخروج بشهوة لان
قوله عم الماء من الماء عام لا يمكن اجراؤه على العموم لانه يتناول المذى والودى والمنى عن غير شهوة فيراد اخص
الخصوص والمنى عن شهوة مراد بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا ثم المعتبر عند ابى حنيفة ومحمد وجود الشهوة عند انفصاله
اى المنى عن الظهر والترائب لا عند خروجه خلافا لابى يوسف فانه قاس الخروج بالمزايلة بجامع تعلق الغسل بهما ولهما
ما ذكرنا ان الشهوة مدخلا فى وجوب الغسل وقد وجدت فى حالة وهو الانفصال دون الاخرى وهو الخروج فبالنظر
الى الاولى يجب وبالنظر الى الثانية لا يجب والباب باب العبادة فنوجبه احتياطا وقد قال عم اذا التقى الختانان وغابت
الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ثم فائدة الخلاف تظهر فيمن استمتع بالكف فاما انفصل المنى عن مكانه
عن شهوة امسك ذكره حتى سكنت ثم سال او احتلم فامسك ذكره حتى سكنت شهوته فسال منه منى او نظر الى
امرأته بشهوة فزال المنى عن مكانه عن شهوة فامسك ذكره حتى سكنت شهوته ثم سال بعد ذلك او اغتسل
قبل ان يبول ثم سال منه بقية المنى يجب الغسل عندهما خلافا له ولو بال المجامع ثم اغتسل ونام فخرج منى لا يجب
اجماعا كذا فى الكفاية وفرض لرؤية مستيقظ لم يتذكر الاحتلام قوله بلا مفعول لرؤية اى شيئا يتيقن انه منى
ولو للوصل مذيا اى ولو ظهر ما راى فى صورة المذى وهو بسكون الذال المعجمة وقيل بالتشديد ماء رقيق ابيض يخرج
عند ملاعبة الرجل اهله وفيه اشارة الى ان رؤية المفيق والصاحى بعد الاغماء والسكر غير موجب للغسل لكن
رؤيتهما المنى موجبة كذا فى الخلاصة خلافا له اى لابى يوسف فانه يقول لا يجب عليه حتى يتذكر الاحتلام لان

الاصل

الاصل براءة الذمة فلا يجب الا بيقين وهو القياس ولهما اخذا بالاحتياط لان النائم غافل والمنى قد يرق بحرارة البدن
او بهواء اصابه فيصير مثل المذى فيجب عليه احتياطا ولايلاج اى لادخال حشفة او قدرها اذا كان مقطوع الرأس
والحشفة بالحاء المهملة رأس الذكر الى الختان وهو موضع القطع من قبل الرجل والمرأة فى قبل لان التقاء الختانين
سبب للانزال ونفس الانزال تغيب عن بصر المنزل وقد يخفى الانزال لقلة المنى فيقام الالتقاء مقام الانزال كما فى
السفر مع المشقة والالتقاء مجاز للايلاج لانه سببه او دبر لكمال السببية حتى ان بعض الفسقة يرجحون قضاء
الشهوة فى الدبر على قضاء الشهوة فى القبل لما يدعون فيه من اللين والحرارة والضيق وعن هذا ذهب بعضهم الى ان
محاذاة الامرد فى الصلوة تفسد صلوة غيره كالمرأة ويجب الغسل على المفعول به احتياطا اما عند ابى يوسف ومحمد فلانهما
يوجبان الحد الذى الاحتياط فى تركه فلان يوجبا الغسل الذى الاحتياط فى وجوبه اولى واما عند ابى حنيفة رح
فلانه يحتاط فى الحد فيتركه ويحتاط فى الغسل فيوجبه كذا فى العناية من آدمى حى وان للوصل لم ينزل على الفاعل
والمفعول به لما بينا ولانقطاع حيض لقوله تع حتى يطهرن بالتشديد وجه التمسك به على وجوب الاغتسال
اما بالنسبة الى القربان فلانه تعالى غى حرمة القربان الذى كان حلالا الى الاغتسال فينبغى ان ينتهى الحرمة به
ويكون مأمورا به والا كانت حرمة مؤبدة وفى ذلك نقض لما شرعه بقوله تع فاذا تطهرن فأتوهن من حيث
امركم الله ولقوله تع فأتوا حرثكم انى شئتم واما بالنسبة الى الصلوة فلان الاغتسال لما صار شرط الحل
القربان بهذه الآية مع ان الطهارة ليست شرطا لحل القربان عما سوى الحيض والنفاس فى صورة من
الصور فلان يشترط الاغتسال لحل الصلوة والحال انها شرط تطهير جميع النجاسات الحقيقية والحكمية دائما اولى
كذا فى العناية ثم الانقطاع محمول على انقطاع العادة والثلاثة الى التسعة وقد بقى من آخر الوقت مقدار
ما يتمكن على الاغتسال والتحريمة لان بدون ذلك لم يعتبر الانقطاع وهذا فى حق المسلمة واما فى حق الكتابية
فالمعتبر نفس الانقطاع كما على انقطاع العشرة فى حق الكل كذا فى مبسوط شيخ الاسلام ولانقطاع نفاس كالحيض
فيما فصلنا ولو ولدت ولم تر دما لم يجب الغسل كما قال ابو يوسف وبه اخذ بعض المشايخ ووجب عند ابى حنيفة
وبه اخذ اكثرهم ووجب الوضوء اتفاقا كذا فى المحيط فاعلم ان اسباب الغسل ثلاثة الجنابة والحيض والنفاس
وفى الزاهدى هذا كله اذا كان من اهل وجوب الصلوة عليه اما اذا لم يكن كالمجنون والكافر ونحوهما فلا
غسل عليه وفى الكافى سبب وجوب الغسل ارادة الصلوة او ارادة ما لا يحل مع الجنابة والانزال والالتقاء شرط
كذا فى التاتارخانية لا اى لا يفرض الغسل لمذى متيقن او ودى بسكون الدال المهملة وقيل بالتشديد ماء
غليظ يعقب البول بل فيهما الوضوء فقط فان قيل ما معنى قول محمد فى الكتاب فى الودى الوضوء ولا يتصور
انتقاض الطهارة بالودى لانه انما يخرج على اثر البول وقد وجب الوضوء قلنا انما ذكره ليتبين ان الواجب
به انتقاض الطهارة لا الاغتسال او يتصور انتقاض الطهارة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام او نقول الوضوء
بالبول لا ينافى وجوبه بالودى بل يجب به ايضا حتى اذا حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ
فانه يحنث فى يمينه فعلم ان كل واحد موجب للوضوء الا انه يكتفى بالوضوء مرة عن الكل وروى ان خلف بن
ايوب كتب الى محمد بن الحسن يسأله عمن رعف انفه ثم بال ان الوضوء يكون من الثانى او من الاول فكتب
اليه ان الوضوء يكون منهما وهكذا روى عن ابى حنيفة فى غير رواية الاصول او نقول فائدته تظهر فى حق
سلسل البول فانه اذا توضأ للبول ثم اودى حال بقاء الوقت ينتقض طهارته بالودى كذا فى الكفاية

واحتلام بلا رؤية بلل وان تذكر اللذة اجماعا لانه تفكر في النوم كما في اليقظة بلا انزال وكذا المرأة في الاصح وقيل لو احتلمت
المرأة ولم يخرج منها مني ان وجدت لذة الانزال فعليها الغسل لان ماءها ينزل من صدرها الى رحمها بخلاف الرجل
حيث يشترط الظهور في حق الغسل كذا في الدرر نقلا عن الزيلعي وايلاج في بهيمة او في ميتة بلا انزال لان السببية
ناقصة وكذا فيما دون الفرج وهو التفخيذ والتبطين فانه لا يجب فيه الغسل ايضا لنقصان السببية اذا لم ينزل
كذا في العناية وفي وجوب الغسل بادخال الاصبع في القبل والدبر اختلاف والاولى ان يجب في القبل
اذا الاستمتاع لغلبة الشهوة والشهوة فيهن غالبة فيقام السبب مقام المسبب وهو الانزال دون الدبر لعدمها
وكذا في ادخال ذكر غير الآدمي وما يصنع من خشب ونحوه خلاف كذا قال المصنف في شرح المنية ولو ان امرأة قالت
جامعني جني في النوم مرارا واجد في نفسي ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها ولو اتى رجل امرأته وهي بكر
لا غسل عليه ما لم ينزل وفي الاصل المراهق لا يجب عليه الغسل لكن يمنع من الصلوة حتى يغتسل وكذا لو اراد الصلوة
بدون الوضوء وكذا المراهقة وكذا الكافر اذا اجنب ثم اسلم واراد الصلوة وقراءة القرآن يمنع حتى يغتسل كذا في الخلاصة
وسن اي الغسل للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة وقيل هذه الاربعة مستحبة وسمى محمد الغسل في يوم الجمعة حسنا
في الاصل وقال مالك هو واجب لقوله عم من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله عم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن
اغتسل فهو افضل وبهذا يحمل ما رواه على الاستحباب او على النسخ ثم هذا الغسل للصلوة عند ابي يوسف وهو الصحيح
لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها وفيه خلاف الحسن كذا في الهداية وفائدة الخلاف فيما اذا اغتسل
يوم الجمعة ثم احدث فتوضأ وصلى الجمعة عند ابي يوسف لا يكون مقيما للسنة وعند الحسن يكون مقيما لها وفي مبسوط شيخ
الاسلام اذا اغتسل من الجنابة قبل طلوع الفجر ولم يحدث حتى صلى الجمعة بذلك الاغتسال فان على قول محمد ينال فضل
الاغتسال وعلى قول ابي يوسف لا ينال ذكر محمد امكان الحسن بن زياد كذا في الكفاية والعيدان بمنزلة الجمعة لان
فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتأذي بالرائحة واما في عرفة والاحرام فسنبينه في كتاب الحج ان شاء الله تعالى ووجب
اي الغسل للميت على الاحياء وجوب كفاية فلو غسله واحد منهم سقط عنهم والا اثموا وهل يشترط في غسله النية قال
ابن الهمام في شرح الهداية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته لانا امرنا بالغسل ولم تفض
حقه بعد كذا في النهاية والاشباه وشرح المصنف للمنية واعلم ان غسالة الميت من الماء الاول والثاني والثالث فاسد
وما يصيب ثوب الغاسل من ذلك مما لا يمكن الاحتراز عنه يكون عفوا والثوب الذي يمسح به الميت طاهر اعتبارا
بثوب الحي والمحدث اذا استنجى فاصاب الماء ذيله وكمه ان اصابه الماء الاول او الثاني او الثالث يتنجس نجاسة
غليظة وان اصابه الماء الرابع يتنجس بنجاسة الماء المستعمل كذا في قاضيخان وعلى من اسلم جنبا والا اي وان
لم يسلم جنبا بل طاهرا ندب فالكافر اذا اسلم يستحب له ان يغتسل به امر رسول الله عم من جاءه يريد الاسلام
وهذا اذا لم يكن جنبا فان كان اجنب ولم يغتسل حتى اسلم فقد قال بعض مشايخنا لا يلزمه الاغتسال لان
الكفار لا يخاطبون بالشرايع والاصح انه يلزمه لان بقاء صفة الجنابة بعد اسلامه كبقاء صفة الحدث في وجوب
الوضوء كذا في مبسوط شيخ الاسلام ولا يجوز للمحدث بالنوعين مس مصحف الا بغلافه لقوله عم لا يمس القرآن
الا طاهر المنفصل المتجافي عنه لا المتصل كالجلد المشرز هو الصحيح قال صاحب التحفة اختلف المشايخ في
الغلاف فقال بعضهم هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة وهو الصحيح لان
الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والخريطة ليست بتبع لاحدهما كذا في العناية وقال في القنية يجوز للمحدث

الذي يقراء من المصحف تقليب الاوراق بقلم او سكين وفي التحفة المكروه مس المكتوب لا مواضع البياض كذا في التشريح
وغيره كالخزانة هكذا ذكر في شرح الشرعة ويكره مسه بالكم والذيل وهو الصحيح لانه تابع له بخلاف كتب الشرعية اي كتب
الحديث والفقه حيث يرخص لاهلها في مسها لان فيه ضرورة كذا في الهداية وفيه اشارة الى ان مسها بلا طهارة مكروه
ثم لما ثبت حكم الحدث والجنابة في اليد لم يجز مس المصحف باليد فيهما جميعا ولم يثبت حكم الحدث في الفم حيث لم يجب
غسله وثبت حكم الجنابة فيه حيث وجب غسله جاز قراءة القرآن للمحدث دون الجنب قال فخر الاسلام في شرح الجامع
الصغير فان غسل الجنب فمه ليقرأ او يده ليمس او غسل المحدث يده ليمس لم يطلق القراءة ولا المس للجنب ولا للمحدث
وهذا هو الصحيح لان ذلك لا يتجزى وجودا ولا زوالا وقال في المحيط قال بعض مشايخنا يكره للحائض مس المصحف بالكم وعامتهم
على انه لا يكره ولا بأس بان يدفع الطاهر دون المصحف الى الصبيان المحدثين لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يمنع عنهم
المصحف وفيه تضييع حفظ القرآن او يؤمروا بالتطهير وفيه حرج عليهم لانهم لم يتكلفوا بذلك وان امروا به تخلقا واعتيادا
فيجوز الدفع ولا يكره وهذا هو الصحيح وروي عن بعض مشايخنا ان دفع المصحف واللوح الذي كتب فيه القرآن اليهم
مكروه بناء على ان الدافع مكلف بعدم الدفع كما كلف الاولياء بان لا يسقيه الخمر وان لا يلبس الذكور من الصبيان
الحرير والجواب ان حكم مس المصحف اخف من شرب الخمر ولبس الحرير مع التعلق بالامر الديني وهو حفظ القرآن
واختلفوا في مس المصحف بما عدا اعضاء الطهارة وبما غسل من الاعضاء قبل اكمال الوضوء والمنع اصح في الفوائد
الظهيرية النظر الى المصحف لا يكره للجنب والحائض لان الجنابة لا تحل العين الا ترى انه لا يفترض ايصال الماء اليها وقالوا
لا بأس بان يحمل خرجا فيه مصحف وقال بعضهم يكره وزاد بعضهم فيه ايضا حتى قالوا يكره اخذ زمام الابل التي عليها
المصحف ولكن ما قالوه بعيد حتى لو اجنب الحاج في المفازة لا يلزمه ان يلقي هميان الدنانير التي كتب عليها اسم
الله تعالى كذا ذكر الامام المحبوبي كذا في شروح الهداية ويكره مس كتب الشريعة كما ذكره ابو اليسر وذكر البقالي انه لا
يكره كما في الخزانة وذكر في الظهيرية ان كان في كتب الفقه آيات لا يجوز للمحدث حملها واخذها الا بالثياب والمختار عند
البعض انه ان كان ذاكرا في حال الاخذ ما فيه من الآيات فلا يجوز لان الفقه وان كان معنى القرآن لكنه ليس
بقرآن ثم في الكلام اشارة الى انه يجوز له مس كتب العربية والاشعار وقالوا انه يكره مس البياض كمس السواد وقيل
لا يكره مس البياض وهذا اقيس والاول اقرب الى التعظيم كما في التحفة كذا في القهستاني ولا يجوز للمحدث مس
درهم او لوح فيه سورة او آية تامة الا بصرته بضم الصاد وتشديد الراء اي مع كيسه وان اراد المحدث ان يغسل
اليد ويأخذ المصحف لا يحل له ذلك كذا في التاتارخانية ولا يجوز لجنب دخول المسجد ولو للعبور لقوله عم اني لا احل
المسجد لحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحته الدخول على وجه العبور والمرور الا لضرورة
كان يكون باب بيته الى المسجد ولا قراءة القرآن ولو ما دون آية لقوله عم لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من
القرآن وهو حجة على مالك في الحائض فانه يجوز للحائض قراءة القرآن دون الجنب يقول لان الجنب قادر على تحصيل
صفة الطهارة بالاغتسال فيلزمه تقديمه على القراءة واما الحائض فهي عاجزة عن ذلك فكان لها ان تقرأ وذكر
الطحاوي ان الحائض والنفساء والجنب انما تمنعن عن قراءة آية تامة ولا تمنعن عما دونها لان المتعلق بالقرآن
حكمان جواز الصلوة ومنع الحائض عن القراءة ثم في حق احد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها فكذا في
حق حكم الآخر لكنا نقول ما دونها قرآن فيمنع عن قراءته على قصد قراءة القرآن كما يمنع عن قراءة الآية التامة على
قصدها كذا في العناية والكفاية وكذا يحرم حمل ما هو اي القرآن فيه كاللوح والاوراق كذا في الغرر الا على وجه

الدعاء والثناء قال ابو الليث لا بأس ان يقول الجنب الحمد لله رب العالمين شكرا او بسم الله الرحمن الرحيم
عند ابتداء امر تبركا وفي العيون الجنب اذا قرأ الفاتحة على وجه الدعاء او شيئا من الآيات التي فيها معنى الدعاء
لا بأس به وهذا اشارة الى انه يتغير بقصده حكمها كذا ذكره الامام التمرتاشي ولا يكره للحائض التهجي بالقرآن وكذا
لا يكره قراءة دعاء القنوت اللهم انا نستعينك كذا في المحيط ويجوز له اي للجنب الذكر والتسبيح والدعاء وكذا لا بأس
له في مس الادعية وحملها ويكره له قراءة الزبور والانجيل كذا في الغرر والحائض والنفساء كالجنب في الاحكام المذكورة
واعلم انه يكره للجنب رجلا كان او امرأة ان تأكل طعاما او يشرب شرابا قبل غسل الفم واليدين ولا يكره للحائض
كذا في كراهية جامع الفتاوى ويكره له ذلك من غير غسل لان سؤره مستعمل وكذا ما اصاب يده وشرب الماء
المستعمل مكروه لازالة النجاسة الحكمية وحمل المأكول على المشروب وقد قيل انه يورث الفقر وهذا بخلاف الحائض
لان سؤرها لا يصير مستعملا لما لم يخاطب بالاغتسال كذا قال المصنف في شرح المنية وفي الخلاصة والخانية بدن المحدث
والجنب طاهر حتى لو صلى حامل محدث او جنب يجوز كذا في التاتارخانية فصل لما سبق بيان الطهارتين
الصغرى والكبرى وما ينقضهما احتاج الى بيان ما تحصل به هاتان الطهارتان وهو الماء المطلق فعلى هذا الالف
واللام في قوله فيجوز الطهارة للعهد اي الطهارة من الاحداث التي سبق ذكرها جائزة بالماء المطلق والخلاف
في انه يجوز الطهارة بالمياه المذكورة في الكتاب من الاخباث ايضا والماء المطلق ما لا يحتاج في تعريف ذاته الى وصف
زائد والمقيد ما يحتاج اليه كماء السماء كالمطر واما الثلج فان كان ذائبا يجوز به الوضوء لانه من جملة ماء السماء
كذا في ايضاح ابن كمال والعين والبئر والاودية والبحار لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فذكر الله تعالى الماء المطلق
والمطلق ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات ومطلق الاسم ينصرف على هذه المياه ولا يقال
الآية تدل على ان هذا الماء المنزل من السماء طهور وليس غير المطر منزلا من السماء لان الله تعالى قال الم تر ان الله تعالى
انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقال تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فثبت
ان اصل كل المياه من السماء وان للوصل غير طاهر قيد بالطاهر لان المراد بالموصول في قوله عم الماء طهور لا
ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه هو النجس اذ الطاهر لا ينجس طاهرا بعض اوصافه التي هي اللون والطعم والريح
ففيه اشارة الى انه اذا غير الاوصاف الثلاثة لا تجوز به وذكر في النهاية ان المنقول عن الاساتذة انه يجوز
حتى ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع في الحياض فتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة ثم انهم
يتوضؤن منها من غير نكير وكذا اشار في شرح الطحاوي اليه ولكن شرطه ان يكون باقيا على رقته اما اذا غلب
عليه غيره وصار ثخينا فلا يجوز وذكر في اول تتمة الفتاوى ما يوافق الاشارة المذكورة في الكتاب وهو انه سئل
الفقيه احمد بن ابراهيم الميداني عن الماء الذي يتغير لونه لكثرة الاوراق الواقعة فيه حتى ظهر لون الاوراق
في الكف اذا رفع الماء منه هل يجوز التوضي به قال لا ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء به اما جواز شربه وغسل
الاشياء به فلانه طاهر واما عدم جواز التوضي به فلانه لما غلب عليه لون الاوراق صار ماء مقيدا كماء الباقلاء
قال صاحب النهاية لما تغير لون الماء ههنا لوقوع الاوراق الكثيرة لا بد ان يتغير طعمه ايضا فحينئذ كان الوصفان
من الثلاثة زائلين فصار موافقا لما اشار اليه الكتاب كذا في الكفاية والعناية كالتراب والزعفران والصابون
ونحوها كالاشنان ففيه اشارة الى ان الحكم لا يختلف بكون المخلوط من جنس الارض كالتراب او شيئا آخر
كالزعفران وقال الشافعي لا يجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض لانه ماء مقيد الا يرى

انه يقال

انه يقال له ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا يخلو عنه عادة ولنا ان اسم الماء باق على الاطلاق
الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة واضافته الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين فالحاصل ان الاضافة
نوعان اضافة تعريف واضافة تقييد والفرق بينهما ان المضاف اذا لم يكن خارجا من المضاف اليه بالعلاج
فالاضافة للتعريف وماء الزعفران وماء البئر والعين من هذا القبيل وان كان خارجا منه بالعلاج
فهي للتقييد كماء الورد ونحوه فان اردت تفصيلا في بطلان صفة الاطلاق فاستمع ما يتلى عليك واعلم ان
بطلان صفة الاطلاق بغلبة الممتزج وهو بكثرة الاجزاء او بكمال الامتزاج وهو بطبخ الماء بالخلط الطاهر كماء الباقلاء
والمرق او تشرب النبات الماء حتى بلغ الامتزاج مبلغا يمتنع خروج الماء عنه الا بعلاج والامتزاج بالطبخ انما
يمنع الوضوء به اذا لم يكن مقصودا للغرض المطلوب من الوضوء وهو التنظيف كالاشنان والصابون
اذا طبخا بالماء الا اذا غلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه والامتزاج الاختلاط بين
الشيئين حتى يمنع التمييز ويتوضأ بماء الزعفران واللبن والزردج ان لم يطبخ ولم يغلب الماء خلافا للشافعي
وان غلب لم يجز لغلبة الممتزج ولا يتوضأ بما يسيل من الكرم لكمال الامتزاج ذكره في المحيط وقيل يجوز لانه خرج
من غير علاج بخلاف ما اعتصر من شجر او ثمر لكمال الامتزاج لانه لا يخرج منه الا بعلاج وهو العصر كذا في الكفاية او
انتن عطف على قوله غير وفي قوله بالمكث اشارة الى انه لو علم وظن نتنه بالنجاسة لا يجوز الوضوء به والا
يجوز حملا على ان نتنه بطول المكث كذا في ايضاح ابن كمال الا اي لا يجوز الطهارة بماء بالماء خرج عن طبعه وهو
السيلان والارواء والانبات بكثرة الاوراق او بغلبة غيره عليه اعلم ان الخلط القليل لا معتبر به لعدم امكان
الاحتراز عنه كما في اجزاء الارض فيعتبر الغالب والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح كذا في الهداية فان كان اجزاء
الماء غالبة ويعلم ذلك ببقائه على رقته جاز الوضوء به وان كان اجزاء المخلوط غالبة بان صار ثخينا زال رقته الاصلية
لم يجز وقوله هو الصحيح نفي لقول محمد فانه يعتبر الغلبة بتغير اللون والطعم وبيانه ما قيل الطاهر المختلط بالماء اما
ان يكون لونه كلون الماء او لا فان كان الثاني كاللبن والزعفران والعصفر فالعبرة للون فان غلب لون
الماء جاز الوضوء وان غلب لم يجز وان كان الاول كالبطيخ والاشجار فالعبرة للطعم على ما ذكرنا وان لم يكن له
طعم فالعبرة بكثرة الاجزاء والحق ان الاول صحيح لان الغلبة بالاجزاء غلبة حقيقة اذ وجود الشيء باجزائه فكان
اعتباره اولى كذا في العناية او بالطبخ قوله كالاشربة والخل نظير الماء غلب عليه غيره اذ المراد بالاشربة المخلوطة
بالماء كالدبس والشهد المخلوط به وبالخل الخل المخلوط بالماء وماء الورد وماء الباقلاء نظير لما غلب غيره اجزاء والباقلاء
اذا شدد اللام فهو مقصور واذا خففت ممدود والمرق نظير لما غلب غيره بالطبخ وشرطه ان لا يكون ذلك الغير مما
يقصد بخلطه النظافة لما عرفت انه لو كان من جنس ما يقصد بخلطه التنظيف كالاشنان والصابون يجوز ان
يتوضأ به اذا لم يغلب ذلك على الماء ولا تجوز بماء قليل وقع فيه نجس وما لا يجوز الوضوء بالقليل وان وقعت فيه
نجاسة ما لم يتغير احد اوصافه لقوله عم الماء طهور لا ينجسه شيء الحديث والشافعي يجوزه اذا كان الماء قلتين
لقوله عم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا واضطرب اقوالهم في مقدار القلة فقيل القلتان خمس قرب وكل
قربة خمسون منا وقيل ثلثمائة من تقريبا لا تحديدا وقيل القلة جرة تحمل من اليمن يسع فيها قربتان
وشيء ولنا قوله عم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا وجه التمسك به انه لما
ورد النهي عن الغمس لاجل احتمال النجاسة فبتحقيق النجاسة اولى ان يكون نجسا وقوله عم لا يبولن احدكم

[illegible marginal note]

فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة وهو حجة على الفريقين اما على مالك فلانه نهى عن الاغتسال وانه
لا يغير احدا وصاف الماء بيقين واما على قول الشافعى فلانه نهى عن البول فى الماء الدائم ومطلق النهى يقتضى التحريم
سيما على مذهبه وان لم يكن منجسا كان كسكب الماء فيه وليس بحرام ولم يفصل بين دائم ودائم فكان القلتان
وغيرهما سواء فان قيل الاستدلال باطلاق الحديث حجة عليكم لان الغدير العظيم ماء دائم فيدخل تحت اطلاقه واجيب بانه
فى حكم الجارى بالاجماع فى عدم اختلاط بعضه ببعض كذا فى العناية ما لم يكن غديرا فعيل بمعنى مفعول من غدر
اى ترك وهو الذى تركه ماء السيل وقيل بمعنى فاعل لانه يغدر باهله لانقطاعه عند شدة الحاجة اليه والمراد الغدير
العظيم الذى لا يتحرك طرفه المتنجس بتحريك طرفه الآخر هذا على طريق المتقدمين وقوله او لم يكن عشرا فى عشر اشارة
الى طريق المتقدمين فى الفتاوى الحوض الكبير مقدر بعشرة اذرع فى عشرة صورته ان يكون من كل جانب من جوانب
الحوض عشرة اذرع وحول الماء اربعون ذراعا ووجه الماء مائة ذراع هذا اذا كان الحوض مربعا فان كان مدورا
يعتبر ثمانية واربعون ذراعا بذراع الكرباس كذا فى الخلاصة اعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان الماء اذا خلص بعضه
اى وصل الى بعض كان قليلا واذا لم يخلص كان كثيرا لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه الا ان يتغير لونه او طعمه او ريحه
كالماء الجارى ثم اختلفوا فيما يعرف به الخلوص فذهب المتقدمون الى انه يعرف بالتحريك فانه اذا حرك
طرف منه لم يتحرك الجانب الآخر فهو مما لا يخلص بعضه ببعض والمراد بالتحريك هو التحرك بالارتفاع والانحدار
ساعة تحريكه لا بعد المكث ولا معتبر بالحباب فان الماء وان كثر يعلوه ثم اختلف هؤلاء فى سبب التحريك
فروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو ان يغتسل انسان فى جانب منه اغتسالا
وسطا ولم يتحرك الجانب الآخر وبه اخذ ابو يوسف لان الحاجة الى الاغتسال فى الحياض اشد من الحاجة الى التوضئ
لان التوضئ يكون فى البيوت عادة وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يعتبر التحريك باليد لا غير لان التحريك
بالاغتسال وبالتوضئ وباليد الا ان التحريك بغسل اليد اخف فكان الاعتبار به اولى توسعة على الناس
وروى عن محمد انه يعتبر التحريك بالتوضئ لان مبنى الماء فى حكم النجاسة على الخفة دفعا للضرورة فان القياس
ان يتنجس وان كثر لان الجزء الذى لاقاه النجاسة يتنجس بالملاقاة فيتنجس الجزء الذى يجاوره ثم وثم حتى يصير الكل نجسا
كما فى غير الماء من المايعات لكن سقط حكم النجاسة تخفيفا فلما اعتبر التخفيف فى اصل الماء يعتبر التخفيف فى التحريك
وهو التحريك الوسط بالوضوء وذهب المتأخرون الى انه يعرف بشئ آخر غير التحريك فمنهم من اعتبر بالكدرة فقال
اذا اغتسل فيه وتكدر فان وصلت الكدرة الى الجانب الآخر فهو مما يخلص والا فلا وروى عن ابى حفص الكبير انه
اعتبر بالصبغ فقال يلقى زعفران فى جانب منه فان اثر الزعفران فى الجانب الآخر كان مما يخلص والا فلا وروى
عن ابى سليمان الجوزجانى انه اعتبر المساحة ان كان عشرا فى عشر فهو مما لا يخلص وعن محمد فى النوادر انه سئل
عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدى هذا فهو مما لا يخلص بعضه الى بعض فلما قام مسح مسجده فكان
ثمانيا فى ثمان فى رواية وعشرا فى عشر فى رواية وبقول سليمان الجوزجانى اخذ عامة المشايخ ثم الفاظ الكتب
قد اختلف فى تعيين الذراع فجعل الصحيح فى فتاوى قاضيخان ذراع المساحة وهى سبع مشتات فوق كل
مشت اصبع قائمة قال لان ذراع المساحة اليق بالممسوحات وصاحب الهداية اختار للفتوى ذراع الكرباس
وهى سبع قبضات ~~وانه اقصر من~~ مشتات ليس فوق كل مشت اصبع قائمة توسعة للامر على الناس كذا فى العناية
وذراع الكرباس سبع قبضات وانما قصر من ذراع المساحة وهو سبع قبضات باصبع قائمة فى المرة الرابعة

كذا فى

كذا فى الفوائد الكرمانية وذكر صاحب الهداية ان ذراع الكرباس دون ذراع المساحة وقد ذكر الشيخ
الامام ظهير الدين اسحق ابى بكر الولوالجى فى الفصل الاول من كتاب الصلوة فى فتاواه فقال المعتبر فيه ذراع
الكرباس دون المساحة وهى سبع مشتات ليس فوق كل مشت اصبع قائمة وذراع المساحة سبع مشتات
فوق كل مشت اصبع قائمة وفى المحيط والاصح ان يعتبر فى كل زمان ومكان ذراعهم ولم يتعرض الكرباس
والمساحة كذا فى الكفاية هذا مقدار الطول والعرض واما مقدار عمقه فهو ما لا تنحسر اى لا تنكشف الارض
بالغرف اى برفع الماء بالكفين كذا فى القهستانى فهذا القدر يكفى وعليه الفتوى كذا فى الخلاصة وهو الصحيح كذا فى الهداية
وانما قاله نفيا لما ذكره المعلى ان المعتبر قدر ذراعين وحكى عن ابى بكر بن حامد انه قال قدر مشايخنا باربع
اصابع مفتوحة ثم العشر فى العشر اعم من الحقيقى والحكمى فيدخل فيه ما له طول بلا عرض بحيث لو ضم صار عشرا
فى عشر فانه فى حكمه فى الاصح كما فى الاختيار وغيره وكذا بئر عميق وماؤه عشر فى الاصح وروى ان الماء فى البئر اذا كان
بقدر ماء الحوض الكبير لم يتنجس كما فى المنية كذا فى القهستانى واذا كان اعلاه عشرة اذرع فى عشرة واسفله اقل وهو ممتلئ
يجوز التوضئ والاغتسال فيه وان نقص الماء حتى صار تسعا فى تسع لا يجوز ولكن يغترف منه الحوض اذا كان
اقل من عشرة فى عشرة لكنه عميق فوقعت فيه النجاسة ثم انبسط وصار عشرا فى عشر فهو نجس وان وقعت
فيه النجاسة وهو عشر فى عشر ثم اجتمع فصار اقل من عشر فى عشر فهو طاهر والعبرة لوقت وقوع النجاسة كذا فى
الخلاصة فانه كالجارى وهو اى الماء الجارى ما يذهب بتبنة وقيل ما لم ينقطع جريه بغرض يده كما ذكره الزاهدى وعن ابى
يوسف بالاغتراف وقيل ما يعد جاريا فى عرف الناس وهو الاصح كما فى التحفة ويدخل فى الجارى ماء الثلج اذا جرى
على طريق فيه نجاسات تفتتت واختلطت بحيث لا يرى لونها ولا اثرها كما فى الخلاصة وكذا ماء المطر حين يمطر
حتى لو اصاب الثوب بعد ما وقع على سطح فيه عذرات لم ينجس الا اذا تغير وكذا ماء الحمام حتى لو ادخل فيه يده وعليها
قذر لم ينجس قيل هذا على طاهر للضرورة وقال عامة المشايخ انه اذا دخل من الانبوب والاغتراف متدارك
لم ينجس وعليه الفتوى كما فى المحيط وتفسير الاغتراف المتدارك ان لا يسكن وجه الماء فيما بين الغرفتين كما فى
الزاهدى كذا فى القهستانى فتجوز الطهارة به ما لم ير اثر النجاسة وهو لون او طعم او ريح ثم اذا لم يتنجس كله
هل يتنجس شئ منه فهذا على وجهين ان كانت النجاسة مرئية لا يتوضأ من الجانب الذى وقعت فيه النجاسة
وقال بعضهم يتنجس ما حول النجاسة بمقدار حوض صغير وهو اربع اذرع فى اربع اذرع وما وراءه طاهر وان كانت
غير مرئية بان بال فيه انسان او اغتسل فيه جنب حكى عن مشايخ العراق لا فرق بين النجاسة المرئية وغير المرئية
ومشايخ بخارى وبلخ فرقوا بين المرئية وغيرها فقالوا فى غير المرئية يتوضأ من الجانب الذى وقعت
فيه النجاسة بخلاف المرئية ويبتنى على هذا ما اذا غسل وجهه فى حوض صغير فسقط غسالة وجهه فى الماء فرفع الماء
من موضع الوقوع قبل التحريك قالوا على قول ابى يوسف لا يجوز ما لم يحرك الماء وبه قال ابو جعفر الاشتروشنى
وغيره من مشايخ بخارى جوزوا ذلك وتوسعوا فيه لعموم البلوى كذا فى المحيط كذا فى الكفاية وذكر فى الاصل
ويتوضأ من الحوض الذى يخاف ان يكون فيه قذر ولا يستيقنه وليس عليه ان يسأل عنه لا يدع التوضئ
منه حتى يستيقن انه قذر حتى لو ظنه نجسا فتوضأ منه ثم ظهر انه طاهر يجوز وعلى هذا الضيف اذا قدم اليه
طعام ليس له ان يسأل المضيف من اين لك هذا الطعام من الغصب والسرقة كذا فى الخلاصة والماء
المستعمل فى غسل شئ من الاعضاء وان كان ما يلاقى البشرة اقل فغسالة العضو ونحوها لم يستعمل كما قال كثير

من المشايخ الا اذا كان مغتسلا كما في المحيط وهو الاصح كما في الخزانة وكذا غسالة الجمادات كالقدر والقصاع والثمار كذا في القهستاني طاهر فيجوز الصلوة مع استصحابه ولو وقع في الماء يتوضأ به الا اذا غلب وقيل لا يتوضأ والاول هو الصحيح كما في التحفة كذا في القهستاني قال في المحيط اختلفوا في طهارة الماء المستعمل قال محمد هو طاهر وهو رواية عن ابي حنيفة رح وعليه الفتوى كذا في الكفاية غير مطهر يعني للاحداث لكن يجوز استعماله في طهارة الانجاس فيما روى محمد عن ابي حنيفة رح وهو الموافق لمذهبه فان ازالة النجاسة العينية بسائر المايعات يجوز عنده كذا في العناية فيجوز ازالة الخبث به ويكره شربه ولا يحرم ولا يعجن به كما في الزاهدي ولو غسل اعضاءه الف مرة فالماء الاخير كالاول عندنا واما عند بشر فما عدا الثالث غير مستعمل كما في النظم وغيره وغسالة الجنب كالمتوضي وفيه خلاف كما في الزيادة ولو غسل الفخذ والجنب وغيرهما مما ليس من اعضاء الوضوء ليس بمستعمل وهو الاصح كذا في القهستاني وللشافعي في الماء المستعمل اقوال ثلثة اظهر اقواله كما قاله محمد رح انه طاهر غير طهور وقال في قول طاهر ومطهر وقال في قول ان كان المستعمل محدثا فهو طاهر غير طهور وان كان متوضيا فهو طاهر وطهور وهو قول زفر وقال مالك طاهر وطهور الا انه احب الى ان يتوضأ بغيره لما ان عنده اذا وقعت في الماء نجاسة حقيقية ولم يتغير طعمه ولا لونه ولا ريحه لم يتنجس كذا في الكفاية وهو المختار للفتوى لعموم البلوى ولان ملاقاة الطاهر اي الماء الطاهر اي العضو المغسول لانه طاهر حقيقة لا يوجب التنجس كما لو غسل به ثوب طاهر الا انه اقيمت به قربة ولاقامتها تأثير في تغيير ما اقيمت به فتغيرت بالاستعمال صفة الماء كمال الصدقة الذي اقيم به قربة وقد تغير صفته فلم يبق طيبا وقد صح ان اصحاب رسول الله صلعم بادروا الى وضوئه فمسحوا به وجوههم ولو كان نجسا لمنعهم كما منع ابا طيبة الحجام عن شرب دمه كذا في العناية وروى الحسن عن الامام ابي حنيفة رح انه اي الماء المستعمل نجس مغلظ اعتبارا بالمستعمل في النجاسة الحقيقية فيقدر بالدرهم وعند ابي يوسف رح وهو رواية عنه ايضا انه نجس مخفف لمكان الاختلاف فان اختلاف العلماء يورث التخفيف كما سيأتي وهو اي الماء المستعمل ما استعمل لقربة بان يتوضأ وهو طاهر بنية الطهارة او استعمل لرفع حدث بان يتوضأ متبردا وهو محدث وهذا قول ابي يوسف رح وقيل هو قول ابي حنيفة رح ايضا وذكر في مبسوط شيخ الاسلام قالوا يجب ان يكون قول ابي حنيفة رح كقول ابي يوسف رح وقد دلت مسائل نقلت عنه قال في كتاب الحسن قال ابو حنيفة رح ان انغمس رجل جنب وغير متوضئ يديه الى المرفقين او احد رجليه في ماء في اجانة لم يجز ان يتوضأ منه لانه سقط فرضه عنه وذكر ابو يوسف في نوادر المعلى رجل في يديه قذر فادخل الماء بفمه وصب على يده فغسلها لم يطهر لانه قد صار الماء مستعملا حين اخذ الماء بفمه وهو جنب كذا في الكفاية خلافا لمحمد رح فعنده لا يصير مستعملا الا باقامة القربة لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام الى الماء المستعمل وانتقالها انما هو بازالتها بالقرب كما في حال الصدقة ولهما ان اسقاط الفرض ايضا مؤثر كما مر آنفا ويصير الماء مستعملا اذا انفصل عن البدن وقيل لا يصير مستعملا الا اذا استقر في مكان اتفق علماؤنا على ان الماء ما دام مترددا في العضو ليس له حكم الاستعمال فاذا زايل العضو ولم يستقر في مكان اوانا اختلفوا فيه فقال سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوي انه لا يصير مستعملا وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني وذهب اصحابنا الى انه كما زايل العضو صار مستعملا وفي نظم الزندويستي ان عند مشايخ بخارا يصير الماء مستعملا وان كان في الهواء حتى قالوا لو اصاب ثوبه تنجس وعن هذا قلنا ان من نسي مسح رأسه واخذ ماء من لحيته ومسح به رأسه لا يجوز واختاره صاحب الهداية حيث قال الصحيح انه كما زايل العضو صار مستعملا لان

سقوط

سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده كذا في العناية والكفاية وذكر التمرتاشي لو تناثر عن العضو الى ثوبه لم يأخذ حكم الاستعمال بالاجماع كذا في القهستاني وفي العتابية وقالوا لو اصاب ثوبه تنجس ان كان متقاطرا وكذا الخرقة التي يمسح بها اعضاء الوضوء اذا كان متقاطرا يتنجس ولو اذا امسك انائه بيده تحت ذراع المتوضي وغسلها بذلك الماء لا يجوز مروي ذلك عن اصحابنا ذكره في الملتقط كذا في التاتارخانية واذا انغمس جنب او محدث وليس على بدنه نجاسة من المني وغيره فالماء الذي انغمس فيه الطاهر لطلب دلو وليس على بدنه نجاسة ولم يدلك فيه جسده لم يفسد عندهم جميعا كذا في الخلاصة في البئر لطلب الدلو فلو انغمس للاغتسال للصلوة فسد الماء عند الكل بلا نية اعلم ان لابي حنيفة في ذلك قولان الاول مبني على رواية كون الماء المستعمل نجسا فاشار الى القول الاول بقوله فقيل الماء والرجل نجسان اما نجاسة الماء فلاسقاط الفرض عن بعض الاعضاء باول ملاقاته الماء فان الماء يصير به مستعملا وان لم يوجد النية لانها ليست بشرط سقوط الفرض واما نجاسة الرجل فقد اختلف فيها قيل بنجاسة الرجل عنده بنجاسة الجنابة لبقاء الحدث في بقية الاعضاء وقيل بنجاسة الماء لان النية لما لم تشترط لسقوط الفرض عنده سقط الفرض بالانغماس وصار الماء مستعملا والرجل متلبس به فتنجس بنجاسته فعلى الاول لا يجوز له الصلوة ولا قراءة القرآن وعلى الثاني يجوز له القراءة دون الصلوة كذا في العناية قال الصدر الشهيد والصحيح انه نجس نجاسة الجنابة ذكره في الكفاية والاصح ان نجاسة الرجل بنجاسة الماء حتى لو تمضمض واستنشق حل له قراءة القرآن ذكره في الخلاصة والقول الثاني لابي حنيفة رح ما اشار اليه بقوله والاصح ان الرجل طاهر والماء مستعمل عنده لان جميع البدن في حكم عضو واحد في حكم الاغتسال والماء ما دام على العضو لا يعطى له حكم الاستعمال فاذا انفصل عن الماء انفصل العضو طاهرا وصار الماء مستعملا وهذا اوفق الروايات عنه لكونه اكثر مناسبة للاصل وكان اصح وعند ابي يوسف هما اي الماء والرجل بحالهما فيكون الماء على طهارته لان سبب استعمال الماء عنده احد الامرين اسقاط الفرض ونية القربة وقد انتفيا جميعا فينتفي الحكم وكذا الرجل على حاله من الجنابة لان الصب شرط عنده في الماء الذي هو ليس بجار ولا هو في حكم الجاري ولم يوجد ولم يشترط في الجاري والحياض الكبيرة وروي عن ابي يوسف ان الصب شرط في الثوب ايضا وهو قول الشافعي كذا في العناية وعند محمد الرجل طاهر لعدم اشتراط الصب والماء طهور لعدم نية اقامة القربة هذا اذا كان الجنب قد استنجى بالماء اما اذا لم يستنج اصلا او استنجى بالحجر يتنجس البئر وينزح جميع الماء ولو وقعت الحائض في البئر ان كان بعد انقطاع الدم وليس على اعضائها نجاسة فهي كالجنب وان كان قبل انقطاع الدم فهي كالرجل الطاهر لانها لم تخرج من الحيض بهذا ثم هذا كله في البالغ واما ان كان الذي يدخل يده في الاناء او البئر صبيا فان علم يقينا ان يده طاهرة بان كان مع الصبي رقيب في السكة يجوز التوضي بذلك الماء وان علم يقينا ان يده نجسة لا يجوز وان كان لا يعلم انه طاهر او نجس فالمستحب ان يتوضأ بغيره فان توضأ به جاز وهذا اذا ادخل الصبي يده في الماء ولم يغسلها اما اذا توضأ في طست هل يصير الماء مستعملا اختلف المتأخرون والمختار انه يصير مستعملا اذا كان الصبي عاقلا وفي شرح الطحاوي هذا كله اذا توضأ للصلوة اما اذا ادخل البالغ يده للطعام او من الطعام قال يصير مستعملا اما اذا غسل يده من الوسخ او المرأة من العجين لا يصير الماء مستعملا وفي الفتاوى هذا في الحي اما غسالة الميت من الماء الاول والثاني والثالث اذا اجتمع في موضع فهو نجس اما ما دام في علاج الغسل لا ينجسه وعند محمد وهو احد الروايتين عن ابي حنيفة رح طاهر مطلقا

فمائی المعاش دون مائی المولد کالبط والاوز ونحوهما مفسد قوله فی الما متعلق بقوله یعیش ص

الکل فی الخلاصة وموت مایعیش یعنی مایکون توالده ومثواه فی الماء وقوله فیه متعلق بقوله بموت لاینجسه کالسمک والضفدع بکسر الدال وبکسر الضاد ایضا وعن الخنصر والسرطان ونحوه وقال الشافعی یفسده الا السمک لان ماسواه حرام لقوله تع حرمت علیکم المیتة والتحریم لابطریق الکرامة آیة النجاسة ولنا انه مات فی معدنه وهو طاهر وکل مامات فی معدنه کان نجا فی معدنه وکل ماکان نجا فی معدنه لایعطی له حکم النجاسة کبیضة حال محها دما ای تغیر صفرتها دما حتی لو صلی وفی کمه تلک البیضة یجوز الصلوة معها لان النجاسة فی معدنها بخلاف ما اذا صلی وفی کمه قارورة فیها دم لایجوز صلوته لان النجاسة لیست فی معدنها واذا ماتت فی غیر الماء کالخل والعصیر والحلیب ونحوها قیل غیر السمک یفسده لانعدام المعدن وهو قول نصیر بن یحیی ومحمد بن سلمة وهو روایة عن ابی یوسف وقیل لایفسده وهو قول محمد بن مقاتل وهو روایة الحسن عن ابی حنیفة رح وهشام عن محمد لعدم الدم وهو الاصح لاطراده والضفدع البری والبحری فیه سواء وانما یعرف البحری من البری بان البحری مایکون بین اصابعه سترة وقیل البری یفسد لوجود الحلة وهو الدم وانتفاء المعدن ثم الضفدع والسرطان اذا ذبحا یجوز اکلهما عند الشافعی کذا فی العنایة وعن محمد ان الضفدع اذا تفتت فی الماء کره شربه لا للنجاسة ولکن لان اجزاء الضفدع فیه والضفدع غیر ماکول کذا فی المبسوط وکذا لاینجسه موت مالیس له دم سائل کالبق والذباب والزنبور والعقرب والجراد والقمل والبرغوث والخنفس سواء مص الدم اولا والاصح انه اذا مص الدم ینجسه کما فی الزاهدی قید الدم بالسائل لان المعتبر عدم السیلان لاعدم اصله حتی لو وجد حیوان له دم جامد غیر سائل لم یکن موته فی الماء منجسا کما فی حاشیة الهدایة وغیرها کذا فی القهستانی وقال الشافعی یفسده لما عرفت ان التحریم لابطریق الکرامة آیة النجاسة فان قیل دود الخل وسوس الثمار اذا فیهما میتة لاینجس الخل والثمار فیجیب بان فیه ضرورة ولنا ماروراه سلمان الفارسی ان النبی عم سئل عن اناء فیه طعام اوشراب یموت فیه مالیس له دم سائل فقال عم هو الحلال اکله وشربه والوضوء منه کذا فی المبسوطین ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتی حل المذکی لانعدام الدم فیه ولادم فیها بخلاف ما اذا کان حیا فانه لاینجس ولهذا قلنا ان المصلی اذا استصحب فارة او عصفورة حیة لم تفسد صلوته ولو کانت نجسة لفسدت ولو ماتت حتف انفها فاستصحبها فسدت وهذا لان الدم الذی فی الحی فی معدنه وبالموت ینصب عن مجاریها فیتنجس اللحم بتشربها ایاه ولهذا لوقطعت العروق بعده لم یسل منه الدم واما الحرمة فلیست من ضرورتها النجاسة فان الطین حرام لاللکرامة ولیس بنجس کذا فی العنایة وکل اهاب بالکسر جلد غیر مدبوغ دبغ الدباغة ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد وهی اما حقیقیة تکون بالادویة وحکمیة تکون بالتتریب والتشمیس والالقاء فی الریح قال محمد فی کتاب الآثار اخبرنا ابو حنیفة رح عن حماد عن ابراهیم کل شئ یمنع الجلد من الفساد فهو دباغ فهذا یتناول التشمیس والتتریب لان المقصود وهو منع الفساد بازالة الرطوبات النجسة یحصل بذلک فلا معنی لاشتراط غیره من قرظ او عفص او شث او نحوها کما شرطها الشافعی فقد طهر ولایعود نجسا بالابتلال فی الحقیقی اتفاقا وفی الحکمی علی الاصح کما فی المضمرات ولهذا لم یفسد لو وقع فی الماء جلد المیتة الیابس وکذا لحم جلده کما فی الخزانة ولو دبغ مثانة المیتة وجعل فیها اللبن والسمن جاز وکذا الکرش وعن ابی یوسف انه لم یقبل الاصلاح مثل اللحم کما فی الزبدة کذا فی القهستانی اعلم انه یتعلق بدباغ الاهاب ثلث مسائل طهارته وبه یتعلق بکتاب الصید والصلوة فیه وبه یتعلق بکتاب الصلوة والوضوء منه بان یجعل قربة وبه یتعلق

بهذا الفصل

بهذا الفصل من کتاب الطهارة قال عم ایما اهاب دبغ فقد طهر وهو بعمومه حجة علی مالک فی جلد المیتة فانه یقول بانه لایطهر لکنه ینتفع به فی الجامد من الاشیاء دون المایع فیعمل جرابا للحبوب دون السمن والخل وغیرهما فان قیل جلد الخنزیر والآدمی خارج عن عمومه فیجوز ان یخص منه جلد المیتة بالقیاس علیه وبقوله عم لاتنتفعوا من المیتة باهاب اجیب عنه بانه قیاس فیه ابطال النص وهو قوله عم ایما اهاب دبغ الحدیث والنهی عن الانتفاع بالاهاب وهو اسم لجلد غیر مدبوغ کما قال الخلیل والاصمعی ولیس ذلک داخلا فی عموم قوله اهاب دبغ لیجوز تخصیصه ولاتعارض بینهما لاختلاف المحل وحجة علی الشافعی فانه یقول بعدم طهارة جلد الکلب بالدباغ کذا فی العنایة الا جلد الآدمی لکرامته یعنی ان جلده وان احتمل الطهر لکن لایحل سلخه ودبغه احتراما له کشعره وجلد الخنزیر لنجاسته عینه لقوله تع فانه رجس فان رجوع الضمیر الی المضاف الیه فی قوله او لحم خنزیر اولی لکونه اشمل للاجزاء واحوط للعمل وفی المبسوط واما جلد الخنزیر فقد روی عن ابی یوسف انه یطهر بالدباغ ایضا وفی ظاهر الروایة انه لا یحتمل الدباغ فان له جلودا مترادفا بعضها فوق بعض کما للآدمی وانما لایطهر لعدم احتماله المطهر وهو الدباغ والفیل کالسبع فیطهر جلده بالدبغ کما یطهر جلد الذئب ونحوه وعند محمد کالخنزیر فلا یطهر به قالوا ومای الحیوان الذی طهر جلده بالدبغ والضمیر فی قوله طهر لایخلو اما ان یرجع الی الموصول او الی الجلد فعلی الاول یلزم استدراک قوله الآتی وکذا لحمه وعلی الثانی یلزم تفکیکه بالذکوة لانها تعمل عمل الدباغ فی ازالة الرطوبات النجسة فانها تمنع من اتصالها به والدباغ یزیل بعد الاتصال فکانت اولی ان تکون مطهرة کذا فی العنایة ونشترط التسمیة فی هذه الذکوة وان تکون فی محلها یعنی اللبة واللحیة وان یکون الذابح من اهل الذکوة کذا فی الخلاصة وقال فی النهایة وعند بعض المشایخ انما یطهر جلد الحیوان اذا لم یکن سوره نجسا کذا فی الکفایة وکذا لحمه ای لحم ما ذکی حتی اذا صلی ومعه لحم الثعلب المذبوح اکثر من قدر الدرهم جازت وان لم یؤکل وهذا هو الذی اختاره صاحب الهدایة وصححه وهو المنقول عن الکرخی وصححه صاحب التحفة کذا فی العنایة ولکنه یخالف لما فی الاسرار وغیره ان جلود السباع تطهر بالذکوة عندنا خلافا للشافعی رح ثم قال فان قیل الجلد یکون متصلا باللحم واللحم نجس ولایطهر بالذکوة فکیف یکون الجلد طاهرا قلنا من مشایخنا من یقول اللحم طاهر وان لم یحل الاکل ومنهم من یقول نجس وهو الصحیح عندنا لما ان الحرمة فی مثله یدل علی النجاسة ولکنا نقول بین الجلد واللحم جلدة رقیقة تمنع مماسة الجلد الغلیظ فلا یتنجس وذکر الناطفی اذا صلی ومعه من لحم السباع کالثعلب ونحوه اکثر من قدر الدرهم لایجوز صلوته وان کان مذبوحا وعن الفقیه ابی جعفر اذا صلی ومعه لحم سباع الوحش قد ذبح لایجوز صلوته ولو وقع فی الماء القلیل افسده وهو المختار وبه اخذ الفقیه ذکره الصدر الشهید فی صید الفتاوی کذا فی فتاوی قاضیخان کذا فی الکفایة والخلاصة وشعر المیتة وعظمها وعصبها وقرنها وحافرها طاهر فلو وقع فی الماء یجوز به الوضوء عندنا وقال الشافعی نجس لان کل واحد من اجزاء المیت مع المیت بجمیع اجزائه نجس قلنا لانسلم ان کل جزء من المیت نجس بل النجس منه ماکان فیه حیوة زالت بالموت وهذه الاشیاء لاحیوة فیها حتی لایتألم بقطعها الحیوان فان قطع قرن البقرة لایولمها وجز صوف الغنم کذلک فلایحلها الموت اذ الموت زوال الحیوة وکذا شعر الانسان وعظمه طاهر فتجوز الصلوة معه وان کان للوصل جاوز قدر الدرهم خلافا لمحمد فانه لایجوز الصلوة به اذا کان اکثر من قدر الدرهم وقال الشافعی نجس لانه لاینتفع به ولایجوز بیعه مع امکان الانتفاع فکان نجسا ولنا ان حرمة الانتفاع به والبیع لکرامته فلا یدل علی نجاسته وقد صح ان رسول الله عم حلق شعره وقسم بین اصحابه

وذلك دليل طهارتهما وفي المبسوط وهذا الخلاف بناء على ان لا حيوة للشعر والعظم عندنا وقال الشافعي فيهما حيوة
وقال مالك في العظم حيوة دون الشعر وفي السن بين الناس كلام انه عظم او طرف عصب يابس فان العظم لا يحدث
في البدن بعد الولادة وفي العصب روايتان في احدى الروايتين فيه حيوة لما فيه من الحركة وينجس بالموت وعلى ظاهر
المذهب وهو الصحيح لا خلاف في السن بين علمائنا انه طاهر والخلاف بين ابي يوسف ومحمد على الرواية
التي جاءت ان عظم الانسان نجس كذا في الكفاية وفي نسخة الصدر الشهيد شعر الآدمي طاهر عندنا هو الصحيح ولو قلع
انسان سنه او قطع اذنه ثم اعادهما الى مكانهما وصلى او صلى وسنه واذنه في كمه تجوز صلوته في ظاهر الرواية
وكذا لو صلى وفي عنقه قلادة فيها سن كلب او ذئب تجوز صلوته ولو صلى ومعه فارة او هرة او حية تجوز صلوته وقد
اساء وكذا كل ما يجوز التوضئ بسؤره وان كان في كمه ثعلب او جرو كلب لا تجوز صلوته وكذا كل ما كان سؤره نجسا
ولو صلى ومعه جلد حية اكثر من قدر الدرهم لا تجوز صلوته وان كانت مذبوحة لان جلدها لا يحتمل الدباغة لتقوم
الذكوة مقام الدبغ وقميص الحية الصحيح انه طاهر كذا في الخلاصة وبول ما يؤكل لحمه نجس نجاسة خفيفة لا يمنع جواز الصلوة
حتى يفحش خلافا لمحمد فانه طاهر عنده لا يمنع وان فحش ولا يشرب ولو للوصل للتداوي خلافا لابي يوسف فيحل عنده
شربه للتداوي لحديث العرنيين واما عند محمد فيحل مطلقا لانه لو كان حراما لا يحل ح التداوي قال ع م ما وضع شفاؤكم
فيما حرم عليكم وابو يوسف يقول لا يبقى حينئذ حراما للضرورة ولكن هذا التاويل انما يناسب ان لو قيل ما حرم عليكم
ما وضع شفاؤكم فيه وابو حنيفة رح يقول الاصل في البول الحرمة وهو ع م قد علم شفاء العرنيين وحيا واما الغير
ع م فالشفاء غير معلوم فلا يحل كذا في ايضاح ابن كمال في كتاب الكراهية **فصل** لما ذكر حكم القليل بانه ينجس كله
عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه ماء البئر نقضا فانه لا ينزح كله في بعض الصور فذكر ماء البئر في
فصل على حدة بيانا لوجه المخالفة قالوا مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار اما القياس فيها احد الشيئين اما ما
قاله بشر انه يطم رأس البئر ويحفر في موضع آخر لانه وان نزح ماؤها يبقى الطين والحجارة نجسا واما ما قال محمد فانه قال
اجتمع رأيي ورأي ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الماء الجاري لانه ينبع من اسفل ويؤخذ من اعلى ولا يتنجس بوقوع
النجاسة فيه كحوض الحمام اذا كان يصب من جانب ويؤخذ من جانب لم يتنجس بادخال اليد النجسة ثم قلنا وما
علينا لو امرنا بنزح بعض الدلاء ولا نخالف السلف وعند الشافعي ينزح الفارة ويبقى الماء طاهرا لان المذهب
عنده ان الماء اذا بلغ قلتين لا يحتمل خبثا وماء البئر اكثر من قلتين كذا في شروح الهداية نزح البئر اي ماؤها
بحذف المضاف لعدم الالتباس من قبيل اطلاق المحل على الحال كقولهم جرى النهر والمراد ماؤها الذي كان وقت
الوقوع ولا معتبر بالنزح قبل اخراجه فيخرج الواقع فيها ثم ينزح ماؤها فيكون مجرد نزح الماء طهارة لها من غير توقف
على غسل الحجارة ونقل الاوحال بالاجماع الصحيح ومن بعدهم كذا في النهاية والعناية وايضاح ابن كمال لوقوع نجس
بالفتح كالبول والخمر ولو قطرة والعذرة ونحوها بخلاف ما اذا وقع فيها مخاط وبزاق فانه لم ينجس لكنه يكره
كذا في الزبدة لا اي لا ينزح بنحو اي بوقوع نحو بعر الابل والغنم وروث وهو رجيع ذي الحافر وخثي بكسر الخاء
رجيع نوع البقر والفيل في الهداية فان وقعت فيها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم يفسد الماء استحسانا
والقياس ان يفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان ان آبار الفلوات ليست لها رؤس
حاجزة والمواشي تبعر حولها وتلقيها الرياح فجعل القليل عفوا للضرورة فهذا احد وجهي الاستحسان فعلى هذا الوجه
لا فرق بين الرطب واليابس والمنكسر والصحيح وروث الحمار والفرس وخثي البقر والجاموس وبعر الابل والغنم

لشمول

لشمول الضرورة لكن يفرق بين آبار الامصار والفلوات فان آبار الامصار لها رؤس حاجزة واما الوجه الآخر
للاستحسان فهو ان البعرة شيء صلب وعلى ظاهرها رطوبة الامعاء لا يتداخل الماء في اجزائها وعلى هذا لا يفرق بين آبار
الامصار والفلوات ويفرق بين الصحيح والمنكسر لان المنكسر يتداخله النجاسة فتفسده والبعر والروث والخثي
لان الروث والخثي لا صلابة لهما فيتداخل الماء في اجزائها فيتنجس الماء وقال الامام التمرتاشي ذكر البعرة والبعرتين
اشارة الى ان الثلاث كثير كذا في العناية وقال الامام التمرتاشي واختلف في آبار البيوت فمنهم من يفسده
لان الضرورة معدومة والاصح التسوية اي لا افساد فيهما كذا في الكفاية والزاهدي ما لم يستكثره اي ما لم يستكثره
الناظر في المروي عن ابي حنيفة رح وعليه الاعتماد كذا في الهداية وهذا ايضا على الوجه الاول من الاستحسان واما
الوجه الثاني فيقتضي عدم التفرقة بين القليل والكثير لان الصلابة والاستمساك في الجميع موجود وقوله ما لم يستكثره
الناظر اشارة الى ما هو المختار عند ابي حنيفة رح في حد الكثرة فان منهم من قال الكثير هو ان يغطي وجه ربع الماء
وقيل وجه كله وقيل ان لا يخلو دلو عن بعرة واما قال عليه الاعتماد لان ابا حنيفة لا يقدر شيئا بالرأي في مثل
هذه المسائل التي تحتاج الى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه فلهذا قال وعليه الاعتماد كذا في العناية البعر اذا وقع
في المحلب عند الحلب فرمي من ساعته لا بأس به وان تفتت البعر باللبن يصير نجسا لا يطهر بعد ذلك كذا في
قاضيخان وفي الشاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين قالوا ترمى البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة ولا يعفى
القليل في الاناء على ما قيل لعدم الضرورة كذا في الهداية قال شيخ الاسلام في مبسوطه لا يتنجس اذا رميت من
ساعته ولم يبق لها لون لمكان الضرورة لان من عادتها ان تبعر عند الحلب وللضرورة اثر في اسقاط حكم
النجاسة وعن ابي حنيفة رح ان الاناء بمنزلة البئر في عدم تنجس الماء بالبعرة والبعرتين كالبئر كذا في العناية ولا ينزح
بخرء اي بوقوع رجيع حمام وعصفور فانه طاهر عندنا وقال الشافعي انه نجس وهو القياس لانه غذاء استحال
الى نتن وفساد فان ما يحيله الطبع من الغذاء على نوعين نوع يحيله الى نتن وفساد كالبول والغائط وهو نجس
ونوع يحيله الى صلاح كالبيض واللبن والعسل وهذا من النوع الاول فاشبه خرء الدجاج وهو نجس بالاتفاق
واستحسن علماؤنا طهارته بدلالة الاجماع فان الصدر الاول ومن بعدهم جمعوا على اقتناء الحمامات في المساجد
حتى مسجد الحرام مع ورود الامر بتطهيرها بقوله تع ان طهرا بيتي وقوله ع م جنبوا مساجدكم صبيانكم وفي ذلك دلالة
ظاهرة على عدم نجاسته واصله حديث امامة الباهلي ان النبي ع م شكر الحمامة وقال انها اوكرت على باب الغار حتى
سلمت فجازاها الله تع بان جعل المساجد ماواها كذا في العناية واذا وقعت في البئر خرقة او خشبة نجسة ينزح
كل الماء وبول الهرة والفارة وخرؤهما نجس في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب وخرء ما لا يؤكل لحمه من الطيور
لا يفسد الماء في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لتعذر الامتناع عنه وخرء ما يؤكل لحمه من الطيور
لا يفسد الماء الا الدجاجة المخلاة وفي رواية البط والاوز بمنزلة الدجاجة كذا في قاضيخان وذكر في الزاهدي لو وقع
فيها عظم متلطخ بالنجاسة وتعذر اخراجه يطهر بالنزح وكان غسلا للعظم وفي الجواهر لو وقع عصفور في بئر
فعجزوا عن اخراجه فما دام فيها فنجسة فيترك مدة يعلم انه استحال وصار حمأة وقيل مدة ستة اشهر كذا في
القهستاني فان علم او ظن وقت الوقوع اي وقوع النجس فيحكم بالتنجس اي تنجس ماء البئر من وقته والا
اي وان لم يعلم وقته فمن اي فيحكم بالتنجس من يوم وليلة فيعيدون الصلوة التي اديت بوضوء منها
منذ يوم وليلة وغسلوا كل شيء اصابه ماؤها في الزمان المذكور ان لم ينتفخ الحيوان الواقع فيها ولم يتفسخ

ويحكم بالتنجس من ثلثة ايام ولياليها ان انتفخ او تفسخ هذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا يحكم بالتنجس الا من وقت الوجدان فليس عليهم اعادة صلوة ولا غسل شيء مما اصابه ماؤها حتى يتحقق انها متى وقعت كذا في المنية وشرحها المصلي لهما ان الماء كان طاهرا بيقين ووقع الشك في نجاسته فيما مضى واليقين لا يزول بالشك فلا يحكم بالنجاسة الا زمان التيقن بوقوع النجس لان اليقين يزول بيقين مثله وهذا هو القياس كمن رأى في ثوبه نجاسة لا يدري متى اصابته فانه لا يلزمه اعادة شيء من الصلوة وله ان لموت الحيوان في البئر سببا ظاهرا وهو الوقوع في الماء وهو ظاهر وكل ما له سبب ظاهر يحال به عليه كمن جرح انسانا فلم يزل صاحب فراش حتى مات يحال بموته على الجراحة لانه هو السبب الظاهر وكميت لسعته في عنقه حية فانه يحال بموته على نهشها وان احتمل ان يكون الموت بغير الجرح والنهش لان الموهوم في مقابلة المحقق غير معتبر الا ان الانتفاخ دليل تقادم العهد وادنى التقادم في ثلثة ايام الا يرى ان من دفن بلا صلوة يصلى على قبره الى ثلثة ايام ولا يصلى بعد ذلك لانه يتفسخ في هذه المدة فيقدر بالثلاث وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم لان اقل المقادير في باب الصلوة يوم وليلة فان ما دونه ساعات لا يمكن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى هي على الخلاف فيقدر بالثلاث في البالي وبيوم وليلة في الطري ولو سلم فالثوب بمرئ عينه والبئر غائب عن بصره فيفترقان كذا في العناية والهداية قال في الجوهرة وان وجد في ثوبه نجاسة مغلظة اكثر من قدر الدرهم ولم يعلم بالاصابة لم يعد شيئا بالاجماع وهو الاصح لان الثوب بمرئ بصره فلا بد ان يطلع عليه هو او غيره فاذا لم يطلع عليها احد علم انها اصابته للحال بخلاف البئر لانها غائبة عن بصره ولو وجد في ثوبه منيا اعاد الصلوة في آخر نومة نامها فيه انتهى وينزح عشرون دلوا وسطا وهو ما يسع صاعا من الحب المعتدل ليتمكن كل احد من النزح وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وقيل دلو تلك البئر والدلو المتخرق كالصحيح الا اذا صب منه نصف الماء فصاعدا كما في الزاهدي وفيه اشعار بان ماء النجس قبل النزح واختلفوا ان النجس ما نزح لا غير او الجميع الا انه يطهر بنزح البعض كما في التمرتاشي كذا في القهستاني الى ثلثين دلوا العشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب وذلك لان السنة جاءت في رواية انس بن مالك عن النبي عم انه قال في الفارة اذا وقعت في البئر فماتت فيها انه ينزح منها عشرون دلوا او ثلثون هكذا رواه ابو علي الحافظ السمرقندي كذا في العناية بموت نحو فارة او عصفور او سام ابرص وهو الكبير من الوزغ والمعتبر في النزح ان يكون بعد اخراج الواقع لان سبب نجاسة البئر حصول الفارة الميتة فيها مثلا فلا يمكن الحكم بالطهارة مع بقاء السبب الموجب للنجاسة اما الفارة فلحديث انس بن مالك رضه والعصفورة حكمها حكم الفارة وكذا حكم الفارتين حكم الواحدة الى الاربع وفي الخمس اربعون الى التسع وفي العشر ينزح ماؤها كله فيما روي عن ابي حنيفة رح كذا في العناية ثم في الفارة اذا نزح عشرة فلم يبق الماء ثم عاد الماء لا ينزح شيء منه كذا في الخلاصة وينزح اربعون دلوا بطريق الوجوب الى ستين دلوا بطريق الاستحباب بنحو حمامة او دجاجة في الصحاح الدجاج معروف وفتح الدال افصح من كسرها الواحدة دجاجة ذكرا كان او انثى وفي القاموس ويثلث او سنور وفي الجامع الصغير اربعون او خمسون وهو الاظهر لما روي عن ابي سعيد الخدري رضه انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر ينزح منها اربعون دلوا قيل انما كان اظهر لان الجامع الصغير آخر التصنيفات فيكون القول المذكور فيه هو المرجوع اليه كذا في العناية وكلا اي ينزح كل ماء البئر ان امكن وغاية النزح ان يقل بحيث لا يمتلي الدلو منه او اكثره واختلفوا في التوالي والمختار انه لم يشترط كما في الزاهدي كذا في القهستاني ولو تنجس ماء البئر فاخذ في النزح فجاء من الغد وجد الماء اكثر مما ترك منهم من قال ينزح جميع الماء ومنهم من قال ينزح المقدار الذي ترك هو الصحيح

كذا في الخلاصة

كذا في الخلاصة بنحو كلب او شاة او آدمي ولو سقطا لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم فان قيل قد سبق ان مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس والنص ورد في الفارة والدجاجة والآدمي وقد الحقه ما يشبه كلها كالعصفور والصعوة والسودانية والسنور والحمامة والاوزة والكلب بها قلت بعد ما استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس في حق التفريع عليه كالاجارة ونحوها من العقود التي يابى القياس جوازها كذا في الكفاية او انتفاخ الحيوان الواقع فيها او تفسخه صغر ذلك الحيوان او كبر لانتشار البلة في اجزاء الماء لان عند الانتفاخ والتفسخ ينفصل منها بلة وتلك البلة نجاسة مايعة بمنزلة قطرة من خمر او بول يقع في البئر ولهذا قال محمد اذا وقع في البئر ذنب فارة فانه ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن نجاسة مايعة بخلاف الفارة الصحيح الجسد كذا في العناية ولو جعل على موضع القطع شمعة لم يجب الا ما في الفارة كذا في الجوهرة النيرة ثم البئر اذا وقعت فيها النجاسة فغار ماؤها ثم عاد الماء لا يعود نجسا ولو صلى في قعرها بعد ما جفت يجوز من الاصل وفي التجريد جعل هذا قول محمد انها تطهر بالجفاف اما عند ابي يوسف فلا تطهر بدون النزح بئر بالوعة حفروها وجعلوها بئر ماء ان حفروها قدر ما وصلت اليه النجاسة فالماء طاهر والجوانب نجس وان حفروها اوسع من الاول فالماء والجوانب طاهر وادنى ما ينبغي ان يكون بين بئر البالوعة بعد اذرع على نفوذ الرجحان تغير لونه او ريحه او طعمه نجس والا فلا وكذا بين بئر ماء المغتسل وبين بئر الماء هذا رواية الامام ابي حفص الفارة اذا ماتت في السمن ان كان جامدا قور ما حوله ورمي به والباقي طاهر فتوكل البقية وان كان مايعا لم يؤكل وينتفع به من غير جهة الاكل مثل الاستصباح ودبغ الجلد واذا دبغ الجلد يغسل الجلد بالماء ويطهر والشرب منه عفو ويجوز بيعه ويبين عيبه وان باع ولم يبين عيبه فللمشتري الخيار في رده من شرح الطحاوي كذا في الخلاصة وان لم يمكن نزحها اي نزح كل مائها بان ينبع منها نزح قدر ما كان فيها وقت الوقوع ويؤخذ في التقدير بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء وهذا هو الصحيح وعليه الفتوى كذا في ايضاح ابن كمال قال في الهداية وهذا اشبه بالفقه اي بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة لان الاخذ بقول الغير هو المرجع فيما لم يشتهر من الشرع فيه تقدير قال تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون كما في جزاء الصيد حيث قال يحكم به ذوا عدل منكم وشرط البصارة لهما في امر الماء لان الاحكام انما تستفاد ممن له علم بها ليدخل تحت اهل الذكر كذا في العناية ويفتي بنزح مائتي دلو الى ثلثمائة دلو وان اجاب به محمد ببغداد بناء على كثرة الماء في آباره والفتوى على ثلثمائة كذا في الخلاصة والنصاب وما اي دلو زاد على الدلو الوسط احتسب به لان العبرة للمعاني دون الصور صرح به في الجامع الصغير فلو ان البئر اذا وجب منها نزح عشرين دلوا فاتى بدلو عظيم يسع فيه عشرون دلوا فنزح به مرة واحدة وحكم بطهارة البئر عند الثلثة لحصول المقصود وهو نزح المقدار الذي قدره الشرع قال في الاصل هو احب الي لان القطر الذي يعود منه الى البئر اقل من الحاصل انه لا يطهر بمرة واحدة كذا في الخلاصة والعناية وقيل يعتبر في كل بئر دلوها الذي يستقى بها منها وسؤر الآدمي ولو صغيرا او جنبا او حائضا او كافرا وكذا سؤر شارب الخمر فانه اذا اتى عليه ساعات ولحس شفتيه بلسانه ولعابه فقد طهر كما في الكبرى لكن في المضمرات لو طال شاربه لم يطهر وان شرب بعد ساعات وفي الزاهدي يكره للمرأة سؤر الرجل وله سؤرها وهو بقية الماء التي تركها الشارب في الاناء والحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره كما في المغرب كذا في القهستاني وعن رسول الله عم انه قال من شرب سؤر اخيه كتب له عشر حسنات وفي رواية سبعون حسنة وفي الخلاصة الخانية وعليه اجماع المسلمين كذا في التاتارخانية وسؤر الفرس طاهر في رواية عنه وعنه ان التوضي بغيره احب وعنهما ان سؤره مكروه وعنه انه

مشکوک والاول ظاهر الروایة وهو الصحیح کذا فی المحیط وفی روایة کتاب الصلوة وهی الصحیح عنه وهو قولهما انه طاهر
ومطهر من غیر کراهة لان حرمة لحمه لکرامته فلا تؤثر فی سؤره حسنا کذا قال المصری فی شرح المنیة وسؤر کل ما یؤکل لحمه من الانعام
والطیور طاهر لان المختلط به اللعاب ولعابه طاهر لتولده من لحم طاهر والجنابة لا اثر له فی ذلک لما روی انه عم لقی
خدیجة فمد یده لیصافحه فقبض یده فقال انی جنب فقال عم المؤمن لا ینجس وکذا الحائض لما روی ان عائشة رضها
شربت من اناء فی حال حیضها فوضع عم فمه علی موضع فمها وشربها وکذا الکافر لما روی انه عم انزل وفد
ثقیف فی المسجد وکانوا مشرکین ولو کان عین الشرک نجسا لما فعل ذلک ولا یعارض بقوله تع انما المشرکون
نجس لان المراد به الخبث فی الاعتقاد ثم المراد بالطاهر الطاهرة بغیر کراهة لئلا یدخل فیه سؤر الدجاجة المخلاة فانه
ماکول اللحم وسؤره مکروه کذا فی العنایة وسؤر الکلب والخنزیر اجماعا وسؤر سباع البهائم کالاسد والثعلب
والفیل ونحوها نجس عندنا لان لحمه نجس ومنه یتولد اللعاب خلافا للشافعی له ما روی عن ابن عمر رضها ان النبی عم
سئل فقیل انتوضأ بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع کلها والجواب انه مرسل لا یصح له الاحتجاج
لان راویه داود بن حصین عن جابر وداود بن حصین لم یر جابرا کذا قاله الطحاوی ولئن صح فتاویله ان المراد
بحمر الوحش وسباع الطیر والمراد به الماء الکثیر وهو محمول علی ما قبل تحریمها توفیقا بین الادلة ولم یذکر محمد ان نجاسته
غلیظة او خفیفة وروی عن ابی حنیفة انه نجاسة غلیظة وعن ابی یوسف رح انه کبول ما یؤکل لحمه لان الناس اختلفوا
فی سؤر ما یؤکل لحمه من السباع کما اختلفوا فی بول ما یؤکل لحمه فاوجب اختلافهم تخفیفا ههنا کما اوجب هناک کذا فی
العنایة وسؤر الهرة طاهر مکروه وقال ابو یوسف رح غیر مکروه لما روی انه عم کان یصغی للهرة الاناء فتشرب
منه ثم یتوضأ به ولهما قوله عم الهرة سبع والمراد به بیان الاحکام ای الفقه دون الخلقة والصورة لانه عم بعث
لبیان الشرایع الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقیت الکراهة وما رواه محمول علی ما قبل التحریم ثم قیل کراهته
لحرمة لحمه وهو قول الطحاوی وهو یدل علی ان التحریم اقرب به وقیل لعدم تحامیها النجاسة فانها تتناول الجیف
وهو قول الکرخی وهذا یدل علی ان کراهته کراهة تنزیه قیل وهو الاصح والاقرب ای موافقة الاثر ولو اکلت
فارة ثم شربت علی فورها الماء تنجس الماء الا اذا مکثت ساعة لغسلها فمها بلعابها کذا فی العنایة والهدایة قالوا
الهرة اذا اکلت بعض الطعام کره للرجل ان یاکل الباقی کذا فی التاتارخانیة وسؤر الدجاجة المخلاة مکروه لانها
تخالط النجاسة ولو کانت محبوسة بحیث لا یصل منقارها الی ما تحت قدمها لا یکره لوقوع الامن عن المخالطة
کذا فی الهدایة حکی عن الامام الحاکم عبد الرحمن انه قال لم یرد بکونها محبوسة ان تکون محبوسة فی بیتها لانها وان
کانت محبوسة فی بیتها فانها تجول فی عذرات نفسها فلا یؤمن ان یکون علی منقارها قذر فیکره التوضی
بسؤرها کما لو کانت مخلاة وانما اراد بکونها محبوسة ان تحبس فی بیت لیسمن للاکل فیکون راسها وعلفها
وماؤها خارج البیت فلا یمکنها ان تجول فی عذرات نفسها وقال شیخ الاسلام فی المبسوط وان کانت محبوسة
فانه یجوز التوضی به ولا یکره لانه لیس علی منقارها نجاسة لا من حیث الحقیقة ولا من حیث الاعتبار اما من حیث
الحقیقة فظاهر واما من حیث الاعتبار فانها ان کانت محبوسة لا تجد عذرات غیرها حتی تجول فیها وانما تجد
عذرات نفسها وهی لا تجول فی عذرات نفسها کذا فی الکفایة وسؤر سباع الطیر مکروه استحسانا والقیاس
ان ینجس اعتبارا لسباع الوحش وجه الاستحسان انها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف بخلاف سباع البهائم
فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها وعن ابی یوسف ان سباع الطیر اذا کانت محبوسة ویعلم صاحبها

انه لاقذر

انه لاقذر علی منقارها لا یکره واستحسن المشایخ هذه الروایة قال الفقیه ابو اللیث روی الحسن بن زیاد عن ابی حنیفة رح
انه قال ان کان هذا الطیر لا یتناول المیتة مثل البازی الاهلی ونحو ذلک فلا یکره الوضوء کذا فی العنایة وسؤر سواکن البیوت
من الحشرات کالحیة والفارة والعقرب والقنفذ مکروه لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر الا انه سقطت النجاسة
لعلة الطواف کما فی الهرة فبقیت الکراهة ثم حکم المکروه انه یجوز ویکره استعماله مع وجود الماء المطلق کذا فی قاضی خان
وسؤر البغل الذی امه اتان والحمار مشکوک فیه هذه عبارة اکثر المشایخ وابو طاهر الدباس انکر ان
یکون شیء من احکام الله تع مشکوکا فیه وقال سؤر الحمار طاهر لو غمس فیه الثوب جازت الصلوة الا انه احتاط
فیه فامر بالجمع بینه وبین التیمم والمشایخ قالوا المراد بالشک التوقف لتعارض الادلة والاشتباه فی جعله طاهرا
وطهورا لان کل حیوان ینتفع بجلده فسؤره طاهر عنده واختلف فی ان الشک فی طهارته او فی طهوریته فقیل فی طهارته
لانه لو کان طاهرا لکان طهورا ما لم یغلب اللعاب لان اختلاط الطاهر لا یخرجه عن الطهوریة ما لم یغلب کما اذا اختلط
ماء الورد بالماء وقیل فی طهوریته وهو الاصح عند صاحب الهدایة وهو الصحیح عند اکثر المشایخ ومنهم قاضی خان
لانه لو وجد الماء المطلق لم یجب علیه غسل راسه بعد ما مسح راسه بسؤر الحمار ولو کان الشک فی طهارته لوجب
ثم اختلف المشایخ فی سبب الشک فی سؤره فمنهم من قال لتعارض الادلة فی اباحته ومنهم من قال اختلاف
الصحابة فی طهارته فانه روی عن ابن عمر رضه انه کان یکره التوضی بسؤر الحمار والبغل وروی عن ابن عباس
رضه انه قال لا باس به ولم یترجح احد القولین علی الآخر فاوجب اشکالا قال شیخ الاسلام ولکن هذا القول لا یقوی
لان الاختلاف فی طهارة الماء ونجاسته لا یوجب الاشکال کما فی اناء اخبر العدل انه طاهر واخبر آخر انه نجس فان الماء
لا یصیر مشکلا وان اختلفا فی طهارة الماء ونجاسته وقد استوی الخبران وکذا هذا قال والصحیح ان دلیل الشک هو
التردد فی الضرورة فان الحمار یربط فی الدور والافنیة فکان فیه الضرورة الا انها دون ضرورة الهرة والفارة لدخولهما
المضایق دون الحمار فلو لم یکن ضرورة اصلا کان کالسباع فی الحکم بالنجاسة بلا اشکال ولو کانت الضرورة
کضرورتهما کان مثلهما فی سقوط النجاسة وحیث ثبتت الضرورة من وجه دون وجه واستواء ما یوجب النجاسة
والطهارة تساقطا للتعارض ووجب المصیر الی الاصل والاصل شیئان الطهارة فی جانب الماء والنجاسة فی جانب
اللعاب لان لعابه نجس کما بینا ولیس احدهما اولی من الآخر فبقی الامر مشکلا نجسا من وجه طاهرا من وجه فکان
اشکال سؤره عند علمائنا بهذا الطریق لا لاشکال لحمه ولا لاختلاف الصحابة فی سؤره هذا حاصل ما نقله صاحب
النهایة عن شیخ الاسلام کذا فی العنایة وذکر فی فتاوی الحجة قال ابو حفص البخاری من شک فی انائه او ثوبه او بدنه
اصابته نجاسة ام لا فهو طاهر ما لم یستیقن وکذا الآبار والحیاض التی یستقی منها الصغار والکبار والمسلمون
والکافرون وکذلک السمن والجبن والاطعمة التی یتخذها اهل الشرک والبطالة وکذلک الثیاب التی ینسجها
اهل الشرک او الجهلة من اهل الاسلام وکذلک الثیاب الجباب الموضوعة والمرکبة فی الطرقات والسقایات
التی یتوهم فیها اصابة النجاسة کل ذلک محکوم بطهارته حتی تیقن بنجاستها کذا فی التاتارخانیة یتوضأ به
ان لم یجد غیره ویتیمم وایا قدم جاز ولکن الافضل تقدیم الوضوء وقال زفر لا یجوز الا ان یقدم الوضوء لانه ماء
واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق ولنا ان المطهر احدهما فیفید الجمع دون الترتیب کذا فی الهدایة والمراد
بالجمع ان لا یخلو الصلوة الواحدة عنهما وان لم یوجد الجمع فی حالة حتی اذا توضأ بسؤر الحمار وصلی ثم احدث
وتیمم وصلی تلک الصلوة ایضا جاز وفی الجامع الصغیر للامام المحبوبی فی رجل لم یجد الا سؤر الحمار قال یهریق ذلک

السؤر حتى يصير عادما للماء ثم تيمم فعرض قوله هذا على ابي القاسم الصفار فقال هو قول جيد وفيه ايضا ذكر محمد في
نوادر الصلوة لو توضأ بسؤر حمار وتيمم ثم اصاب ماء نظيفا فلم يتوضأ به حتى ذهب الماء ومعه سؤر الحمار فعليه اعادة
التيمم وليس عليه اعادة الوضوء بسؤر الحمار لانه ان كان طاهرا فقد توضأ به وان كان نجسا فليس عليه الوضوء لا في
المرة الاولى ولا في المرة الثانية كذا في الكفاية وعرق كل شيء كسؤره لان كل واحد منهما يتولد من اللحم الا ان عرق
الحمار لا يمنع جواز الصلوة وان فحش وهو احد الروايات عن ابي حنيفة وفي رواية عنه هو نجس نجاسة خفيفة وفي رواية
نجس نجاسة غليظة والمشهور هو الاول قال القدوري عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة فان لم يجد شيئا
مما يتوضأ به الا نبيذ التمر في الظهيرية ولو قدر على ماء مكروه يتوضأ به ولا يتوضأ بنبيذ التمر اجماعا كذا في التاتارخانية
تيمم ولا يتوضأ به عند ابي يوسف والشافعي وبه يفتى اي بما عند ابي يوسف يجاب المستفتي لا بغيره لما روي
نوح رجوع ابي حنيفة الى قوله والفتوى هو الجواب عما اشكل من الاحكام ذكره في المفردات وعند الامام ابي حنيفة
يتوضأ به ولا يتيمم وعند محمد يجمع بينهما فالحاصل انهم اختلفوا في جواز التيمم بنبيذ التمر وقد روي عن ابي حنيفة
ثلث روايات الاولى ذكر في الجامع الصغير والزيادات انه يتوضأ به ولا يتيمم والثانية ذكر في كتاب الصلوة انه
ان توضأ به وتيمم احب الي قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى انه لو توضأ به ولم يتيمم جاز ولو عكس لم يجز
والجمع بينهما مستحب والثالثة هي ما روى نوح بن مريم والحسن بن زياد انه يتيمم ولا يتوضأ به اخذ يوسف
فوجه الرواية الاولى ما روي من حديث ليلة الجن عن ابن عباس رضه ان النبي عم خطب ذات ليلة ثم قال
ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله عم مع نفسه فقال عبد الله بن مسعود خرجنا
من مكة وخط رسول الله عم حولي خطا وقال لا تخرج عن هذا الخط فانك ان خرجت عنه لم تلقني يوم القيمة ثم
ذهب يدعو الجن الى الايمان ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر وقال لي هل معك ماء اتوضأ به فقلت لا
الا نبيذ التمر في اداوة فقال عم ثمرة طيبة وماء طهور واخذ وتوضأ به وصلى الفجر ووجه قول ابي يوسف العمل باية
التيمم فانها تنقل التطهير عند عدم الماء المطلق الى التراب ونبيذ التمر ماء من وجه فيكون الحديث مردودا بها
لكونها اقوى من الحديث او هو منسوخ باية التيمم لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة ثم اختلف مشايخنا في
الاغتسال بنبيذ التمر عند ابي حنيفة رح فمنهم من لم يجوزه لان الاثر في الوضوء خاصة والاصح انه يجوز لان
المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه ثم النبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا ذكر محمد
في النوادر وهو ان تمرات حتى صار الماء حلوا رقيقا ولا يكون مشتدا او مسكرا وما اشتد منها وصار مرا لا يجوز
الوضوء به بالاجماع لانه صار مسكرا حراما وان غيرته النار فما دام حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء فهو على الخلاف
وان اشتد جاز الوضوء به عند ابي حنيفة لحل شربه عنده ولم يجز عند محمد لحرمته عنده ولا يجوز التوضي عند ما سواه
من الانبذة كنبيذ الزبيب والتين وغير ذلك لان نبيذ التمر خص بالاثر على خلاف القياس فيبقى الباقي على
موجب القياس فلا وجه لما قال الاوزاعي يجوز التوضي بسائر الانبذة بالقياس اعلم ان القدوري ذكر في
شرحه عن اصحابنا ان التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء كالتيمم حتى لا يجوز التوضي به
حال وجود الماء ولو توضأ بنبيذ التمر ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمم لوجود الماء كذا في الغاية والكفاية

باب التيمم

لما فرغ عن ذكر الطهارة بالماء شرع في التيمم لما ان حق الخلف ان يعقب الاصل فالتيمم في اللغة
القصد وفي الشريعة هو القصد الى الصعيد للتطهير اعلم ان التيمم لم يكن مشروعا لغير هذه الامة وانما شرع رخصة لنا

والرخصة

والرخصة فيه من حيث الآلة حيث اكتفى بالصعيد الذي هو ملوث وفي محله حيث اكتفى في شطر اعضاء الوضوء تيمم المسافر
وسيأتي تعريفه ومن هو خارج المصر وان لم يكن مسافرا وفيه رد لقول من يقول بانه لا يجوز التيمم الا للمسافر
ذكره في المحيط ومن الناس من قال لا يجوز التيمم لمن خرج من المصر الا اذا قصد سفرا صحيحا وفيه ايضا نفي لجواز التيمم في
الامصار يدل عليه ما ذكر في شرح الطحاوي ان التيمم في المصر لا يجوز الا في ثلث احوال احدها اذا خاف فوت صلوة
الجنازة ان توضأ والثانية اذا خاف فوت صلوة العيد والثالثة اذا خاف الجنب من البرد بسبب الاغتسال
وما ذكر التمرتاشي ان من عدم الماء في المصر لا يجزئه التيمم لانه نادر كذا في الكفاية لبعده عن الماء لقوله تع فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء ميلا في الهداية هو المختار في المقدار
لانه يلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقيقة وعن محمد انه يجوز التيمم اذا كان الماء على قدر ميلين وهو اختيار
الفقيه ابي بكر محمد بن الفضل وعن الكرخي ان كان في موضع يسمع صوت اهل الماء فهو قريب وان كان لا يسمع
فهو بعيد وبه اخذ اكثر المشايخ كذا في فتاوى قاضيخان وقال الحسن بن زياد اذا كان الماء امامه يعتبر ميلان
وان كان يمنة ويسرة او خلفا فميل واحد لان ميلا للذهاب وميلا للرجوع فكان ميلين وعن ابي يوسف ان الماء
اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضأ يذهب القافلة ويغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم وهذا احسن جدا
كذا في الذخيرة وروي عن زفر ان كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجزئه التيمم والا فيجزئه وان قرب الماء
منه لان التيمم شرع لضرورة الحاجة الى اداء الصلوة في الوقت وقد تحقق فيما نحن فيه وعندنا المعتبر المسافة دون
خوف الفوت لان التفريط جاء من قبله بتأخير الصلوة فليس له ان يتيمم اذا كان الماء قريبا منه والميل ثلث فرسخ
والفرسخ اثنا عشر الف خطوة وفسر ابن شجاع الميل بثلثة الاف ذراع وخمسمائة ذراع الى اربعة الاف ذراع
كذا في العناية والكفاية وذكر في الينابيع الميل ثلث فرسخ وذلك اربعة الاف خطوة كل خطوة ذراع ونصف
بذراع العامة وذلك اربعة وعشرون اصبعا بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله وفي الحاوي سئل ابو جعفر
عمن بينه وبين الماء اقل من ميل وتطلع الشمس قبل وصوله الى الماء قال لا يتيمم بل يتوضأ بعد طلوع الشمس وقال الحاكم
يتيمم ويصلي ولا يعيد وقال نصر بن سلام يعيد كذا في التاتارخانية او لمرض خاف زيادته بسبب الوضوء او بالتحرك
او باستعمال الماء ويعرف ذلك اما بغلبة الظن عن امارة او تجربة او بقول طبيب حاذق مسلم غير ظاهر
الفسق وقيل عدالته شرط كذا قال المص في شرح المنية او بطوء برئه ان استعمل الماء لقوله تع وان كنتم مرضى
الآية ولا فرق عندنا بين ان يشتد مرضه بالتحرك كالمبطون والمشتكي من العرق المدني او بالاستعمال كالجدري
والحصبة واعتبر الشافعي خوف تلف النفس او عضوه وهو مردود بظاهر النص لان قوله تع وان كنتم مرضى مطلقه
يبيح التيمم لكل مريض الا انه خرج من لا يشتد مرضه بسياق الآية وهو قوله تع ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فان
الحرج انما يلحق من يشتد مرضه به فيبقى الباقي على ظاهره والمنكوحة اذا مرضت لا يجب عليه ان يوضيها وان تعاهد
وفي العبد والجارية يجب عليه اذا لم يستطع الوضوء ويصلي بتيممه ما شاء من الصلوات الوقتية والفوائت والنوافل
والمريض ما لم يحدث او تزول [illegible] العلة ولو وجد الماء عندنا فان وجد الماء فلم يتوضأ حتى حضرت الصلوة ولم يجد
الماء اعاد التيمم كذا في الخلاصة او لخوف عدو واعلم ان المانع من الوضوء ان كان من جهة العباد كاسير منعه الكفار
عن الوضوء ومحبوس في السجن والذي اذا قيل له ان توضأت قتلتك يجوز له التيمم لكن اذا زال المانع يعيد الصلوة
او لخوف سبع بينه وبين الماء والقاء النفس الى التهلكة حرام فيتحقق العجز او نحو عطش يحصل له او لرفيقه او للدابة

ولو كلب بالفعل او بالقوة فلا يتوضأ بما يحتاج لطبخ التمباج كذا فى القنية ولا بما موضوع فى الفلاة فى الجب وغيره فانه للشرب
الا اذا كان كثيرا به يستدل على انه له وللتوضى جميعا كذا فى النوازل وعن ابى على ومحمد بن الفضل ان ماء الوضوء يشرب
وماء الشرب لا يتوضأ به كذا فى المحيط او لفقد آلة كدلو وحبل ومنديل ونحوها فلو وجد ثلجا او جمدا مع آلة الذوب او ماء تحت
الجمد مع آلة التقوير لا يتيمم وقيل يتيمم كذا فى المنية قوله بما متعلق بقوله يتيمم كان من جنس الارض قيل ان كل ما يحترق
ويصير رمادا كالشجر او ينطبع ويلين كالحديد ليس من جنس الارض وما عدا ذلك من جنس الارض كذا فى الزاد والتحفة
كذا فى الهداية وههنا لطيفة وهى ان الله تع خلق درة ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثفت منه فصار ترابا وتلطف منه
فصار هواء وتلطف منه فصار نارا فكان الماء اصلا ذكره المفسرون وهو منقول عن التورية فاذا تعذر الطهارة بالاصل
انتقل الى التبع واقيم مقامه والنبات كالشجر ونحوه والمعدنى كالحديد وشبهه ليس بتبع للماء وحده حتى يقوم مقامه ولا
للتراب كذلك وانما هو مركب من العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشئ منها حتى يقوم مقامه كذا فى العناية كالتراب
وان تيمم بارض قد رش عليها الماء وبقى عليها نداوة جاز ولو كان فى طين طاهر لا يتيمم بل يلطخ بعض ثيابه او جسده
ويتركه حتى يجف ثم يتيمم به ومع هذا لو تيمم بالطين فهو على الخلاف وقال الكرخى يجوز التيمم بالطين كذا فى الخلاصة
ولا يتيمم بالرماد بالاجماع وفى المضمرات ويتيمم به عند ابى القاسم الصفار وفى الخزانة انه لا يتيمم به الا اذا كان من
حجر كما فى بعض بلاد تركستان فانه حطبهم كذا فى القهستانى والرمل والنورة والجص والكحل اى الاثمد والزرنيخ والحجر
ولو كان ذلك الحجر بلا نقع اى غبار فيجوز التيمم بالكحل والاجر والمرداسنج والياقوت والفيروزج والمرجان واللازورد
والزبرجد وان كانت ملساء لا غبار عليها عند ابى حنيفة ومحمد فى احدى الروايتين عنه لاطلاق قوله تع فتيمموا صعيدا
طيبا وفى رواية وهو قول ابى يوسف والشافعى واحمد لا يجوز بدونه لقوله تع وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اى من
التراب وهو كما ترى يوجب المسح بشئ من الارض لكون كلمة من للتبعيض والجواب ان الضمير يحتمل ان يعود
الى الحدث او يحمل من لابتداء الغاية كذا فى العناية فظهر ما فى قوله خلافا لمحمد من القصور فى القهستانى فيجوز بالحجر المغسول
وهذا عنده وعند ابى يوسف لا يجوز وعن محمد روايتان والاول هو الصحيح كذا فى المحيط انتهى وخصه اى التيمم ابو يوسف
بالتراب والرمل وقال لا يجوز الا بالتراب والرمل ثم رجع الى انه لا يجوز الا بالتراب الخالص وهو قول الشافعى لقوله تع
فتيمموا صعيدا طيبا اى ترابا منبتا هكذا فسر ابن عباس رضه وهذا يقتضى القصر عليه غير ان ابا يوسف رح زاد عليه الرمل فى
قوله الاول بقوله عم عليكم بارضكم ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض كذا روى عن الخليل وقال الزجاج لا اعلم بين اهل
اللغة اختلافا فى ان الصعيد وجه الارض فتقييده بالتراب المنبت تقييد للمطلق بلا دليل والطيب يحتمل الطاهر كما فى
قوله تع حلالا طيبا ويحتمل الحلال كما فى قوله تع كلوا من طيبات ما رزقناكم فحمل على الطاهر لانه اليق بموضع الطهارة الا
يرى انه لو كان التراب المنبت نجسا لم يجز التيمم به اجماعا فعلم ان الانبات لا اثر له فى هذا الباب ومما يدل على ذلك
قوله تع ولكن يريد ليطهركم كذا فى العناية ويجوز اى التيمم بالنقع حال الاختيار بان نفض ثوبه او لبده مع القدرة على
الصعيد خلافا لابى يوسف فانه يقول لا يجوز بالغبار الا اذا كان لا يقدر على الصعيد لان الغبار تراب من وجه والمأمور
به التيمم بالصعيد فان قدر عليه لم يجز الا بالصعيد وان لم يقدر عليه فح يتيمم بالغبار كما ان العاجز عن الركوع والسجود يصلى
بالايماء ولهما احتجا بحديث عمر رضه فانه كان مع اصحابه فمطروا فامرهم ان ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها ولان
الغبار تراب الا انه رقيق فكما يجوز التيمم بالخشن من التراب على كل حال فكذلك بالرقيق كذا فى المبسوط فلو تيمم بغبار
ثوبها او بغبار غير ثوبه من الاعيان الطاهرة كالحصير والبساط واللبد ونحوها جاز عند ابى حنيفة ومحمد رحهما سواء وجد ترابا

آخر

آخر اولا وعند ابى يوسف لا يجوز ان وجد ترابا آخر كذا فى منية المصلى وشرطه اى شرط جواز التيمم العجز عن استعمال الماء
الكافى لطهارته حتى ان الجنب اذا كان له ماء يكفى لبعض اعضائه وللوضوء يتيمم ولم يجب عليه صرفه اليه الا اذا تيمم للجنابة
ثم وقع منه حدث موجب للوضوء فانه يجب عليه الوضوء حينئذ لانه قدر على ماء كاف له ولم يجب عليه التيمم لانه بالتيمم خرج
عن الجنابة الى ان يجد ماء كافيا للغسل كذا فى شرح الطحاوى وغيره كذا فى القهستانى سواء كان العجز حقيقة او حكما كما فى
الخوف من زيادة المرض او بطء برئه او من العدو والسبع او العطش ففى كل هنا عجز حكما لان صيانة النفس اوجب
من صيانة الطهارة فان لها بدلا ولا بدل للنفس والخائف على ماله كالخائف على نفسه وفى جمع العلوم للتيمم فى
كله لبق او مطر او حر شديد وفى التتمة ويتيمم لخوف ضياع الوديعة او قصد غريم لا وفاء له بدينه كذا فى الكفاية وطهارة
الصعيد لما مر ان الطيب اريد به الطاهر لانه آلة التطهير فلا بد من طهارته فى نفسه كالماء فلو لم يجد ترابا نظيفا لم يصل وهذا
عند ابى حنيفة وفى رواية عن ابى يوسف وعنه انه يومى بغير طهارة تشبها بالمصلين وعنه انه يتيمم بالتراب النجس
ويومى وعنه انه يركع ويسجد ثم يعيد وقول محمد مضطرب كما فى الزاهدى كذا فى القهستانى والاستيعاب فى الاصح
لقيامه مقام الوضوء ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم للتيمم المسح وفى المرأة لا بد من نزع السوار ولو لم يمسح
تحت الحاجبين فوق العينين لا يجوز كذا فى الخلاصة وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة ان الاكثر
يقوم مقام الكل لان فى الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما فى المسح بالخف والرأس كذا فى المبسوط وفى النظم قدر
الدرهم وما دونه عفو وان زاد لم يجز ومسح العذار شرط على ما حكى عن اصحابنا والناس عنه غافلون كذا فى الكفاية
والنية وقال زفر ليست بفرض لانه خلف عن الوضوء فلا يخالفه فى وصفه ولنا انه ينبئ عن القصد قال الله تع ولا تيمموا الخبيث
منه تنفقون فكان فى لفظه ما يدل على اشتراط النية فشرطناها ولا كذلك الوضوء وفيه وجه آخر ذكرناه فى الوضوء
ولا بد فى صحة الصلوة بالتيمم من نية قربة مقصودة والمراد بالقربة المقصودة ان لا تكون فى ضمن شئ آخر بطريق التبعية كدخول
المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن حيث لا يجوز الصلوة بذلك التيمم فى قول عامة العلماء خلافا لابى بكر سعيد البلخى وفى الاوضح
لو تيمم يريد به تعليم الغير لا يجوز به الصلوة وذكر الفقيه ابو جعفر رواية عن ابى حنيفة انه يجوز وذكر فى النوادر انه لو مسح وجهه
وذراعيه يريد به التيمم جازت الصلوة به كذا فى الكفاية ولو تيمم عند عدم الماء لقراءة القرآن ظهرا او عنه او لمس المصحف
او لدخول المسجد او خروجه او لدفن الميت او لزيارة القبور او الاذان او الاقامة لا يجوز ان يصلى به عند العامة
ولو عند وجود الماء لا خلاف على عدم الجواز كذا فى البزازية ويجوز التيمم لهذه المذكورات ولو عند وجود الماء صرح به
فى شرح النقاية نقلا عن المحيط كذا فى شرح شرعة الاسلام لا تصح بذلك القربة بدون الطهارة فلو تيمم كافر للاسلام
اى لاجله لا للصلوة ثم اسلم لا يجوز صلوته به اى بذلك التيمم الذى وقع للاسلام هذا عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى
يوسف فانه يقول انه متيمم فيجوز له الصلوة بذلك التيمم لانه نوى قربة مقصودة اما القربة فلان الاسلام اعظم القرب
واما انها مقصودة فلان المراد بها ههنا ما لا يكون فى ضمن شئ آخر كالشروط واذا كان كذلك صح تيممه للصلوة
بخلاف ما اذا تيمم المسلم لدخول المسجد ومس المصحف فانه لا يكون متيمما لان كل واحد منهما ليس بقربة مقصودة لعينه
فى ضمن شئ آخر ولهما ان الكافر ليس باهل للنية والتيمم لا يصح بدون النية وكذلك لا يصح التيمم منه فلا يصح له الصلوة
وعن هذا فرق ابو يوسف بين نية الاسلام ونية للصلوة فقال يكون متيمما فى الاول دون الثانى وقال لان
الاسلام يصح منه فيصح نية التيمم للاسلام بخلاف ما لو تيمم بنية الصلوة وان توضأ النصرانى لا يريد به الاسلام
ثم اسلم فهو متوضئ عندنا لان النية ليست بشرط عندنا فعدم اهليته لا يضر وقال الشافعى ليس بمتوضئ لان النية

شرط عنده وهو ليس من اهلها كذا في العناية ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه ولا يشترط تعيين
الحدث والجنابة هو الصحيح من المذهب هذا احتراز عما كان يقول ابو بكر الرازي بانه يحتاج الى نية التيمم للحدث
او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز احدهما عن الآخر الا بالنية وصفته اي التيمم ان يضرب لم يقل يضع
اشارة الى ان الضرب افضل من لو وضع يديه يعني ان يضرب باطن كفيه واصابعهما على الصعيد فينفضهما النفض
تحريك الشيء ليسقط ما عليه من غبار او غيره يعني يضرب جانبي يديه مما يلي الابهام احدهما بالاخرى ليتناثر التراب ولا
يقدر ذلك بمرة كما روي عن محمد بل ان احتاج الى الثاني فعل ولا بمرتين كما روي عن ابي يوسف بل ان تناثر بمرة لا يحتاج
الى الثاني لان المقصود وهو ان لا يصير مثلة يحصل بالنفض سواء كان مرة او مرتين والمثلة ما يتمثل به في تبديل خلقته وتغيير
هيئته سواء كان بقطع عضو او تسويد وجه كذا في العناية ثم يمسح بهما وجهه ثم يضرب بهما ضربة اخرى كذلك ويمسح
بكل كف ظاهر الذراع الاخرى وباطنها مع المرفق لقوله عم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وفيه اشارة
الى ان من ضرب يديه على الارض للتيمم فقبل ان يمسح بهما وجهه احدث ثم مسح بهما وجهه لا يجوز كذا ذكر السيد الامام ابو
شجاع لان الضربة من التيمم لما روينا وقد اتى ببعض التيمم ثم احدث فينقضه كما ينقض الكل فصار كما لو حصل الحدث في
خلال الوضوء ينقضه كما ينقض الكل بعد التمام ولكن ذكر الامام الاسبيجابي انه يجوز كمن ملأ كفيه ماء للوضوء ثم احدث ثم
استعمله فانه يجوز كذا في التجنيس وفيما روينا حجة على ابن سيرين بانه بثلاث ضربات وعلى الاوزاعي والشافعي بانه الى الرسغين
وعلى الزهري بانه الى الاباط وعلى مالك بانه الى نصف الذراع وتفصيل كيفيته ان يضرب يديه على ما هو من جنس الارض
ضربة متفرجا اصابعه ويقبل بهما ويدبر بهما ثم يرفعهما ثم ينفضهما ثم يمسح بباطن اربع اصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى
من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى باطن ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهام يده اليسرى على
ظاهر ابهام يده اليمنى ثم يفعل بيده اليسرى كذلك كذا في الكفاية والعناية هذا هو الاحوط لان فيه احترازا عن استعمال التراب
المستعمل بقدر الامكان ولو مسح بكل الكف والاصابع جاز كذا في الخلاصة والتاتارخانية ويستوي فيه اي في التيمم من حيث
الجواز والكيفية والآلة الجنب والمحدث والحايض والنفساء وهو قول اصحابنا وعليه علماؤنا وقال بعض الناس لا يتيمم
الجنب والحايض والنفساء لان القياس ان لا يكون التيمم طهورا وانما اباحه الله تع للمحدث فلا يباح للجنب لانه ليس بمعقول
المعنى حتى يصح القياس ولعلمائنا ان الله تع شرع التيمم للمحدث فرسوله عم شرع للجنب ايضا لما روي ان قوما جاؤا
الى رسول الله عم وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء
فقال عم عليكم بارضكم كذا في العناية ويجوز التيمم للوقتية قبل دخول الوقت خلافا للش رح والاختلاف في صحة التيمم
قبل دخول وقت الصلوة حتى يصح التيمم لصلوة ضحوة النهار بالاتفاق انما الخلاف في انه يصح اداء الوقتية بذلك التيمم
اولا ويصلي به ما شاء من فرض ونفل كالوضوء يعني يصلي بالتيمم الواحد ما شاء من الفرايض والواجبات والنوافل
في وقت واحد واوقات متعددة ما لم يجد الماء او يحدث به وعند الش رح يتيمم لكل فرض لانه طهارة ضرورية
اذ التراب ملوث في نفسه ولهذا يعود حكم الحدث السابق عند رؤية الماء فلم يرتفع الحدث اذ لو ارتفع لم يعد
الا بحدث جديد ولكن ابيحت الصلوة للضرورة فاذا صلى الفرض فقد انسقطت الضرورة ولا تعود الا بمجيء وقت آخر
وهي في حق النوافل دائمة لدوام شرعيتها فيبقى بالنسبة اليها ولنا ان التراب طهور مطلقا بشرط عدم الماء
بالنص كالماء ويجوز التيمم يعني الصحيح المقيم في المصر لغير الاولى فيجوز التيمم للمريض في المصر وغيره وللمسافر او غيره خاف
الفوت او لم يخف وكذا يجوز التيمم في المفازة للولي وغيره لعدم الماء فيها غالبا كذا في العناية لخوف فوت صلوة

جنازة

ثم ينفضهما [illegible] ثم يضرب بهما ضربة اخرى [illegible]

جنازة ان اشتغل بالوضوء وهذا اذا كان لا يرجو ادراك شيء من التكبيرات والا فيتوضأ كما في المنية ولا يتيمم
ولي الصلوة سلطانا كان او قاضيا او اماما للحي او غيره ممن له حق الاعادة وهذا ظاهر الرواية لكن الصحيح انه يتيمم ثم
وقت التيمم عنده حضور الجنازة فلو حضرت اخرى بعد ما تمكن من الوضوء اعاد التيمم والا فلا وعند محمد يعيد بكل حال
والفتوى على الاول كما في المضمرات كذا في القهستاني وفي الذخيرة فان كان اماما او كان حق الصلوة له جاز التيمم
ايضا وعن ابي حنيفة برواية الحسن انه لا يجوز له التيمم قال شمس الائمة وصاحب الهداية الصحيح هذا لان له حق الاعادة فلا
فوات في حقه كذا في الكفاية او لخوف صلوة عيد ابتداء وفيهما خلاف الش رح وهذا بناء على ان صلوة العيد وصلوة
الجنازة عندنا لا تعاد فيتحقق الفوات وعند الش رح يجوز اعادتهما فلا يتحقق الفوات فلا يجوز التيمم وكذا يجوز التيمم للعيد
بناء بعد شروعه متوضئا وسبق حدثه خلافا لهما لهما ان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام وذلك في حكم الطهارة بالجماعة
فلا يخاف الفوت وله ان الخوف باق لانه يوم ازدحام فلا يؤمن من اعتراض عارض يعتريه مثل ان يسلم عليه احد فيرد
السلام او يهنئه بالعيد فيحييه او ما اشبه ذلك فيفسد عليه صلوته وهي لا تقضى لانها لم تشرع الا بالجماعة فكان خوف الفوت
باقيا وذكر في المحيط اذا سبق المؤتم الحدث في صلوة العيد في الجبانة فهذا على وجهين الاول اذا سبقه قبل الشروع
فيها وانه على وجهين ايضا ان كان يرجو ادراك شيء منها مع الامام لو توضأ لا يباح له التيمم وان كان لا يرجو ادراك
شيء منها معه يباح له التيمم والوجه الثاني اذا سبقه الحدث بعد الشروع فيها فهذا على وجهين ايضا الاول ان يكون
شروعه بالتيمم في هذا الوجه يتيمم ويبني بلا خلاف وان كان شروعه بالوضوء ان كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل
بالوضوء يباح له التيمم بالاجماع وان كان لا يرجو ادراك الامام قبل الفراغ يتيمم ويبني عند ابي حنيفة وقالا يتوضأ ولا يتيمم
فمن مشايخنا من قال هذا اختلاف عصر وزمان وكان في زمن ابو حنيفة يصلي صلوة العيد في جبانة بعيدة من الكوفة
بحيث لو انصرف الرجل الى بيته ليتوضأ لزالت الشمس فكان خوف الفوت قائما فافتى على وفق زمانه وفي زمنهما كان يصلي
صلوة العيد في جبانة قريبة بحيث لو انصرف الرجل الى بيته ليتوضأ لا تزول الشمس فلم يكن خوف الفوت قائما فافتيا على وفق
زمانهما وكان شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي يقولان في ديارنا لا يجوز التيمم لصلوة العيد لا ابتداء ولا بناء لان
الماء محيط بمصلى العيد فيمكن التوضي والبناء من غير خوف الفوت حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم ومنهم من قال هذا اختلاف
حجة وبرهان قال ابو بكر الاسكاف هذه المسئلة بناء على ان من شرع في صلوة العيد ثم افسدها لا قضاء عليه عند ابي حنيفة
فكان تفوته الصلوة على اصله لا الى بدل فلذلك جاز التيمم وعندهما يلزمه القضاء فلا تفوته لا الى بدل فلا يجوز له التيمم وقبل
الشروع اذا فاته الاداء لا يمكنه القضاء بالاجماع فكان الفوت لا الى بدل فيجوز له التيمم وغيره من المشايخ جعل هذا
اختلافا مبتداء كذا في الكفاية لا لخوف فوت جمعة لو توضأ لانها تفوت الى خلف وهو الظهر بل هو الفرض الاصلي
عندنا بخلاف العيد او لخوف فوت وقتية الظاهر الوقت فان الوقتية لا تفوت لان لها البدل وهو القضاء
ولا ينقضه اي التيمم ردة اي ارتداد فلو تيمم مسلم ثم ارتد ثم اسلم فهو على تيممه وقال زفر تيممه لان الكفر ينافي التيمم
ابتداء فكذا بقاء كالمحرمية في النكاح بان كانا رضيعين وقد زوج كل واحد منهما ابواهما ثم ارضعتهما امرأة فانه
يرفع ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا والكفر لا ينافيه واعتراضه عليه كالاعتراض على الوضوء وانما لا يصح
من الكافر ابتداء لعدم النية منه وليس للبقاء كذلك لوجودها كذا في العناية ناقض الوضوء وقدم لان ما كان
ناقضا للاقوى كان ناقضا للاضعف بالطريق الاولى وينقض التيمم ايضا القدرة على ماء كاف لطهارته اي الفرض الوضوء
والغسل وقيل للفرض والسنة كما في الزاهدي ولو تيمم على رأس ميل ثم سار الى الماء وانتقص قليل من المسافة ينبغي

بل ينقضه صح

ان ينتقض تيممه لانه قدر على الماء حكما ويؤيده ما قال الزاهدي قبيل باب الغوائيت ان عدم الماء شرط للابتداء فكان شرط
البقاء كسائر الشروط كذا في القهستاني واذا اجنب المسافر ولم يجد من الماء الا قدر ما يتوضأ به فانه تيمم ولا يتوضأ عندنا
وكذا المحدث اذا كان معه من الماء قدر ما يكفيه لغسل بعض الاعضاء يتيمم ولو وجد من الماء قدر ما يغسل بعض النجاسة
الحقيقية او وجد من الثوب قدر ما يستر بعض العورة لا يلزمه وذكر محمد في كتاب الصلوة ان الجنب اذا وجد الماء قدر ما
يغسل به جسده غير ولا يكفيه لغسله تيمم ولا يغسل فرجه كذا في الخلاصة والواو في قوله وعلى استعماله بمعنى مع اي وينقض
التيمم القدرة على الماء مع القدرة على استعماله لان القدرة هي المراد بالوجود المذكور في قوله تع او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء وفي قوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء بخلاف الوجود المذكور في الكفارات في قوله
تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وفي قوله تع ومن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان المراد به الملك دون القدرة
حتى انه لو عرض عليه الماء لا يجوز له ان يتيمم ولو عرض على الحانث في اليمين الرقبة يجوز التكفير بالصوم كذا ذكره الامام
التمرتاشي كذا في الكفاية فلو وجدت اي القدرة على ذلك فيها اي المتيمم في الصلوة بطلت صلوته لانتقاض
طهارته قبل تمام صلوته لا اي لا تبطل ان حصلت القدرة بعدها لحصول المقصود بالخلف ولو نسيه اي الماء المسافر
في رحله وصلى بالتيمم لا يعيد وقال ابو يوسف يعيد ما دام في الوقت المسافر اذا صلى بالتيمم والماء في رحله فاما ان كان
عالما به بان وضعه بنفسه او غيره بامره او لم يكن عالما بان وضعه غيره بغير امره فان كان الثاني فلا اعادة عليه
بالاتفاق لان المرء لا يخاطب بفعل غيره وان كان الاول وصلى بالتيمم ظنا منه ان الماء قد نفد فعليه الاعادة بلا خلاف
لان التفريط جاء من قبله وان كان نسيا ما عنده ثم تذكر فلا اعادة عليه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما وقال ابو يوسف عليه الاعادة
سواء تذكر في الوقت وبعده وهو قول الش فعي لان التيمم لعادم الماء وهذا ليس بعادم له بل واجد له عادة لان
الماء في رحله ورحله في يده فصار كما اذا كان في رحله ثوب فنسيه وصلى عاريا ولهما انا لا نسلم انه واجد لان المراد بالوجود
القدرة ولا قدرة الا بالعلم ومسئلة الثوب على الاختلاف فان الحكم فيه عندنا كالماء فلا تنتهض حجة كذا في العناية
ولو كان الماء في اناء على ظهره او معلقا في عنقه او موضوعا بين يديه فنسيه وتيمم لا يجزيه بالاجماع لانه نسي ما لا ينسى
فلا يعتبر نسيانه وان كان على الاكاف فان كان راكبا والماء في مؤخرة الرحل يجزيه عندهما وان كان سائقا
فان كان الماء في مقدم الرحل يجزيه عندهما وان كان في مؤخرته لا يجزيه بالاجماع كذا ذكره الامام المحبوبي في الجامع
الصغير كذا في الكفاية ويستحب لراجي الماء اي لظانه تاخير الصلوة الى آخر الوقت المستحب فلا يؤخر العصر الى الوقت المكروه
قال القدوري ان التاخير الى آخر الوقت مستحب وليس بحتم وروى عن ابي حنيفة وابي يوسف انه حتم لان الطمع
غلبة الظن وغلبة الظن حجة فصار باعتبار هذه الحجة قادرا على الاستعمال حكما وجه ظاهر الرواية ان العجز الحقيقي
للحال ثابت بيقين لا يسقط حكمه الا بيقين مثله وهذا اذا كان الماء بعيدا عنه وان كان قريبا منه لا يجزيه التيمم
وان خاف فوت الوقت واختلفت الروايات في الحد الفاصل بين القريب والبعيد وقد ذكر انه الميل وفي الذخيرة
قال الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية اجمع اصحابنا ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد على هذا كذا في التاتارخانية ويجب
طلبه اي الماء في الفلوات ان ظن قربه بالاخبار او غيره لانه واجد للماء نظرا الى الدليل وهو غلبة الظن لانها
قائمة مقام العلم في العبادات قدر غلوة بالفتح رمية السهم وقدر بثلاث مائة ذراع والا فلا يجب وان لم يغلب
على ظنه لا يجب الطلب عندنا وعند الشافعي لا يجوز التيمم قبل الطلب في الفلوات لان عادم الوجود لا يكون
بدون الطلب قال تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لكنا نقول قد يكون بدون الطلب كالوجود قال عم من

وجد لقطة

وجد لقطة فليعرفها فقد سماه واجدا ولم يوجد منه الطلب كذا في الكفاية ويجب شراء الماء ان كان له ثمنه
لتحقق القدرة ويباع بثمن المثل وفي بعض المواضع اذا باعه بمثل القيمة او بغبن يسير ومعه مال زائد
على ما يحتاج اليه في الزاد بمقدار ثمن الماء لا يتيمم بل يشتري الماء والا فلا فلا يلزمه تحمل الغبن الفاحش لوجود
الضرر فان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه قال الحسن البصري يلزمه الشراء بجميع ماله وهذا القول غير مأخوذ به وقدر
الغبن الفاحش في النوادر بتضعيف الثمن وقال بعضهم الغبن الفاحش ما لا يدخل تحت تقويم المقومين كذا
في المبسوط والمحيط وقيمة الماء انما تعتبر في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى قاضي خان
كذا في الكفاية والعناية وان كان مع رفيقه ماء طلبه قبل التيمم لعدم المنع غالبا وعن ابي نصر الصفار انما يجب
السؤال في غير موضع عزة الماء وقيل ان غلب على ظنه الاعطاء وجب السؤال والا فلا وما يحمله الحاج من ماء زمزم
للعطية يمنع جواز التيمم وما يذكر من الحيلة انه يهبه لرفيقه ثم يستودعه اياه فليس بشيء لانه قادر على استعماله بالرجوع
في الهبة كذا في الكفاية فان منعه يتيمم لتعين العجز حينئذ وان كان مع رفيقه دلو لا يجب عليه ان يسأل فان سأل
الدلو فقال انتظر حتى استقي الماء ثم ادفع اليك فالمستحب عند ابي حنيفة ان ينتظر الى آخر الوقت فان خاف فوت
الوقت [Marginal note: تيمم وصلى وعندهما ينتظر وان خاف فوت الوقت ع] وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان واجمعوا ان في الماء ينتظر وان خرج الوقت كذا في الخلاصة وان
تيمم قبل الطلب او الجنب في المصر تيمم لخوف البرد اي خاف بغلبة ظنه عن التجربة الصحيحة ان اغتسل ان يقتله البرد او يمرضه
جاز تيممه عند ابي حنيفة خلافا لهما فيهما لهما في المسئلة الاولى ان الماء مبذول عادة فلا يتحقق العجز قبل الطلب وفي المسئلة الثانية
ان تحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر وله في المسئلة الاولى انه لا يلزمه الطلب من ملك الغير فتحقق العجز وكذا في الثانية
العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره كذا في الهداية ولم يذكر المحدث وذكر في الاسرار انهما سواء فقال في المصر خاف الهلاك
من الاغتسال يباح له التيمم في قول ابي حنيفة والمسافر اذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمم في قولهم واما
المحدث اذا خاف الهلاك من التوضي اختلفوا فيه على قول ابي حنيفة والصحيح انه لا يباح له التيمم ثم قال قال شمس الائمة الحلواني
ديارنا لا يباح للمقيم ان يتيمم لان في عرف ديارنا اجرة الحمام يعطى بعد الخروج ويمكنه ان يدخل الحمام فيتعلل بالعسرة وذكر
في المحيط اختلاف الرواية في المحدث يجوزه شيخ الاسلام ولم يجوزه الامام الحلواني كذا في الكفاية والعناية والصحيح
قال الحلواني كذا في الحقائق وتخصيص البرد من قبيل الاكتفاء فان الحر الشديد يبيح التيمم ثم لو صلى بلا طلب اعاد بعد الاعطاء
بخلاف لو ابى فصلى فانه لا يعيد كذا في الزاهدي ولا يجمع بين الوضوء والتيمم لان فيه جمعا بين البدل والمبدل منه ولا
نظير له في الشرع فان كان اكثر الاعضاء جريحا تيمم ولا يجب غسل الصحيح والتيمم لاجل الجراحة عندنا خلافا للش فعي والاصل
الصحيح ومسح على الجريح ولو كان الصحيح والجريح متساويين فالاحوط وجوب غسل الصحيح والمسح على الجريح ثم ان كان
يضره المسح على الجراحة المكشوفة يشدها بشيء ويمسح فوقها كذا قال المص في شرح المنية ولو تيمم وهو مقطوع اليدين
من المرافق فعليه ان يمسح موضع القطع عندنا كذا في الخلاصة

باب المسح على الخفين

عقب المسح على الخفين التيمم
لان كل واحد منهما طهارة مسح اولا لانهما بدلان عن الغسل وكان التيمم بدل الكل والمسح على الخفين بدل البعض
وانما ثنى الخف اشارة الى ان المسح لا يجوز على خف واحد بلا عذر وهو شرعا ما يستر الكعب وامكن به السفر
كذا في المحيط او مشى به فرسخا او ما فوقه كذا في حاشية الهداية والخف الذي يجوز عليه المسح ما يكون صالحا لقطع
المسافة والمشي المتتابع عادة ويستر الكعبين وما تحتهما كذا في قاضي خان الخف ما يستر الكعب او يكون الظاهر
منه اقل من ثلاث اصابع الرجل اصغرها اما لو ظهر قدرها فلا يجوز لانه بمنزلة الخرق ولا بأس بان يكونوا واسعا بحيث

يرى رجلا من اهل الخف كذا في الدرر فهو يجوز بالسنة اى يثبت بها وانما عبر بالجواز لان الغسل افضل لانه ابعد عن
مظنة الخلاف وانما قال بالسنة وانها تتناول الفعل والقول دون لفظ الحديث الذى يخص القول لما ان الصحيح عند
الجمهور ان جوازه ثبت بالسنة فعلا وقولا اما الفعل فقد روى مسح ابو بكر وعمر والعبادلة الثلاثة وسائر كبار الصحابة وانما
واما القول فمنها ما روى عمر وعلى وعائشة انه قال يمسح المقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها قال ابو حنيفة ما قلت
بالمسح على الخفين حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقال الكرخى
اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وقال شيخ الاسلام والدليل
على ان من لم ير المسح على الخفين صار ضالا ما روى ان ابا حنيفة سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال
هو ان تفضل الشيخين يعنى ابا بكر وعمر على سائر الصحابة وان تحب الختنين عثمان وعليا وان ترى المسح
على الخفين قال فى الهداية والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا لكن من رآه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة
كان مأجورا قيل عليه قد عرف فى اصول الفقه ان هذه رخصة اسقاط فينبغى ان لا يثاب باتيان العزيمة اذ لا يبقى
العزيمة مشروعة ما دام المكلف متخففا واما اذا نزع خفيه واحدهما والنزع مشروع له لم يبق المسح مشروعا وصار
الوظيفة هى الغسل فاذا غسل رجليه صار آخذا بالعزيمة وهى مشروعة وقت الغسل فيثاب لذلك كذا فى الكفاية وبهذا
اللفظ اعنى قوله كان مأجورا اتى به شيخ الاسلام خواهر زاده فى مبسوطه فتابعه صاحب الهداية ونعم المتبوع فان قلت
ذكر فى الذخيرة ان ابا الحسن الرستغنى سئل عن الرجل يرى المسح على الخفين الا انه يحتاط وينزع خفيه عند الوضوء ولا
يمسح عليهما فقال الاحب الى ان يمسح على خفيه اما لنفى التهمة عن نفسه ان يكون من الروافض واما لان قوله تعالى وارجلكم
قرئ بالخفض والنصب فينبغى ان يغسل حال عدم اللبس ويمسح على الخفين حال اللبس ليصير عاملا بالقراءتين فمن الحق
منهما قلت ان حملت قول ابى الحسن على ان يمسح احيانا لا يتركه بالكلية توافقا فانه ليس فى كلام صاحب الهداية
ما يدل على ان مراده ان لا يمسح اخذا بالعزيمة على الدوام ونفى التهمة يحصل بالمسح احيانا فيحمل على ذلك دفعا للتدافع لكرخي
فى التدافع ... من كل حدث موجب للوضوء خص القدورى المسح بحدث موجب للوضوء احترازا عن الجنابة ...
وجعل الحدث موجبا مجازا فانه ناقض للوضوء فلا يكون موجبا لكنه شرط لوجوبه فجاز ان يضاف الايجاب اليه كما فى
صدقة الفطر وخصه بحدث متأخر عن الوضوء لان الخف عهد مانعا لسراية الحدث الى القدم لا رافعا للحدث لان
الرافع هو المطهر والخف ليس كذلك ولو جوزنا بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست والدم سائل ثم خرج
الوقت وتوضأت فانها لا تمسح لان بخروج الوقت ظهر الحدث السابق وكذلك المتيمم اذا لبس ثم رأى الماء
وتوضأ لا يمسح لانه برؤية الماء ظهر حكم الحدث السابق فلو جاز المسح كان الخف رافعا وليس كذلك وقوله ثم
خرج الوقت اشارة الى ان لها ان تمسح ما دام الوقت باقيا وليس هذا الحكم منحصرا فيما ذكر وهو اللبس على السيلان
بل لو كان الدم سائلا عند الوضوء دون اللبس او عندهما جميعا فالحكم كذلك واما اذا كان منقطعا وقت الوضوء
واللبس جميعا فانها والصحيح سواء كذا فى العناية لا اى لا يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الغسل لحديث
صفوان بن عسال قال كان عم يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الا عن جنابة لكن
من بول او غائط او نوم والاستدلال به ظاهر لكن يقتضى التصوير فان السلب يقتضى تصور الايجاب قال الامام
نجم الدين الزاهدى فى شرحه للقدورى سألت استادى شيخ الاسلام نجم الائمة البخارى عن صورته فقال توضأ
ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم يغتسل ويمسح وقد يذكر لهذا ما ذكره محمد فى الاصل ان

اذا كان ثبت الرخصة للمسافر كما فى قصر الصلوة واصيب غيره ... العزيمة ...

المسافر

المسافر توضأ ولبس خفيه ثم اجنب وعنده ما يكفى للوضوء تيمم وصلى فان احدث وعنده ذلك الماء لزمه غسل رجليه
ولا يجوز المسح لان الجنابة حلت القدم وقال حميد الدين الموضع موضع النفى فلا يحتاج الى التصوير كذا فى الهداية ان
كانا ملبوسين على طهر بغير وضوء فان التيمم لا عبرة له فى هذا الباب قال فى التجنيس لو تيمم ولبس الخفين ثم احدث
وهو واجد للماء لا يمسح لان التيمم ليس بطهارة كاملة من كل وجه تام احترز به عن وضوء غير سبغ بان بقى من
اعضائه لمعة لم يصبها الماء فانه لو احدث قبل الاستيعاب لا يجوز له المسح كذا فى ايضاح ابن كمال وقت الحدث
وقال الشافعى يشترط كمال الطهارة وقت اللبس قيل فى ثمرة الخلاف لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة
ثم احدث يجزيه المسح عندنا خلافا له والظاهر انه لا يصلح مثالا لبيان الثمرة لجواز ان يكون عدم جواز المسح عنده باعتبار
ترك الترتيب فى الوضوء لا باعتبار اشتراط الطهارة الكاملة وقت اللبس وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما ذكره فى
المبسوط وهو ما قال ولو توضأ وغسل احدى رجليه ثم لبس الخف ثم غسل الرجل الاخرى ولبس الخف ثم احدث
جاز له المسح عندنا وقال الشافعى ان لم ينزع الخف الاول لا يجوز له المسح وان نزعه ثم لبسه جاز له المسح لان الشرط
ان يكون لبسه بعد كمال الطهارة وعندنا يجوز فيهما لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة فيه وقت
المنع عن حلول الحدث لانها لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا حدثا كان بالرجلين من حيث الحكم وهو شرع
مانعا لا رافعا كذا فى العناية يوما وليلة للمقيم وثلثة ايام للمسافر وقال مالك فى رواية عنه المقيم لا يمسح اصلا والمسافر
مسحه مؤبدا وفى رواية عنه ان المقيم كالمسافر لنا الحديث المشهور وهو قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة
ايام ولياليها مبتدئا من وقت الحدث لا من وقت اللبس كما ذهب اليه الحسن البصرى مستدلا بان جوازه بسببه
فيعتبر من وقته ولا من حين المسح كما ذهب اليه الاوزاعى وابو ثور واحمد فى رواية محتجين بان التقدير لاجله
فيعتبر من وقته وبيان ذلك فيمن توضأ عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ
ومسح بعد الزوال فعلى قول عامة العلماء يمسح المقيم الى وقت الحدث من اليوم الثانى وهو ما بعد طلوع الشمس
من اليوم الثانى وعلى القول الثانى الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثانى وهو من وقت اللبس وعلى القول الثالث الى
ما بعد الزوال من اليوم الثانى وهو وقت اللبس فى الصحيح قول العامة احتجوا بما روى عن صفوان بن عسال المرادى
انه قال اتيت رسول الله عم فقال ما جاء بك فقلت طلب العلم فقال عم ان الملائكة تضع اجنحتها لطالب العلم
رضاء بما يصنع فقلت ما جئت واسأل قال فسألته عن المسح على الخفين فقال عم للمقيم ليلة ويوما وللمسافر ثلثة ايام
ولياليها كذا فى مبسوط شيخ الاسلام ولان الخف مانع سراية الحدث اى وصوله الى الرجل والمانع عن الشئ انما يكون
مانعا حقيقة عند طريان الممنوع والحقيقة اولى بالاعتبار فيعتبر المدة عنده وكذا فى شروح الهداية وفرضه قدر ثلاث
اصابع اخذ هذا من اشارة قوله عم خطوطا بالاصابع فان اقل الجمع ثلثة والمراد مقدار ثلث اصابع من كل
رجل على حدة حتى لو مسح على احدى رجليه مقدار اصبعين وعلى الاخرى مقدار خمس اصابع لا يجزيه ثم زيادة لفظ
قدر للاشارة الى انه لو مسح باصبع واحد ثلاث مرات واخذ لكل مرة ماء جاز وكذا المسح بالابهام والمسبحة
منفرجتين يضعهما مع ما بينهما من الكف على الخف جاز لان ما بينهما مقدار اصبع اخرى ذكره فى الخانية كذا فى الايضاح
من اصابع اليد اصغرها اختلف فى الاصابع فذهب عامة علمائنا الى انها اصابع اليد وقال الكرخى اصابع
الرجل لان المسح يقع عليه وهو اكثر الممسوح فيقوم مقام الكل كما فى الخف والاول اصح اعتبارا بالآلة فان المسح
فعل يضاف الى الفاعل لا الى المحل فيعتبر الآلة كما فى الرأس وذكر ابن رستم عن محمد انه لو وضع ثلاثة اصابع وضعا

اجزاء قال القدوري هذا يدل على انه مقدر باصابع اليد وعن هذا قال في التحفة سواء كان المسح طولا او عرضا
لان قوله لو وضع ثلثة اصابع وضعا لا تقييد بشيء من الطول والعرض كذا في العناية على الاعلى قال في الهداية
المسح على الظاهر حتم اي واجب حتى لا يجوز المسح على باطن الخف وعقبه خلافا للشافعي في قول لانه معدول به
عن سنن القياس اذ القياس ان لا يقوم المسح الذي لا يزيل النجاسة مقام الغسل الذي يزيلها كما اشار اليه
علي رض بقوله لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف به اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عم
يمسح على ظاهر الخفين دون باطنهما واذا كان معدولا به عن القياس يراعى جميع ما ورد به الشرع وقال الشافعي
وهو قول مالك السنة مسح على الخف واسفله ولا يجزي المسح على الساق اتفاقا لانه خارج عن حد الخف الشرعي
كذا في الايضاح ابن كمال وسنته اي مسح الخفين ان يبدأ من اصابع الرجل ويمد الى الساق مفرجا اصابعه
قوله خطوطا ظاهرة واحدة احتراز عن قول عطاء فانه يقول بتثليث المسح اعتبارا بالغسل وذلك لان الخطوط
انما تبقى اذا مسح مرة واحدة وكيفيته ذلك ان يبدأ فيضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع يده
اليسرى على مقدم خفه الايسر ويمدهما الى الساق فوق الكعبين ويفرج بين اصابعه ولو وضع الكف مع الاصابع كان
احسن لان الدليل الدال على المسح على ظاهرهما وهو حديث المغيرة ان النبي عم وضع يديه على خفيه ومدهما من
الاصابع الى اعلاهما الحديث يشير الى ذلك حيث قال وضع يديه ولم يقل اصابعه كذا في العناية ولو مسح برؤس
الاصابع ويجافي اصول الاصابع والكف لا يجوز المسح الا ان يكون الماء متقاطرا لان البلة تصير مستعملة بمجرد وضع
الاصابع وفي المتقاطر البلة الثانية غير الاولى وفي اقامة السنة جوز استعمال بلة الفرض بالنص فلا يقاس عليه الفرض
كذا قال المص في شرح المنية ويمنعه اي المسح على الخفين الخرق الكبير وهو ما يبدو منه في عبارة البدو اشارة الى صفة
للخرق المانع قد صرح بها صاحب المحيط حيث قال ثم الخرق الكبير انما يمنع جواز المسح اذا كان منفرجا يرى ما تحته
واما اذا كان لا يرى ما تحته بان كان الخف صلبا الا انه لو ادخل فيها الاصابع يدخل فيه ثلاثة اصابع لا يمنع جواز
المسح وان كان يبدو قدر ثلثة اصابع حالة المشي لا في حالة وضع القدم على الارض يمنع جواز المسح لان الخف
يلبس للمشي كذا في الكفاية قدر ثلث اصابع الرجل احتراز عن رواية الحسن عن ابي حنيفة رح ان المعتبر ثلاث
اصابع من اصابع اليد لانه آلة المسح اصغرها احتراز عما قال شمس الائمة الحلواني المعتبر في الخرق اكبر الاصابع ان
كان الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها وقال زفر والشافعي لا يجوز وان قل الخرق وهو القياس
لان الكثير لما كان مانعا كان اليسير كذلك كالحدث وقال سفيان الثوري بالجواز فيهما وقد روي ذلك
عن مالك لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم فما دام ينطلق عليه اسم الخف جاز المسح عليه وجه قولنا وهو
الاستحسان ان خفاف الناس لا تخلو عن الخرق القليل عادة فيلحقهم الحرج في النزع وتخلو عن الكثير فلا حرج ثم الكبير
ان ينكشف قدر ثلاثة اصابع من اصابع الرجل اصغرها هو الصحيح لان الاصل في القدم هو الاصابع والثلث
اكثرها فيقام مقام الكل واعتبار الاصغر للاحتياط ولا معتبر بدخول الانامل اذا كانت لا تنفرج عند المشي كذا في الهداية
ولم يذكر ما اذا كان يبدو قدر ثلاث انامل من اصابع الرجل قال بعضهم يمنع المسح واليه اشار شمس الائمة السرخسي
وقال بعضهم لا يمنع ويشترط ان يبدو قدر ثلاث اصابع بكمالها واليه مال شمس الائمة الحلواني وقال في النهاية وهو
الاصح كذا في العناية ويجمع الخرق ان كان في خف واحد لان الخرق في احدهما لا يمنع قطع السفر والخرق الذي
يجمع اقله ما يدخل فيه المسلة وهي الابرة العظيمة وما دونه لا يعتبر الحاقا له بمواضع الخرز ثم المعتبر ما في الكعب وما تحته

لما عرفت

لما عرفت ان ما فوقه خارج عن حد الخف المعتبر في المسح كذا في [illegible] لا اي لا يجمع في خفين خلافا لزفر لان الخرق
في احدهما لا يمنع قطع السفر بالآخر بخلاف النجاسة يعني اذا كان في احد الخفين نجاسة قليلة وفي الآخر كذلك
يجمع بينهما لانه حامل للكل وبخلاف الانكشاف لان الانكشاف في العورة نظير النجاسة في ان المانع انكشاف عين
العورة وقد وجد كما ان المانع حمل النجاسة وقد وجد وينقضه اي المسح على الخفين ناقض الوضوء لانه بدل عن
الغسل فينقضه ناقض الاصل وينقضه ايضا نزع الخف والمراد بالنقض الابطال تجوزا فان المسح يبطل بالنزع
لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع وفي توحيد الخف اشارة الى ان نزع احدهما كاف في بطلان المسح وذلك
لانه اذا نزع احدهما يجب غسل احد الرجلين فيجب غسل الاخرى لعدم صحة الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو
واحد ومضى المدة المذكورة في الحديث ان لم يخف تلف رجليه من البرد يعني اذا انقضت مدة المسح وهو مسافر
ويخاف ذهاب رجله من البرد لو نزع خفيه جاز له المسح وان طال كذا في الكافي وعيون المذاهب والخلاصة فلو نزع
الخف قبل تمام المدة او بعدها او مضت المدة وهو متوضئ غسل رجليه فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء عندنا وقال الشافعي
عليه ان يعيد لانها طهارة الرجلين قد انتقضت بمضي مدة المسح وانتقاض الطهارة مما لا يتجزى فصار كالمنتقض
بالحدث والجواب ان الحدث السابق يحل بالمضي ليس كذلك وانما سرى حدث كان قبل المضي الى الرجلين خاصة لان
غسل سائر الاعضاء قد وجد عن ذلك سواهما فلا يجب غسلها ثانيا ما لم يوجد الحدث في حقها فكان هذا الذي توضأ ولم
يغسل رجليه يجب غسلهما وقد روي عن ابن عمر رض انه كان في غزوة فنزع خفيه وغسل قدميه ولم يعد الوضوء وهكذا روي
عن اصحاب رسول الله عم كذا في العناية وقال في فتاوى قاضي خان لو تمت المدة وهو في الصلوة ولم يجد ماء يمضي
على صلوته اذ لا فائدة في قطعها وهو عاجز عن غسل الرجلين فانه يتيمم ولا حظ للرجلين من التيمم ومن المشايخ من قال
تفسد صلوته والاول اصح انتهى والذي يظهر ان الاصح هو القول بالفساد والا فلم ان التيمم لا حظ للرجلين منه بل هو
طهارة لجميع الاعضاء وان كان محله عضوين كما ان الوضوء طهارة لجميعها وان كان محله اربعة اعضاء كذا قال المص
في شرح المنية وخروج اكثر القدم الى ساق الخف نزع هو الصحيح لان للاكثر حكم الكل هذا مروي عن ابي يوسف وهو
قول الحسن بن زياد وذلك لان الاحتراز عن خروج القليل متعذر لانه ربما يحصل بدون القصد كما اذا كان الخف
واسعا اذا رفع القدم يخرج واذا وضعها عادت العقب الى مكانها بخلاف الكثير فان الاحتراز عنه ليس بمتعذر
وروي عن ابي حنيفة رح اذا خرج اكثر العقب من موضعه الى الساق بطل مسحه يعني به اذا اراد نزع الخف فحركه
للنزع حتى زال عقبه واما اذا زال باعتبار سعة الخف فلم يبطل اجماعا دفعا للحرج وعن محمد ان بقي في الخف
من القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا فلا يعني اذا قصد النزع كما ذكرنا كذا في [illegible]
ولو وصل الماء الى رجل واحد منهم لم ينتقض وان بلغ الركبة كما ذهب اليه ابو بكر العياض وعلى الانتقاض اكثر
المشايخ واليه مال ابو الفضل وهو الاصح كما في الظهيرية ويحتمل ان يكون فيه روايتان فان اختلافهم في الغاسل
مبني على اختلاف الروايات كما في التتمة كذا في القهستاني ولو مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة تم مدة
المسافر هذه المسئلة على ثلثة اوجه في وجه يتحول مدته الى مدة السفر بالاتفاق وهو ما اذا سافر قبل ان
ينتقض الطهارة التي لبس عليها الخفين فانتقضت الطهارة وهو مسافر وفي وجه لا يتحول الى مدة
السفر بالاتفاق وهو ما اذا سافر بعد ما احدث وبعد ما استكمل مدة المقيم وفي وجه اختلفوا وهو ما اذا
سافر بعد ما احدث قبل استكمال مدة المقيم فعندنا يتحول مدته الى مدة السفر وعند الشافعي لا تتحول كذا

في شرح الطحاوي وجه قول الشافعي ان المسح عبادة فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم تتغير بالسفر كالصوم يشرع فيه ثم يسافر وكالصلوة يشرع فيها في سفينة في المصر ثم تسير فيصير مسافرا في صلوته فانها لا تتغير لان حال الاقامة حال عزيمة وحال السفر حال رخصة فاذا اجتمعا في عبادة الله غلبت العزيمة على الرخصة ولنا اطلاق الحديث فانه لم يفصل بين مسافر ومسافر فيمسح كسائر المسافرين ولانه مسافر والمدة باقية فتتغير الى مدة السفر قياسا على ما لو لم يكن احدث او احدث ولم يمسح فانه تتغير الى مدة السفر وليس كالصوم والصلوة لانهما لا يتجزيان فاعتبار الاقامة في اول الصوم لا يبيح الفطر واعتبار السفر في آخره يبيح فيترجح جانب الاقامة جانب الحرمة وكذلك في الصلوة يترجح جانب الاقامة للاحتياط واما الوقت فمما لا يتجزى فلم يجتمع الاقامة والسفر في وقت فكان الاعتبار بالوجود وهو السفر كذا في العناية والكفاية ولو مسح مسافر فاقام لتمام يوم وليلة نزع لان رخصة السفر لا تبقى بدونه والا اي وان لم يقم لتمامهما بل اقام ولم يستكملهما تممهما اي اليوم والليلة لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم والمعذور وسيأتي تفسيره ان لبس الخفين على الانقطاع اي على انقطاع عذره وقت الوضوء واللبس فكالصحيح اي يمسح كما يمسح الصحيح فيمسح تمام يوم وليلة ان كان مقيما وثلاثة ايام ولياليها ان كان مسافرا لانه لبسهما على طهارة كاملة والا اي وان لم يلبس على انقطاع عذره وقت الوضوء واللبس بل وجد العذر حال الوضوء واللبس او حال الوضوء فقط او حال اللبس فقط فيمسح في الوقت ان احدث بعد اللبس حدثا غير عذره لا بعده خروجه عندنا خلافا لزفر فعنده يمسح تمام المدة كالصحيح فالحاصل ان صاحب العذر اذا توضأ ولبس خفيه فهذا على اربعة اوجه اما ان كان الدم منقطعا وقت الوضوء واللبس واما ان كان منقطعا وقت الوضوء سائلا وقت اللبس او بالعكس واما سائلا فيهما فان كان منقطعا في الحالين فحكمه حكم الاصحاء لان السيلان وجد عقيب اللبس وكان اللبس على طهارة كاملة تمنع سراية الحدث الى القدمين ما دامت المدة باقية واما الفصول الثلثة فانه يمسح ما دام الوقت باقيا فاذا خرج الوقت نزع خفيه وغسل رجليه عند اصحابنا الثلثة كذا في البدايع وقد ذكرنا في اول الباب اجماله نقلا عن العناية ويجوز المسح على الجرموق فوق الخف الجرموق معرب غرموك وهو بضم الجيم ما يلبس فوق الخف لحفظه عن الطين او غيره وساقه اصغر من الخف ان لبسه على الخفين قبل الحدث وقال الشافعي لا يمسح عليه لان الخف بدل الرجل والبدل لا يكون له بدل بالرأي ولنا ما روي عن عمر رضه انه قال رايت رسول الله صلعم مسح على الجرموق ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا فصار كخف ذي طاقين ولا نسلم انه بدل الخف وانما هو بدل عن الرجل كالخف لان الخف لم ينعقد فيه حكم المسح بعد بخلاف ما اذا احدث ومسح الخف فانه لم يمسح على الجرموق لان حكم المسح استقر في الخف فصار من اعضاء الوضوء حكما فيصير الجرموق بدلا عنه وكذا لو احدث بعد لبس الخف لان الحدث حل بالخف فلا يتحول الى غيره ثم لو مسح على الجرموقين ثم نزع احدهما مسح على الخف الظاهر وعلى الجرموق الباقي وفي بعض روايات الاصل قال ينزع الجرموق الباقي ويمسح على الخفين وقال زفر يمسح على الخف الذي نزع الجرموق منه وليس عليه في الآخر شيء لان الاستتار باق وكان الفرض المسح فيزول المسح بعد ما زال بخلاف ما اذا خلع احد خفيه وجه ما ذكر في بعض النسخ ان نزع احد الجرموقين كنزعهما كما ان خلع احد الخفين كخلعهما ووجه الظاهر انه في الابتداء لو لبس الجرموق على احد الخفين كان له ان يمسح عليه وعلى الخف الباقي فكذلك اذا نزع احد الجرموقين الا ان حكم الطهارة في الرجلين لا يتجزى فاذا انتقض في احدهما بنزع الجرموق ينتقض في الآخر فلهذا مسح على الخف الظاهر وعلى الجرموق الباقي كذا في المبسوط كذا في الكفاية ولو كان

الجرموق

الجرموق من كرباس لا يجوز المسح عليه لانه لا يصلح بدلا عن الرجل الا ان ينفذ البلة الى الخف كذا في الهداية والمحيط والخف على الخف كالجرموق ويجوز المسح عليه واما المسح على الخف المتخذ من اللبود التركية فالصحيح انه يجوز المسح عليه كذا في الخلاصة ويجوز المسح على الجورب مجلدا او منعلا الجورب المجلد ما وضع الجلد على اعلاه واسفله والمنعل بالتخفيف وسكون النون ما وضع الجلد على اسفله كالنعل للقدم في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يكون الى الكعب وكذا يجوز على الجورب الثخينين الثخين ما يقوم على الساق من غير شد ولا يسقط ولا يشف كذا في قاضيخان والهداية قال في المغرب شف الثوب اذا رق حتى رأيت ما وراءه ومنه اذا كانا ثخينين لا يشفان ونفي الشفوف تاكيد للثخانة واما ينشفان فخطاء قال العلامة صاحب النهاية وجدت بخط الامام تاج الدين الزرنوخي يعني خطاء رواية لا لغة وذلك لانه ذكر في المغرب في باب النون نشف الماء اخذه من ارض او غدير بخرقة من باب ضرب ومنه كان للنبي عم خرقة ينشف بها اذا توضأ وبهذا صح قوله في غسل الميت ثم ينشفه بثوب اي ينشف ماءه حتى يجف كذا في الكفاية في الاصح عن الامام وهو اي جواز المسح على الجوربين الثخينين وان لم يكونا مجلدين ولا منعلين قولهما لما روي ان النبي عم مسح على جوربيه في الكافي قال ابو حنيفة رح لا يجوز المسح على الثخينين لان مواظبة المشي فيه غير ممكن فصار كالرقيق ولما مرض مسح على جوربيه ثم قال لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه فاستدلوا به على رجوعه الى قولهما قال صاحب الهداية وعليه الفتوى ويجوز المسح على الجوارب اللبدية وعن ابي حنيفة رح انه لا يجوز قالوا لو شاهد ابو حنيفة صلابتها لافتى بالجواز وفي زاد الفقهاء والصحيح من المذهب جواز المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية كذا في الكفاية لا اي لا يجوز المسح على عمامة بكسر العين وقلنسوة وبرقع وهو بضم القاف وفتحها والخمار وقفازين بالضم والتشديد شيء يعمل لليدين يحشى بالقطن ويكون له ازرار تزرر على الساعدين من البرد تلبسه المرأة في يديها كذا في الصحاح وفي ذلك نفي قول من يجوز المسح على العمامة كالاوزاعي واحمد بن حنبل واهل الظاهر قالوا صح ان رسول الله صلعم مسح على عمامته وخفيه وقلنا المسح على الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في نزع هذه الاشياء وقال محمد بلغنا ان المسح على العمامة كان فترك كذا في العناية ويجوز المسح على الجبيرة للمحدث والجنب والجبيرة عود يجبر به العظم المكسور اعلم ان المسح على الجبيرة على وجوه ان كان لا يضره غسل ما تحته يلزمه الغسل بالاجماع وان كان يضره الغسل بالماء البارد ولا يضره الغسل بالماء الحار يلزمه الغسل بالماء الحار وان ضره الغسل ولا يضره المسح يمسح ما تحت الجبيرة ولا يمسح فوق الجبيرة بهذا اللفظ قاضيخان كذا في غنية المصلي والمراد من الجواز المشروعية في الجملة فلا ينافي الوجوب قال في الحقايق المسح على الجبائر والمسح لا يضره لم يجز عندهما وقيل هو بالاجماع والصحيح انه قولهما والخلاف في المجروح ففي المكسور يجب بالاتفاق وذكر في العيون ان الفتوى على قولهما احتياطا كذا في ايضاح ابن كمال وخرقة القرحة وهي ما يوضع على القرحة وموضع الفصد ونحوها كالعصابة وان للوصل شدها بلا وضوء لانها انما تربط حالة الضرورة واشتراط الطهارة في تلك الحالة يفضي الى الحرج فلا تعتبر والاصل في ذلك ما روي ان النبي عم فعل وامر عليا رضه به حين كسر زنده يوم احد وقيل يوم خيبر فانه كان حامل راية رسول الله صلعم فكسر زنده وسقط اللواء من يده فقال عم اجعلوها في يساره فانه كان صاحب لوائي في الدنيا والآخرة فقال ما اصنع بالجباير فقال عم امسح عليها من غير فصل بين الغاسل وغيره كذا في العناية وهو اي المسح على الجبيرة ونحوها كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا حتى لو مسح على جبيرة احدى الرجلين لا يجوز المسح على خف الرجل الاخرى لئلا يكون جامعا بين الغسل حكما والمسح فيجمع اي المسح عليها معه اي الغسل ولو كان مسحا حكما لما جمع به كغسل احدى قدميه ومسح احدى خفيه ولا يتوقت بوقت

مقدر لعدم الاعلام من الشارع حيث لم يرد حديث في توقيت المسح على الجبيرة والمقادير لا تعرف سماعا فيمسح الى وقت
البرء ويمسح على كل العصابة وهي ما يشد به الخرقة لئلا تسقط مع قرحتها ان ضر حلها كان تحتها جراحة او لا في الكافي
ويمسح على العصابة كلها سواء كان تحتها جراحة او لا لان العصابة لا تعصب على وجه يأتي على موضع الجراحة فحسب بل يدخله
ما حول الجراحة تحت العصابة فكان في مسح ما يوارى حول الجراحة ضرورة فلان يمسح ما حول الجراحة ما يوارى حولها
وفي زاد الفقهاء وان كان يضره المسح ولا يضره الحل يمسح على الخرقة التي على الجراحة ويغسل حواليها وما تحت الخرقة
الزائدة هكذا في ابن زياد كذا في الكفاية وهدايتنا الناطق ويكفي مسح اكثرها اي المسح على الجبائر على قول من يقول بانه
فرض فاستيعابه فرض في رواية عن ابي حنيفة رح وفي رواية عنه لو مسح على الاكثر يجوز وعليه الفتوى كذا في الخلاصة ذكر في
الاسرار ان استيعاب المسح على الجبائر شرط وفي الذخيرة ان محمدا ذكر استيعاب العصابة في المسح وفيه اختلاف المشايخ
وفي التجنيس نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام اذا مسح على بعض الجبائر هل تجزيه لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وقد ذكر في املاء
حسن بن زياد انه ان مسح على الاكثر اجزاه وان مسح على النصف وما دونه لا تجزيه وبه يفتى كذا في الكفاية وايضاح ابن
كمال فان سقطت اي الجبيرة عن برء بطل المسح لزوال العذر وان كان سقوطها في الصلوة استقبلها لانه قدر
على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فصار كالمتيمم يجد الماء في خلال صلوته فانه يستقبلها اذ لكنها اذا سقطت عن برء
يلزمه غسل ذلك الموضع خاصة ذكره في الذخيرة واما اعادة المسح على الجبيرة اذا بدلها فلا تجب الا انها احسن ذكره في مختار النوازل
كذا في الايضاح ابن كمال والا اي وان لم تسقط اصلا او سقطت لكن لا عن برء فلا يبطل المسح لقيام العذر بخلاف
الخف فانه اذا نزع بطل المسح ولو تركه اي المسح على الجبيرة من غير عذر جاز عند ابي حنيفة خلافا لهما اعلم ان قوله ويجوز
المسح على الجبيرة يشير الى ان مسح الجبائر ليس بفرض ولا واجب وذلك لان الروايات قد اختلفت فقال في شرح الطحاوي
والتجريد المسح على الجبائر ليس بفرض عند ابي حنيفة رح وان لم يضره بل هو مستحب وفي المحيط انه واجب عنده ولا تجوز الصلوة
بدونه خلافا لهما قالا لا امره عليه السلام به وهذا الامر للوجوب وقال ابو حنيفة رح المسح يقوم مقام غسل ما تحتها وغسل ما تحتها لم يكن
واجبا وكذا المسح وهذا يشير الى ان الامر للاستحباب كذا في العناية وقد ذكر ان المراد بالجواز المشروعية في الجملة فلا
ينافي الوجوب وان الفتوى على قولهما فتذكر وقال في الخلاصة ولو ترك المسح على الجبائر ان كان يضره جاز وان كان
لا يضره فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما رحمهم هذا قول ابي حنيفة الاول ثم رجع الى قولهما انتهى وضع على شقاق
رجله او يده دواء كالمرهم ونحوه او الشحم لا يصل الماء تحته تجزيه اجراء الماء على ظاهر الدواء والاجراء واجب ان لم يضره
ولا يكفيه المسح لعدم الضرورة وان كان في يده وقد عجز عن الوضوء بنفسه يستعين بغيره حتى يوضيه استحسانا
عند ابي حنيفة وجوبا عندهما فاذا لم يستعن وتيمم وصلى جاز عند ابي حنيفة خلافا لهما وان لم يجد من يوضيه جاز
بالاتفاق كذا في منية المصلي ولا يفتقر الى نية في مسح الخف والرأس لان المسح فيهما ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله
اليه بضرب من الحرج ففي الغسل لا يشترط النية فكذا فيما قام مقامه فلو تعمد ومسح على الخف ولو نوى به التعليم دون
الطهارة يصح بناء على مسئلة النية في الوضوء كذا في الخلاصة ثم عدم اشتراط النية في مسح الخف وقع مطلقا كما في المحيط
وتشترط في بعض الروايات كما في الزاهدي واما في مسح الجبيرة فلا تشترط وذا بلا خلاف كذا في القهستاني ماسح الخف اذا
دخل الماء خفه وابتل من رجله قدر ثلاث اصابع او اقل لا يبطل مسحه لان هذا القدر لا يجزئ عن غسل الرجل فلا يبطل
به حكم المسح وان ابتل جميع القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح مروي ذلك عن ابي حنيفة رح كذا في فتاوى قاضيخان رجل
باصبعه قرحة فادخل المدارة في اصبعه والمرهم فجاوز موضع القرحة فتوضأ ومسح عليها جاز له المسح اذا استوعب

المسح

المسح العصابة وكذا في حق المفتصد وعليه الفتوى وايصال الماء الى الموضع الذي لم تستره العصابة وبين العصابة
فرض وفي الزيادات رجل في احدى رجليه جراحة لا يستطيع غسلها فمسح على الخرقة وغسل الرجل الصحيحة ولبس الخف
على الصحيحة واحدث لا يمسح على الخف لان المسح على الجبيرة كالغسل لما تحتها فيؤدي الى الجمع بين البدل والمبدل كما ان
لبس الخف على الصحيحة ومسح على الجبيرة ولبس الخف على المجروحة ثم احدث يمسح عليهما ولو كان الرجل اعرج يمشي على صدر
قدميه والباقي في الخف قدر ثلاث اصابع يجوز المسح على الباقي ايضا وان كان اقل من ذلك لا يجوز كذا في
الخلاصة ولو غصب خفا ولبسه جاز له ان يمسح عليه لان الموجب ستر قدمه والمحظور انما هو في مجاوره وهو صفة
كونه مغصوبا كذا في العناية في آخر باب صلوة المسافر **باب الحيض** لما فرغ من الاحداث التي يكثر وقوعها ذكر ما
هو اقل وقوعا منه ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته والحيض لغة هو الدم الخارج ومنه حاضت الارنب
فان الحيض يكون للارنب والضبع والخفاش كما ذكره الحافظ وعند الفقهاء هو دم حقيقي وحكمي فيشمل الطهر المتخلل
ينفضه اي يسقطه الى الفرج الخارج واصل النفض تحريك الشيء ليسقط ما عليه من غبار او غيره فلو نزل الدم
الى الفرج الداخل ليس بحيض في ظاهر الرواية وعن محمد انه حيض وكذا النفاس وبالاول يفتى ولا يثبت الاستحاضة
الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف وهو بمنزلة ما بين الشفة والسن والداخل بمنزلة ما في جوف الفم كما في المحيط
رحم هو منبت الولد ووعاؤه في البطن واحترز به عن الدم الخارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس
من الرحم لان الله تعالى سد فمه اذا حبلت وعن دم الاستحاضة لانه من عرق بالاتفاق كما في الاستحاضة الكافي وعن دم الدبر
فانه ليس بحيض ويستحب ان تغتسل عند انقطاعه وان لم يمسك الزوج عن الاتيان بها حينئذ كما في المحيط لكن لا تدع
الصلوة والصوم وقراءة القرآن كما في البرجندي كذا في القهستاني امرأة بالغة احترز بها عن دم تراه الصغيرة وعن دم
خرج عن رحم الخنثى والبالغة ما بلغت سنا لو اقرت ببلوغها فيه صدقت وهو تسع سنين على الاصح كذا في الزاهدي
لا داء بها احترز به عن دم النفاس لانه علة حتى لم يعتبر تصرفها بها الا من الثلث والاولى ان يقال الا عن داء لان العبرة
بعدم كون نقض الدم عن داء الا بلا احتباسها عنه لان كونها مريضة سواء كان الداء في رحمها او في موضع آخر لا ينافي
كون الدم الخارج من رحمها حيضا اذا لم يكن نقضها اياه بسبب الداء اعلم ان شرط الحيض تقدم نصاب الطهر حقيقة
او حكما وفراغ الرحم عن الحبل وان الدماء المختصة بالنساء ثلاثة حيض ونفاس واستحاضة وقد جعلها بعض المتأخرين
اربعة اقسام بهذه الثلثة والضايع قالوا والدم الضايع ما تراه قبل وقت البلوغ قال مولانا نجم الدين الزاهدي
لا فقه في هذا الخلاف فان المتقدمين جعلوا الاستحاضة قسمين قسم يفسد دم الحيض ويغير احكامها اذا صادفت
الاهل في وقتها وقسم لا يفسده ولا يغير احكامها كدم الصغيرة والمعتوهة والمجنونة في وقته اما دم الحيض فان الدم
لا يكون حيضا الا في وقت مخصوص بلون مخصوص وقدر مخصوص وله احكام مخصوصة اما الوقت فمن تسع سنين
على الاصح الى الاياس يحصل بانقطاع الدم مدة لا تصلح لنصاب العادة عند ستين سنة وعند اكثرهم عند خمس وخمسين
والفتوى في زماننا عند الخمسين وهو قول عائشة وسفيان الثوري وابن المبارك ومحمد بن مقاتل الرازي وبه
اخذ نصر بن يحيى وابو الليث وعز الدين الكندي السمرقندي كذا في الكفاية ثم لما عرفت ان الاصح ان الحيض
موقت الى مدة الاياس ومدته عند اكثر المشايخ ستون سنة وعند مشايخ بخارى وخوارزم خمس وخمسون
فما رأت بعدها لا يكون حيضا في ظاهر المذهب والمختار انها ان رأت دما قويا كالاسود والاحمر القاني كان حيضا
ويبطل الاعتداد بالاشهر قبل التمام وبعده وان رأت صفرة او تربة فهو استحاضة كذا في ايضاح ابن كمال

واقله ثلاثة ايام ولياليها فى شرح القدورى للزاهدى ثم هذه الايام والليالى معتبرة بالساعات حتى لو رأت وطلع نصف قرص الشمس وانقطع فى الرابع وقد طلع دون نصفه فليس بحيض فتتوضاء وتقضى الصلوة وان طلع نصفه تغتسل ولا تقضى وكذا المعتادة بخمس رات وقد طلع نصفه وانقطع فى الحادى عشر وقد طلع اكثره اغتسلت وقضت صلوات خمسة ايام لانها مستحاضة وكان ابو اسحق الحافظ يقول هذا فى اقل الحيض واقل الطهر وفيما سواهما اذا كانت اخبرت المرأة بانها طهرت فى الحادى عشر اخذنا بعشرة فى الطهر وفيما العاشر بسبعة وفى الطهر بمثله وما كان يتعرض للساعات حتى لو رأت وطلع وعليه الفتوى كذا فى الكفاية قال الناطفى فى الاجناس اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها وهو مذكور فى الاصل ولكن معناه بلياليها تقع فى مضى هذه الايام ولا يريد به ثلاثة ليال مقدر بها كالايام حتى لو رأت عند طلوع الفجر يوم السبت وانقطع عند غروب الشمس يوم الاثنين فهذه ثلثة ايام بلياليها ويكون حيضا وفى التجنيس هذا عند ابى يوسف اما على ظاهر الرواية اقل الحيض ثلثة ايام وثلاثة ليال كذا فى ايضاح ابن كمال وعن ابى يوسف اقله يومان والاكثر اليوم الثالث وقال مالك ما يوجد ولو ساعة لانه نوع حدث فلا يقدر اقله بشئ كسائر الاحداث وقال الشافعى يوم وليلة لان السيلان لما استوعب جميع الساعات عرفنا ان الدم من الرحم فلا حاجة الى الاستظهار بشئ آخر ولابى يوسف ان الدم لا يسيل على الدوام فيقام الاكثر من اليوم الثالث وهو سبع وستون ساعة على ما ذكره فى النوادر مقام الكل ولنا ما روى ابو امامة الباهلى وعائشة وواثلة وانس وابن عمر انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وعثمان بن ابى العاص وانس بن مالك والمروى عنهم كالمروى عن النبى عم لان المقادير لا تعرف قياسا كذا فى العناية واكثره عشرة ايام وقال الشافعى خمسة عشر يوما وهو قول ابى حنيفة الاول لقوله عم فى نقصان دين المرأة تقعد احديهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلى والمراد به زمان الحيض والشطر هو النصف ولنا ما روينا من قوله عم اكثره عشرة ايام لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به وليس المراد بالشطر حقيقته لان فى عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس ولا تحيض فى شئ من ذلك فعرفنا ان المراد به ما يقارب الشطر حيضا واذا قدرنا بالعشرة بهذه الآثار كان مقاربا للشطر وحصل التوفيق ومن المتأخرين من التزم ان المراد بالشطر حقيقته وقال هو حاصل بان المرأة اذا بلغت بخمس عشر سنة ثم حاضت من كل شهر عشرة ايام ثم ماتت بعد ستين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها كذا فى العناية وما اى دم نقص عن اقله اى الحيض او زاد على اكثره فهو دم استحاضة لما روينا وما تراه من الالوان فى مدته اى مدة الحيض سوى البياض الخالص فهو حيض ذكر فى النهاية واما الوانه فستة السوداء والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية اما السواد فغير مشكل انه حيض لقوله عم دم الحيض اسود غبيط محتدم الغبيط الطرى المحتدم شديد الحمرة يضرب الى السواد والحمرة كذلك وهو اللون الاصلى للدم الا عند غلبة السوداء يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب الى الصفرة وسيتبين ذلك لمن افتصد والصفرة كذلك حيض فانها من الوان الدم اذا رق وقيل هى كصفرة السن وكصفرة التبن واما الكدرة فلونها كلون الماء الكدر وهى حيض فى قول ابى حنيفة ومحمد حتى ترى البياض خالصا سواء رأت فى اول ايامها او فى آخرها وقال ابو يوسف لا تكون الكدرة حيضا الا بعد الدم لانه لو كان من الرحم لتأخر خروج الكدر عن الصافى لان الكدر من كل شئ يتبع صافيه فلو جعلناها حيضا ولم يتقدم عليها دم كانت مقصودة لا تبعا ولهما ما روى ان عائشة رضها جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا وهذا لا يعرف الا سماعا وفم الرحم منكوس فيخرج

الكدر اولا

الكدر اولا كالجرة اذا ثقب اسفلها واما الخضرة فقد انكر بعض مشايخنا وجودها حتى قال ابو نصر بن سلام حين سئل عن الخضرة كانها اكلت قصيلا على طريق الاستبعاد وذكر ابو على الدقاق الخضرة نوع من الكدرة قال صاحب الهداية واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الاقراء تكون حيضا ويحمل على فساد الغذاء كانها اكلت غذاء فاسدا افسد صورة دمها وان كانت آيسة وهو ان تكون فى خمس وخمسين سنة على ما هو المختار لا تكون حيضا ويحمل على فساد المنبت فان الدم فى الاصل لا يكون اخضر واما التربية فهى ما يكون لونه كلون التراب وهى نوع من الكدرة وقد روى عن ام عطية رضها وكانت غزت مع رسول الله عم ثنتى عشرة غزوة قالت كنا نعد التربية حيضا على النسبة الى التراب بمعنى التراب وروى التريبة بوزن الترعية والتريكة وهى نوع خفى يسير اقل من صفرة وكدرة وقيل من الرئة لانها على لونها وكل ذلك من الحيض لقوله تع ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى وجميع هذه الالوان فى حكم الاذى وروى عن عائشة رضها انها قالت كانت النساء يبعثن الى عائشة بالدرجة فيها الكراسف فيها الصفرة من دم الحيض يسئلنها عن الصلوة فتقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد شئ يخرج من اقبال النساء بعد انقطاع الدم يشبه الخيط الابيض وقيل هى الجص شبهت الرطوبة الصافية بعد الحيض بالجص يعنى يخرج الخرقة التى تحتشى بها كالجص الابيض كذا فى العناية والكفاية وكذا الطهر المتخلل بين الدمين فيها يعنى ان الطهر المتخلل بين الدمين الدما فى مدة الحيض يكون حيضا ولو خرج احد الدمين عن مدة الحيض بان رأت يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما مثلا لا يكون حيضا لان الدم الاخير لم يوجد فى مدة الحيض هذا رواية محمد عن ابى حنيفة رحه ووجهه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط فيعتبر اوله وآخره والطهر المتخلل بينهما تبع لهما كالنصاب فى باب الزكوة فان شرط وجوبها كمال النصاب فى طرفى الحول والنقصان فى خلاله لا يضره مثاله مبتدأة رأت يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها كالدم المتوالى لاحاطة الدم بطرفى العشرة ولو رأت يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن شئ منه حيضا وعن ابى يوسف وهو رواية عن ابى حنيفة وقيل هو آخر اقوال ابى حنيفة الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل بين الدمين وهو كله كالدم المتوالى لانه طهر فاسد لا يصلح للفصل بين الحيضين لان اقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فلذلك لا يصلح للفصل بين الدمين لان الفاسد لا يتعلق به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم المتوالى مثاله مبتدأة رات يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فالعشرة من اول ما رأت عنده حيض يحكم ببلوغها وكذلك اذا رات يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما قال فى الهداية والاخذ بهذا القول ايسر بقول ابى يوسف ايسر للمفتى والمستفتى لان فى قول محمد تفاصيل يشق ضبطها وعلم ان احاطة الدم للطرفين شرط بالاتفاق لكن عند محمد بطرفى مدة الحيض كما تقدم وعلى هذا لا يجوز بداية الحيض وخاتمته بالطهر لان الطهر ضد الحيض والشئ لا يبدأ بضده ولا يختم به وعند ابى يوسف بطرفى الطهر المتخلل وعلى هذا يجوز بداية الحيض بالطهر وختمه ايضا ويجوز بدايته اذا كان قبله دم فقط ولا يختم به حينئذ ويجوز ان يختم به اذا كان بعده دم لا قبله مثال قول ابى يوسف مسائل امرأة عادتها فى اول كل شهر خمسة فرأت قبل ايامها بيوم يوما دما ثم طهرت خمستها ثم رأت يوما دما فعنده خمستها حيض اذا جاوز المرئى عشرة لاحاطة الدمين بزمان عادتها وان لم تر فيه شيئا واما اذا لم يجاوز فيكون جميع ذلك حيضا وكذلك لو رات قبل خمستها يوما دما ثم طهرت اول يوم من خمستها ثم رأت ثلاثة دما ثم طهرت آخر يوم من خمستها ثم استمر بها الدم فحيضها خمستها عنده وان كان ابتداؤها وختمها بالطهر لوجود الدم قبله وبعده وان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثة لا يكون فاصلا بالاتفاق وما دون خمسة عشر كذلك عند ابى يوسف كما مر آنفا وعند محمد وهو الاصح وعليه الفتوى الطهر المتخلل اذا بلغ ثلاثة فصاعدا فان استوى الدم والطهر

في ايام الحيض او غلب الدم فكذلك وان غلب الطهر صار فاصلا ان لم يمكن جعل واحد منهما بانفراده حيضا لا يكون
شئ منه حيضا وان امكن ذلك جعل حيضا سواء كان المتقدم والمتأخر وان امكن جعل كل واحد منهما جعل اسرعهما
امكانا حيضا فقط ان لم يتخلل بينهما طهر تام مثاله مبتداة رات يوما دما ويومين طهرا ويوما فالاربعة حيض ولو
رات يوما دما وثلاثة طهرا ويوما دما لم يكن شئ منها حيضا لغلبة الطهر وان رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين
دما فالستة كلها حيض لاستوائهما فغلب الدم لان اعتبار الدم يوجب حرمة الصوم واعتبار الطهر يوجب
حل ذلك واذا استوى الحلال والحرام يغلب الحرام كما في التحري فان الغلبة اذا كانت للنجاسة وكانا سواء لا يجوز
التحري فهذا مثله وان رات ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما دما فحيضها الثلثة الاولى لان الطهر غالب فصار
فاصلا والمتقدم بانفراده يمكن ان يجعل حيضا فجعلناه حيضا ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلثة
الاخيرة لما بينا ولو رأت ثلاثة دما وستة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاولى لانها اسرعهما امكانا كذا في الكفاية والعناية
وهو اى الحيض يمنع الصلوة اى اداء كل صلوة وقضائها فيتناول الواجب والسنة ولفظ يمنع صريح فيما ذهب اليه الجمهور
من انها لا تجب عليها ابتداء خلافا لما قاله بعض المشايخ انها تجب ثم تسقط دفعا للحرج فقول صاحب الهداية الحيض
يسقط عن الحائض الصلوة والاسقاط يقتضي سابقة الوجوب وقع على اختيار بعض المشايخ منهم القاضي ابو زيد فان
عندهم نفس الوجوب ثابت عليها كالصبي والمجنون لقيام الذمة الصالحة للايجاب لكن تسقط بالعذر قال في الكفاية
ذكر القاضي ابو زيد في التقويم انه لا خلاف ان الآدمي يخلق وهو اهل للايجاب الحقوق عليه كلها فانه يخلق وعليه عشر
ارضه وخراجها بالاجماع وعليه الزكوة على قول اهل الحجاز وانما اختلفوا فيما سقط عنه بعذر الصبي كما سقط عن الحائض
الصلوة بعذر الحيض لا لانها ليست باهل للايجاب عليها فان الصوم لزم بل لدفع الحرج الا ان الجمهور قالوا ان في
اثبات نفس الوجوب بلا وجوب الاداء ضربا من اللغو وفي الكلام اشارة الى ان المبتداة تترك الصلوة كما رأت وهو
قول اصحابنا وبه ناخذ وعن ابي حنيفة لا تترك الصلوة ما لم يستمر بها الدم ثلاثة ايام وعن ابي يوسف تغتسل بعد ثلاثة
ايام ثم تصوم وتصلي سبعة ايام بالشك ولا يقربها الزوج ثم تغتسل بعد تمام العشرة وتقضي صيام الايام السبعة
احتياطا وكذا المعتادة تترك الصلوة فاذا كان عادتها في الحيض خمسة فرات الدم اليوم السادس تؤمر بالاغتسال
والصلوة عند مشايخ بخ وقال الصدر الشهيد لا تؤمر بالاغتسال وقال محمد الميداني لا تؤمر بهما كما في المحيط والى انه لا يجب
التسبيح والتهليل بل يستحب ان تتوضأ في وقت الصلوة وتجلس في مسجد بيتها وتشتغل بهما فانه روي انه يكتب
لها ثواب احسن صلوة على انه لا تزول حينئذ عنها عادة العبادة كما في المنية والصوم اى اداء كل صوم فيجب عليها
ولذا وجب نية القضاء بلا خلاف والمبتداة والمعتادة فيه كالصلوة على ما اشرنا الكل من القهستاني اعلم انها تصلي
في كل زمان هي طاهرة بغالب ظنها ولكن بالوضوء لوقت كل صلوة وتدع الصلوة في كل زمان هي حائض بغالب
ظنها وكل زمان لم يستقر رأيها فيه على شئ وتردد بين الحيض والطهر لم تمسك عن صلوة الفرض لاحتمال انها طاهرة
في ذلك الزمان فعليها ذلك ويحتمل انها حائض فليس عليها ذلك فاستوى فعل الصلوة وتركها في حق الحل والحرمة
والباب باب العبادة فيحتاط فيها وتصلي لانها ان صلت وليس عليها ذلك كان خيرا من ان تتركها وعليها ذلك
فبعد ذلك ينظر ان كان التردد بين الطهر وبين دخول الحيض صلت فيه بالوضوء لوقت كل صلوة بالشك وان
كان التردد بين الطهر وبين الخروج من الحيض صلت فيه بالغسل لوقت كل صلوة بالشك استحسانا والقياس
ان تغتسل في كل ساعة لانه ما من ساعة الا تتوهم انه وقت خروجها من الحيض فتغتسل احتياطا ووجه الاستحسان ان

في ايجاب

في ايجاب الاغتسال عليها في كل ساعة حرجا عظيما لانه تصير مشغولة عن اقامة الصلوات واصلاح امر المعيشة قال الشيخ
نجم الدين النسفي والصحيح انها تغتسل لكل صلوة ولها ان تصلي السنن المشهورة لكونها تبعا للفرائض وتصلي
الوتر ايضا ولا تصلي تطوعا سوى هذه السنن المشهورة لترددها بين المباح والبدعة فاذا اصلت الفرائض لا تطيل
القراءة بل تقرأ الفاتحة وسورة قصيرة كذا في التاتارخانية في نوع آخر في الاضلال من الحيض وقضيته اى الصوم دونها
اى الصلوة لقول عائشة رضها كانت احدانا على عهد رسول الله عم اذا طهرت من حيضها تقضي الصيام ولا تقضي
الصلوة ولان في قضاء الصلوة حرجا عظيما لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم ويمنع دخول المسجد لقوله عم اني
لا احل المسجد لحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحته الدخول على وجه العبور والمرور وقد ذكر بعض
احكام الحائض في بحث الجنب فتذكر قال القهستاني فيه اشارة الى ان المحدث يدخله كما في التحفة والخلاصة وغيرهما لكن
في النصاب لا يفتى به وفي التهذيب يكره وفي الخزانة اذا فاء في المسجد لم ير بعضهم به باسا وقال بعضهم اذا احتاج
اليه يخرج منه وهو الاصح انتهى وفي الحجة الحائض لا تدخل المسجد الا اذا كان في المسجد ماء ولا تجد في غيره وكذا الحكم اذا خاف
الجنب والحائض سبعا او لصا او بردا فلا باس بالمكان فيه والاولى ان يتيمم تعظيما للمسجد كذا في التاتارخانية
والطواف بالكعبة لانه في المسجد وقربان ما تحت الازار لقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن والمراد ما يشمله الازار من
السرة الى الركبة من جميع الجوانب سواء كان القربان بالجماع او التفخيذ او اللمس بلا حائل عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد يمنع قربان الفرج فقط وبه نقول كما في شرح التأويلات وبالاول يفتى كما في المضمرات كذا في القهستاني ولو قالت
حضت وكذبها الزوج حرم وطؤها وان وطئها لا شئ عليه سوى التوبة وقيل ان كان في اول الحيض يستحب ان
يتصدق بدينار وفي آخره بنصفه وقال بعض الناس يجب وان استباحه ذلك يكفر بالاجماع كذا في الكفاية نقلا
عن المحيط ويكفر مستحل وطئها لان حرمته تثبت بدليل قطعي وان انقطع لتمام العشرة حل وطؤها قبل الغسل لان
الحيض لا مزيد له على العشرة فحل الوطء لا يتوقف على انقطاع الدم لكن ذكره للتقابل بالمسئلة الآتية وللاخراج مخرج العادة
وفي هذه الصورة يستحب ان لا يقربها قبل الاغتسال للنهي في القراءة بالتشديد فان ظاهر النهي فيها يوجب حرمة القربان
قبل الاغتسال في الحالين باطلاقه كما قال زفر والشافعي وقال مشايخنا زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة العشرة
ومن الحيض فيما دونها ولكن ما قالوا في حق القربان وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بزوج آخر لا في حق جميع
الاحكام الا ترى انها اذا طهرت عند غيبوبة الشفق ثم اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رات الدم في الليلة السادسة
عشر بعد زوال الشفق فهو طهر تام بالاجماع وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال وحكي ان خلف بن ايوب ارسل
ابنه من بلخ الى بغداد للتعلم وانفق عليه خمسين الف درهم فلما رجع قال له ما تعلمت قال تعلمت هذه المسئلة
ان زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة العشرة ومن الحيض فيما دونها فقال والله ما ضيعت سفرك كذا في الكفاية
وان انقطع لاقل من العشرة لا يحل وطؤها حتى تغتسل لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فلا بد من الاغتسال
ليترجح جانب الانقطاع بوجود ما زاد على زمان عادتها من مدة الاغتسال فيحل وطؤها لصيرورتها من الطاهرة
حقيقة او يمضي عليها ادنى وقت صلوة كاملة تعني ولو لم تغتسل لكن مضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر
على الاغتسال والتحريمة فحينئذ حل وطؤها ايضا لان الصلوة صارت دينا عليها فصارت من الطاهرات حكما
هذا اذا انقطع دمها فيما دون العشرة بعد استكمال عادتها لان الانقطاع لو كان قبله لا يقربها زوجها حتى يمضي
عادتها لاحتمال بطلان الانقطاع بمعاودة الدم ولكن تغتسل وتصلي احتياطا لان الانقطاع ظهر كذا في المحيط هكذا في شرح

فى ... [illegible] ... والعورة وغيرها فيلحق بهما وبالكل يحصل الاستنجاء ش فكذا بما قام مقامه

ثم اختلفوا فى تفسير الثوب فقيل ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة كالمئزر وهو مروى عن ابى حنيفة وتقربهما قال ابو بكر الرازى

يعتبر السراويل احتياطا لانه اقصر الثياب وقيل ربع الموضع الذى اصابه كالذيل والمراد بالذيل القدر الذى يفهم

من قولهم فلان شمر الذيل والكم وعن ابى يوسف شبر فى شبر طولا وشبر عرضا اخذا من باطن الخفين

يعنى مايلى الارض من الخف فان باطنهما يبلغ شبرا فى شبر وهذا لان النجاسة التى لها جرم ساقط الاعتبار فى الخفاف

بدليل انه يطهر بالمسح على قول ابى حنيفة وابى يوسف وفى رواية عن محمد وبالمسح ان زالت العين فلا شك فى بقاء

الاثر وحيث لم يعتبر ذلك قدر به الكثير الفاحش كما قدر الدرهم بموضع الاستنجاء حتى سقط اعتبار ما على السبيل من النجاسة

ومحمد اعتبر ربع الثوب نظرا الى هذا المعنى ايضا الا انه اخذ ذلك من باطن الخفين بظاهرهما فان النجاسة تتلطخ بهما

عند امتلاء الطرق بالاروات كذا فى شروح الهداية والمختار ربع الثوب المصاب صغيرا كان او كبيرا كذا قال المص

في شرح

جعفر الهندوانى انه قال ... [illegible]

من المشايخ قالوا بل لا يعتبر الجانبان جميعا لدفع الحرج وفى نوادر المعلى عن ابى يوسف اذا انتضح من البول شئ

يرى اثره لا بد من غسله وان لم يغسل حتى صلى وهو بحال لو جمع كان اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة وكذا ذكر

البقالى فلو ان هذا الثوب وقع فى الماء القليل قال بعض مشايخنا ان قيل لا ينجس فله وجه لان اعتبار هذه النجاسة

لما سقط عن الثوب والماء جميعا وان قيل ينجس فله وجه وهو الاصح لان سقوط اثر النجاسة انما كان لدفع الحرج

ولا حرج فى الماء فيتنجس كذا فى الكفاية ودم السمك طاهر لانه ليس بدم على التحقيق لان الدم على التحقيق يسود اذا

شمس ودم السمك يبيض ولهذا يحل تناوله من غير ذكوة وروى المعلى عن ابى يوسف انه اعتبر الكثير الفاحش

فاعتبره نجسا وخرء طيور ماكول طاهر الا الدجاج والبط ونحوهما يعنى الا ما له رائحة كريهة لخبثه كالدجاج والاوز ونحوهما

فانه نجس عند ابى يوسف كما فى الجلابى لكن فى شرح الطحاوى ان خرء الدجاج والبط ونحو ذلك من الطيور الكبار

التي لحرته رايحة خبيثة تنجس بالاتفاق كذا في القهستاني ولعاب البغل اي البغل الذي امه اتان والحمار طاهر لان الشك
في طهوريته لا في طهارته بل هو طاهر قطعا كما تقدم وعند ابي يوسف نجس مخفف وماء قليل ورد على نجس بالفتح ويجوز
الكسر نجس غليظ حكما ولهذا لو اصاب ثوبا لا يطهر الا بالغسل ثلثا كما قال الامام السرخسي وفيه رد لما قال الشافعي ان الماء
طاهر لغلبته واشارة الى ان المياه متحدة كما قال ابو يوسف لكنها مختلفة كما قال محمد ففي المرة الاولى يطهر بثلاث وفي الثانية
باثنين وفي الثالثة بمرة وقيل في الاولى اثنين وفي الثانية بمرة وفي الثالثة بعصر والاول اصح من المحيط والزاهدي كذا في
القهستاني لعله كنجس ورد على ماء قليل فانه نجس اتفاقا فيكون كالدليل على السابق ولو لف ثوب طاهر في ثوب
رطب نجس فظهرت فيه اي الملفوف الطاهر رطوبته اي الرطب النجس ينظر ان كان الطاهر بحيث لو عصر قطر ذلك
الماء النجس تنجس فلم تجز الصلوة فيه والا فلا قال في الخلاصة ولو لم يصر رطبا بحيث يسيل منه شيء ولا يتقاطر منه لو عصر
اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يصير نجسا انتهى وعن ابراهيم بن يوسف لو ان حمارا يبول في الماء فيصيب
من الرش ثوبا لا يضره وهو ماء حتى يتيقن انه بول قال الفقيه به ناخذ لكن عن محمد بن الفضل لو ان فرسا في جلبه
سرقين ومشى على الماء فاصاب ثوبا نجسه سواء كان الماء جاريا او راكدا وانما فرض في الثوب لانه اذا وضع
الرجل اليابس على اللبد او الارض يابسة وهو لم يقف عليه فانها لم تنجس الكل في المحيط كما يعني جواز الصلوة في الثوب
الملفوف في الصورة الاولى كالجواز فيما لو وضع الثوب حال كونه رطبا على مطين من جدار او غيره بطين نجس
كالسرقين جاف فان يبس ذلك الطين طهارة له فلو استعمل التبن النجس في الطين فان تغير مكانه فهو نجس ولو
يبس حكم بطهارته فلو اصاب الماء فعلى الروايتين كما في المحيط وعلى هذا يكون طين الشوارع ومواطئ الكلاب
طاهرا الا اذا رئي عين النجاسة وهو الصحيح كما في المنية كذا في القهستاني ولو تنجس طرف من الثوب فنسيه وغسل
طرفا منه بلا تحر كذا في خزانة المفتين وغيرها من المتون المعتبرة لكن قال الاسبيجابي ان التحري شرط فلو ظهر بعد الصلوة
انها في طرف آخر يعيد حكم بطهارته هو المختار وفي متفرقات ركن الاسلام انه لا يطهر وان تحرى وكذا في شرح الطحاوي
اذا خفي موضع النجاسة يغسل جميع الثوب فلو صلى مع هذا الثوب صلوات ثم ظهر ان النجاسة في الطرف الآخر
يجب عليه اعادة الصلوة التي صلى مع هذا الثوب كذا في الخلاصة وذكر في الظهيرية اذا نسي الطرف المتنجس يغسل
الثوب كله وهو الاحوط كذا قال المص في شرح المنية لحنطة مثلا بالت او راثت عليها حمر حمار وخصها بالذكر للاتفاق
في غلظ نجاسة بولها فيعلم الحكم في غيرها بالدلالة تدوسها اي تطاء ذلك الحمر بقوائمها سنبل تلك الحنطة فيختلط بغيرها
فغسل بعضها بلا تحر او ذهب بعضها طهر كلها في البزازية النجس يقسم بين رجلين او يباع البعض او يغسل شيء
منه او يوكل يحكم بالطهارة لاحتمال وقوع النجس في كل طرف فلا يحكم على كل بالشك انتهى وفيها اشارة الى انه لو تصدق
او قسم صارت طاهرة كما قالوا وقال ابو حفص لا يطهر الا ان يغسل الكل وقال ابو جعفر انها طاهرة للبلوى ومثله
عن الليث الحافظ وعن الحكيم الترمذي عن اصحابنا انه لا يعبأ بها الا اذا كان في مستنقع ياخذه العين
ويحيط به العلم كما في المضمرات كذا في القهستاني وانفحة الميتة الانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء وقد تكسر ما تكون في معدة
الرضيع من اجزاء اللبن ولبنها طاهر عنده سواء كانت جامدة او مايعة خلافا لهما فعندهما المايعة نجسة والجامدة
متنجسة تطهر بالغسل اما لو اخرجت من مذكاة فلا خلاف في طهارتها فرع قال في الملتقط ولو صلى وهو حامل رجل
شهيد وعليه دماؤه تجوز صلوته لان دم الشهيد طاهر حكما ما دام متصلا به ولذا لم يجب عليه غسله عنه اما اذا
انفصل عنه فهو نجس كساير الدماء ولو صلت وهي حاملة صبيا مستمسكا بنفسه في ثوب المصلي او في بدنه نجس

جازت

جازت صلوتها لانه هو الحامل للنجاسة لا هي بخلاف ما اذا لم يكن مستمسكا بنفسه حيث لا تجوز صلوتها اذا حملته
قدر الركن لانها هي الحاملة للنجاسة فان غير المستمسك بمنزلة الجماد فكانها حملت امتعة بعضها نجس وفي العيون
امرأة صلت ومعها صبي ميت فان كان لم يستهل عند ولادته فصلوتها فاسدة غسل او لم يغسل لانه نجس على
كل حال ولذا لا يصلى عليه وكذلك ان استهل ولم يغسل لانه نجس اذ الصحيح ان الآدمي ينجس بالموت كساير الحيوان
الا ان المسلم اذا غسل يحكم بطهارته كرامة له بخلاف ساير الميتات واما اذا كان الصبي قد استهل وغسل
فصلوته حينئذ تامة للحكم بطهارته وهذا في المسلم واما لو حمل المصلي كافرا فلا تجوز صلوته سواء كان قبل الغسل
او بعده لانه لا يطهر بالغسل كساير الميتات وجرة البعير كسر قينه لانها محل النجاسة كالقيء والجرة بكسر الجيم وقد تفتح
ما يعيده البعير بعد الابتلاع والسرقين والسرجين بكسرهما اولهما الزبل مطلقا وكذا جرة كل حيوان يجتر كالبقر والغنم
والظبي حكمها حكم زبله ومرارة كل حيوان كبوله لان المرارة صفراء وهي نجسة لكونها من الفضلات ولو اصلح مصارين
شاة ميتة بان ازال عنها النتن والفساد بعلاج فصلى بها جازت صلوته لانها صارت كالجلد المدبوغ قال قاضي
خان وكذا لو اصلح المثانة ودبغها وجعل فيها اللبن والسمن وكذا الكرش ولو تلطخ ضرع شاة بسرقينها فحلبها بيد
رطبة ففي نجاسة اللبن روايتان وفي القنية الحيوان البحري طاهر وان لم يؤكل لحمه حتى خنزير البحر ولو كانت ميتة
ولو صلى على الدابة وفي سرجها او ركابها نجاسة مانعة فجماعة على انه لا يجوز واكثر المشايخ جوزوه وجد ثوب ديباج
وثوبا نجسا بنجاسة مانعة ولا مطهر صلى في الديباج الكل من المنية وشرحه للمص والاستنجاء في المغرب نجا وانجا
اذا احدث واصله من النجوة وهو المكان المرتفع لانه يستتر بها وقت قضاء الحاجة ثم قالوا استنجى اذا مسح موضع
النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله وجاز ان يكون السين للطلب كاستخرج اي طلب النجو ليزيله فالاستنجاء
طلب الفراغ عنه وعن اثره بماء او تراب كذا في المجمل سنة يعني الاستنجاء بالاحجار سنة موكدة عندنا لو تركه وصلى
بغير استنجاء اجزاه صلوته وقال الشافعي بانه فريضة لو تركه بالاحجار او بما يقوم مقامه لم تجز صلوته والمسئلة في
الحاصل فرع لمسئلة اخرى وهي ان النجاسة اذا كانت قدر الدرهم او اقل هل يفترض ازالتها لجواز الصلوة او لا
فعندنا لا يفترض وعنده يفترض كما لو كانت هذه النجاسة على موضع آخر الا ان في هذا الموضع يطهر بالحجر والمدر
وفي ساير المواضع لا يطهر الا بالماء كذا في الكفاية مما يخرج من احد السبيلين يعني من كل حدث ناقض للوضوء خارج
من السبيلين ملوث لهما وفيه اشعار بانه ليس على المستحاضة استنجاء لكل صلوة بلا بول وغايط كما في النوازل
غير الريح والنوم وغيرهما مما هو غير الخارج المذكور كالاغماء والسكر والفصد وامثالها وانما استثنى ذلك للمبالغة في
المنع عن ذلك فان الاستنجاء منه بدعة كذا في القهستاني وما سن فيه اي في الاستنجاء عدد عندنا بل يمسحه اي موضع
النجو بنحو حجر من المدر والتراب والرماد والخشب والقطن والخرقة واللبد ونحوها طاهرة وفي النظم ينبغي ان يستنجي بثلاثة
امدار فان لم يجد فبالاحجار فان لم يجد فبثلاثة اكف من تراب ولا يستنجي بما سوى الثلاث من الخرقة والقطن
ونحوها لانه روي في الحديث انه يورث الفقر وكيفيته ان ياخذ الذكر بشماله ويجره على جدار او حجر او مدر ياتي من
الارض كذا في الكفاية والقهستاني حتى ينقيه من الانقاء وهو جعل الشيء نقيا طاهرا فان ذلك الانقاء هو المقصود
فان حصل بحجر واحد كفاه وان لم يحصل بالثلاثة زاد عليه وعند الشافعي العدد مع الانقاء شرط حتى لو حصل الانقاء
بدون الثلاث كمل الثلاث ولو ترك لم يجز كذا في البدايع له قوله عم وليستنج بثلاثة احجار ولنا ما روينا من قوله عم
من استجمر فليوتر من فعل فحسن ومن لا فلا حرج الاستجمار استعمال الجمار وهي الصغار من الاحجار كذا في المغرب

والاحجار يقع على الواحدة وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلاثة حروف جاز بالاجماع فلا يصلح الاستدلال
كذا في الكفاية والعناية فاعلم ان المنفي بقوله وما سن فيه عدد لزوم العدد في اقامة السنة لا نفيه وللتنبيه على ذلك
قال يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث يعني اذا احتاج في اقامة السنة الى العدد يفعل كذلك في
الصيف انما يدبر بالحجر الاول في الصيف لان الخصية فيه مدلاة فلا يقبل احترازا من تلوثها ثم يقبل ثم يدبر مبالغة
في تنظيفه والادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده ويقبل الرجل بالاول قيد بالرجل لان المرأة تدبر
بالاول في كل حال لئلا يتلوث فرجها ويدبر بالثاني والثالث في الشتاء لان الخصية في الشتاء غير مدلاة فيقبل
بالاول لان الاقبال ابلغ في الانقاء ثم يدبر بهما للمبالغة كذا في الكفاية نقلا عن النظم ثم هذا ليس بشرط بل يفعل
على وجه يحصل المقصود يعني الانقاء كذا في الخلاصة وينبغي ان يستنجي بعد ما خطا خطوات وهو الذي يسمى استبراء
ويبالغ في الاستنجاء في الشتاء فوق ما يبالغ في الصيف وان استنجى في الشتاء بماء سخن كان بمنزلة من استنجى في
الصيف يعني في المبالغة الا ان ثوابه لا يبلغ ثواب المستنجي بالماء البارد كذا في قاضي خان والاستبراء واجب
وكيفيته ان يضرب الرجل على الارض مع التنحنح ولف الرجل اليمنى على اليسرى والنزول من الصعود الى الهبوط او ينام على
شقه الايسر ويمشي اربع مائة خطوة او ثلثمائة او اربعين او عشرا على الخلاف والصحيح انه اذا اطمأن قلبه استنجى كما في
المضمرات كذا في القهستاني وغسله بالماء بعد الحجر افضل لانه عم كان يستنجي بالماء مرة ويتركه اخرى وهذا حد الادب وقيل
هو سنة في زماننا روي عن الحسن البصري انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه سنة فقيل كيف يكون سنة ورسول الله عم
والخيار من الصحابة كعمر وابن مسعود رضهما تركوه فقال انهم كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فصار سنة في زماننا
كالاستنجاء بالحجر والمدر ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه انه قد طهر ولا يقدر بالمرات بل يفوض الى راي المستنجي وبعضهم
قدروا بالثلاث وبعضهم بالسبع وبعضهم بالتسع وبعضهم بالعشرة ومنهم من قدر في الاحليل بالثلاث وفي المقعد
بالخمس الا اذا كان موسوسا فيقدر بالثلاث في حقه كما في نجاسة غير مرئية لان البول غير مرئي والغائط وان كان مرئيا
فالمستنجي لا يراه فكانت بمنزلة نجاسة غير مرئية ومنهم من قدر سبع مرات اعتبارا بالحديث الذي ورد في ولوغ الكلب
كذا في الكفاية يغسل يديه اولا ثم يغسل المخرج يعني الحادث الذي على الدبر ثم القبل عنده وبالعكس عندهما والفتوى على الاول
كذا في الترغيب ببطن اصبع واحدة من اليد اليسرى ان حصل الانقاء به او اصبعين ان احتيج الى زيادة او ثلاث ان
احتيج الى ازيد ويصعد الرجل اصبعه الوسطى على سائر الاصابع صعودا قليلا ابتداء الاستنجاء ويغسل موضعه ثم يصعد
خنصره ثم سبابته ويغسل موضعه حتى يطمئن قلبه وبها الابهام وقيل حتى يخشن والمرأة تصعد بنصرها واوسطها جميعا معا
ثم تفعل كما يفعل الرجل لانها لو بدأت باصبع واحدة كالرجل عسى تقع اصابعها فتلذذ فيجب عليها الغسل وهي لا تشعر كذا
في الظهيرية والنظم لا برؤوسها كيلا تتمكن النجاسة في شقوق الاظفار كذا في ايضاح ابن كمال احترازا عن الاستمتاع
بالاصابع كذا في توضيح القرامانی وقال في الظهيرية ولا يغسل بظهورها ولا برؤوسها لانه يورث الباسور كذا في القهستاني
ويرخي مبالغة يعني يرخي المخرج كل الارخاء حتى يطهر ما داخل فيه من النجاسة ويغسله في كل مرة ويزيد الارخاء في كل مرة
ليتم التنظيف ان لم يكن صائما فانه لا يرخيه فاذا خرج دبره وهو صائم ينبغي ان لا يقوم من مقامه حتى ينشف ذلك الموضع
بخرقة كيلا يصل الماء الى باطنه فيفسد صومه في رواية ولهذا نهي عن التنفس والقيام بلا تنشفه بخرقة كما في المحيط كذا في
القهستاني فرع في فوائد الامام ابي حفص الكبير لو شلت يده اليسرى ولا يقدر ان يستنجي بها ان لم يجد من يصب الماء
لا يستنجي وان قدر على الماء الجاري يستنجي بنفسه ولو شلت كلا اليدين يمسح يديه على الارض يعني ذراعيه مع المرفقين

ووجهه على

وان قطع اليدان والرجلان اختلف المشايخ فيه قال بعضهم سقط عنه الصلوة صح

ووجهه على الحائط ولا يدع الصلوة وكذا المريض اذا كان له ابن او اخ او المريضة اذا كانت لها بنت سقط الاستنجاء
ويوضئه الابن او الاخ وتوضئها البنت الرجل المقطوع ان بقي من موضع الوضوء شيء وان قل يعني اقل
من ثلاثة اصابع يفترض عليه غسله وفي مجموع النوازل ان لم يمكنه الوضوء والتيمم لا يصلي عندهما وعند ابي يوسف
يصلي بالايماء كما في المحبوس لكل من الخلاصة مريض لا يمكنه الوضوء والتيمم وله جارية كان عليها ان توضئه لانها مملوكة
وطاعة المالك واجبة اذا عري عن المعصية وان كان له امرأة لا يجب عليها ذلك لان هذا ليس من حقوق الزوجية ولكن ان
تبرعت بذلك فقد احسنت لانها اعانت على الطاعة رجل له عبد مريض لا يستطيع ان يتوضأ يجب على مولاه ان يوضئه
ولو كان له امرأة مريضة لا يجب عليه ان يوضئها كذا في مجمع الفتاوى ويجب اي غسل المخرج اي مخرج البول والغائط ان
جاوز النجس المخرج اكثر من قدر الدرهم قيل بان يتلطخ نفسه وما حوله من موضع الشرج لم يجز الا الماء كذا في العناية ويعتبر
ذلك المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسف لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد مع موضع الاستنجاء
اعتبارا بسائر المواضع كذا في الهداية يعني في سائر المواضع لا يعفى القليل منه بل يعتبر الكل اكثر من قدر الدرهم وان
كان القليل بانفراده عفوا فههنا كذلك والفرق لهما ان هذا موضع محكوم بطهارته شرعا حتى لو صلى بدون الغسل
مع استعمال الحجر يجوز بلا كراهة بالاجماع فصار كالطاهر حقيقة بخلاف قليل النجاسة فانه غير محكوم بطهارته حتى كرهت الصلوة
عندنا ولم تجز عند الشافعي فافترقا كذا في الكفاية وقد ذكرنا حكم الماء المستنجى في اثناء مسائل الغسل فتذكر ولا يستنجي ويكره بعظم
وروث لانه عم نهى عن ذلك فان ارتكب النهي واستنجى به اجزاه وقال الشافعي لا يجزيه لنا ان المعتبر هو الانقاء وذلك
يحصل به كما يحصل بغيره واما ورود النهي عن ذلك فقد بين عم وجهه وهو تعلق حق الغير به فقال العظم زاد اخوانكم من الجن
والروث علف دوابهم وهذا لا يمنع حصول الاستنجاء به كما لو استنجى بثوب الغير فان قيل الروث نجس فلا يزول
به النجاسة كما لو غسل النجاسة بماء نجس قيل النجاسة تزول اذا غسلها بماء نجس ويخلفها نجاسة اخرى وفي مسئلتنا
هو يابس فيجف النجاسة ولا يخلفها غيرها كذا في الكفاية وطعام للانسان لما فيه من تحقير المال المحترم شرعا وللبهائم
كالحشيش لما فيه من تنجيس الطاهر بلا ضرورة ويمينه لانه عم نهى عن الاستنجاء باليمين ولا يأخذ الذكر باليمين وان
اضطر يمسك مدرا بين عقبيه ويجر الذكر بشماله فان تعذر ذلك امسك الحجر بيمينه ولا يحركه لانه اهون من العكس
كذا في الكفاية وكره الاستنجاء بخزف وفحم وشيء له قيمة او حرمة كالحنطة والشعير والحرير والكاغذ ولو بيضاء كما في المضمرات
وغيره وذكر في المهمات للاسنوي لا يستنجي بما كتب فيه علم محترم كالنحو واحترز بالمحترم عن غيره كالحكميات مثل المنطق
كذا في القهستاني والخزف بفتحتي الخاء والزاي المعجمتين والمراد قطع الاواني المجعولة من الطين وكره استقبال القبلة بالفرج
فالمراد كشف العورة واستدبارها لبول ونحوه لقوله عم اذا اتيتم الغائط فعظموا قبلة الله لا تستقبلوها ولا تستدبروها
ولكن شرقوا او غربوا يعني توجهوا الى جهة المشرق او المغرب هذا محمول على موضع لا يكون القبلة فيه الى المشرق او المغرب
كالمدينة شرفها الله تع كذا في شرح المشارق ثم ذلك الاستقبال والاستدبار اذا كان للحدث واما اذا كان للازالة
فلا يكره كذا في الاجناس ويكره ان يمسك ولده الصغير لقضاء الحاجة نحو القبلة وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيره الى
القبلة والمصحف او كتب الفقه الا ان يكون على مكان مرتفع عن المحاذات ويكره دخول الخلاء لمن في اصبعه خاتم فيه
شيء من القرآن او من اسماء الله تع لما فيه من ترك التعظيم ولو كان ما فيه شيء من القرآن او من اسماء الله تع في جيبه لا بأس
وكذا لو كان ملفوفا في شيء والتحرز اولى كذا في شرح المص للمنية ولو اي يكره الاستقبال والاستدبار ولو كان في الخلاء
بالمدى موضع البول والتغوط وذلك لعموم ما روينا ولا يدعو في الخلاء ولا يقرأ القرآن خلافا لابي الفضل الكرماني

والافضل ان لايدخل فيه وفي كمه مصحف الا اذا اضطر ونرجوان لا يأثم بلا اضطرار كما في المنية كذا في القهستاني وفي الصحيح
جواز ذكر الله تع في الخلاء الحديث موسى عم كيف اذكرك وانا على حال استحيي من نفسي ان اذكرك فنزل اذكروني
على كل حال ولايذكر على حال قضاء الحاجة بل قبله والدعاء اعوذ بالله من الشيطان النجس كذا في القنية وقال في الشرعة التسمية
عند وضع الثياب يستر دون اعين الجن وفيه اشارة الى استحباب وضع ثيابه التي يكسوها فوق النطاق
كالفرجي يعني اذا دخل الانسان الخلاء وكشف عورته نظر اليه الجن والشياطين ويعبثا يؤذيه ويلحقه ضررا اذا لم يسم
الله تع واذا قال بسم الله عند الدخول جعل الله بين الجن والشيطان وبين عورات الناس حجابا حتى لم يره
ببركة اسم الله تع ثم اعلم ان السنة على ما فهم من كلامهم ان يقول عند التهيؤ للاستفراغ في الخلاء او في غيره بسم الله
وعند ارادة دخول الخلاء يتعوذ وقال عم ان الحشوش محتضرة فاذا اتى احدكم الخلاء فليقل اعوذ بالله من الخبث
والخبائث ولحش المستراح كذا في شرح الشرعة ويدخل الخلاء مستور الرأس ولا يصحب ما فيه اسم الله تع او شيء من
القرآن الا ان يكون مستورا ويبداء في الدخول برجله اليسرى وفي الخروج باليمنى ولايكشف عورته وهو قائم ويوسع
بين رجليه ويميل الى اليسرى ولا يتكلم ولايذكر اسم الله تع ولايرد السلام ولايشمت عاطسا فان عطس يحمد
الله بقلبه ولايحرك لسانه ولاينظر الى عورته الا الحاجة ولا الى ما يخرج منه ولايكثر الالتفات ولايبزق ولايتمخط
ولايتنحنح فيها الا الحاجة ولايرفع طرفه الى السماء ولايطيل القعود الا لضرورة ومن الادب ان يمسح موضع الاستنجاء
بخرقة بعد الغسل قبل ان يقوم لنزول اثر الماء المستعمل بالكلية وان لم يكن له خرقة يجففه بيده مرة بعد اخرى تقليلا
للماء المستعمل بقدر الامكان فاذا فرغ من الخلاء يقول غفرانك الحمد لله الذي اذهب عني ما يؤذيني وامسك ما
ينفعني كذا في شرح المص للمنية ولايبول قائما لما روي عمر انه قال رآني عم ابول قائما فقال يا عمر لا تبل قائما قيل
النهي للتنزيه والتأديب وقيل للتحريم وهو المعمول قال في البستان وبه نأخذ كذا في شرح الشرعة ولايبول
في المغتسل قال عم عامة الوسواس منه كذا في الاحياء **كتاب الصلوة** اوردها بعد الطهارة لرعاية الشرطية
كما مر وهي في اللغة عبارة عن الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان المعهودة والافعال المخصوصة وسميت
بالصلوة لما فيها من الدعاء والثناء فعلى هذا تكون من الاسماء المغيرة وقيل هو من الاسماء المنقولة لوجود الصلوة
بدون الدعاء والثناء كما في الامي والفرق بين التغير والنقل ان في النقل لم يبق المعنى الموضوع له مرعيا وفي التغير
يكون باقيا لكنه زيد عليه شيء آخر اعلم ان الفرض نوعان فرض عين وفرض كفاية ففرض العين ما يلزم كل واحد
اقامته ولايسقط عن البعض باقامة البعض عن الباقين كالجهاد وصلوة الجنازة والصلوة فرض عين
ثبت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ومحافظتها اداؤها فهذا النص
يدل على فرضيتها وعلى كونها خمسا لانه امر بحفظ جمع من الصلوات وعطف عليها الصلوة الوسطى واقل جمع
يتصور معها وسطى هو الاربع وبالسنة وهي غير واحد وباجماع الامة واذا ثبت فرضيتها يحتاج الى سبب وجوبها
وتفسيرها وركنها وشرطها وحكمها اذ الشيء لايجب الا بسببه ولايعرف الا ببيان حقيقته ولايوجد الا بركنه وعند
شرطه ولايفعل الا لحكمه فسبب وجوبها الوقت لانها تضاف اليه وهو يدل على السببية وتتكرر بتكرره والسبب
للجزء المتصل بالاداء لاكله وهو سبب نفس الوجوب اذ وجوب الاداء بالخطاب وتفسيرها لغة وشرعا قد مر واما
شرائطها فيجيء في بابه واما اركانها الاصلية فاربعة القيام والقراءة والركوع والسجود واما القعدة الاخيرة
فهي وان كانت فرضا خلافا لمالك الا انها ليست بركن اصلي في الصلوة على ما سيجيء ان شاء الله تع واما حكمها

فسقوط

فسقوط الواجب عن ذمته في الدنيا ونيل الثواب الموعود في الآخرة لان حكم الشيء ما يفعل لاجله وانما تؤدى الصلوة
ليسقط الواجب ويحصل الثواب كذا في الكفاية وشرط فرضيتها الاسلام والعقل والبلوغ وان وجب ضرب ابن
عشر على تركها وجاحدها كافر وتاركها عمدا مجانة فاسق يحبس حتى يصلي وقيل يضرب حتى يسيل منه الدم ويحكم باسلام
فاعلها كذا في الغرر والغلام المراهق يضرب على الصلوة والطهارة كذا في القنية ومن في حجره يتيم له ان يضربه اذا بلغ
عشرا على ترك الصلوة كذا قال المص في شرح المنية بلغ الصبي عشر سنين يضربه لاجل الصلوة باليد لا بالخشب ولايجاوز
الثلاث كذا في اجارة البزازية ووقت الفجر اي وقت صلوة الفجر فالفجر مجاز مرسل فانه ضوء الصبح ثم سمي به الوقت
كما قال المطرزي وفي ضرام السقط اول اليوم الفجر ثم الصبح ثم الغداة ثم البكرة ثم الضحى ثم الضحوة ثم الهجرة ثم الظهر
ثم الرواح ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاولى ثم العشاء الآخرة ثم مغيب الشفق كذا في القهستاني قدم
وقت الفجر وان كان الواجب تقديم الظهر كما ورد في الحديث لان صلوة الفجر اول من صلاها آدم عم حين اهبط
الى الارض من الجنة واظلم عليه الدنيا وجن الليل ولم يكن يرى قبل ذلك فخاف خوفا شديدا فلما انشق الفجر صلى
ركعتين شكرا لله تع الركعة الاولى للنجاة من ظلمة الليل والثانية شكرا لرجوع ضوء النهار فكان ذلك سبب كونها
ركعتين وفرضت علينا فلما كانت اولى صلوة صلاها الانسي قدمها في الذكر كذا في العناية مبتدئا من طلوع
الفجر عند بعض المشايخ او انتشاره عند غيره كما في المحيط وهذا اوسع واليه مال اكثر العلماء الا ان الاول احوط كما
في الخزانة والصبح بياض يخلقه الله تع في الوقت المخصوص ابتداء وليس من تأثير الشمس ولا من جنس نورها كما في
التفسير الكبير في قوله تع فالق الاصباح واليه اشير في شرح التأويلات كذا في القهستاني الثاني اي الصادق وهو
البياض المعترض اي المنتشر في الافق يمنة ويسرة ويسمى فجرا مستطيرا وبه يثبت احكام النهار من حرمة الطعام
والشراب على الصائم وجواز اداء صلوة الفجر واحترز به عن الفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو في السماء ويعقبه
ظلام ويسميه العرب ذنب السرحان لدقته واستطالته ولايثبت به شيء من الاحكام قال عم لايغرنكم اذان بلال
ولا الفجر المستطيل ولكن كلوا واشربوا حتى يطلع الفجر المستطير اي المنتشر الى طلوع الشمس اي المشتهر الى وقت
طلوع شيء من جرم الشمس وفي النظم ان يرى الرامي موضع نبله ففي آخره خلاف كما في الاول فمن قال بعد الخلاف
من عدم التتبع وغايته لايدخل تحت المغيا كغاية البواقي كذا في القهستاني ووقت الظهر من زوالها اي الشمس
لحديث جبرئيل وهو ما روى ابن عباس رضهما ان رسول الله عم قال امني جبرئيل عم عند البيت مرتين وصلى بي
الظهر في اليوم الاول حين زالت الشمس وطريق معرفته على ما صرح في المبسوط بانه اصح الاقاويل وفي الخانية بانه
المختار هو ان يغرز خشبة في مكان مستو ويوضع على مبلغ الظل علامة فما دام الظل في الانتقاص فالشمس في الارتفاع
والوقت قبل الزوال وان اخذ الظل في الازدياد فالشمس قد زالت والوقت بعد الزوال وان امسك الظل
من الازدياد والانتقاص فهو وقت الزوال ومن موضع العلامة الى الخشبة فيء الزوال كذا في ايضاح ابن كمال
ثم فيء الزوال يختلف باختلاف الامكنة والاوقات حتى قيل انه في اطول الايام السنة لايبقى بمكة في ذلك الوقت
ظل على الارض وكذا بالمدينة فاخذ الشمس الحيطان الاربعة وذلك الفيء غير معتبر في التقدير بالظل بل المعتبر ما سواه
كذا في العناية الى ان يصير ظل كل شيء الظل ما يحصل من الهواء المضيء بالذات كالشمس او بالغير كالقمر وعلى قياس
الصبح ينبغي ان يكون بياضا يخلقه الله تع ابتداء مثليه اي مثلين لذلك الشيء سوى فيء الزوال الفيء كالشيء
وهو ما تنسخ الشمس من الظل وذلك بالعشي واضافته الى الزوال لادنى ملابسة فان المراد ظل الاشياء في هذا

الوقت ففيه مجازان وقالا الى ان يصير مثلا اعلم ان الروايات عن ابى حنيفة اختلفت فى آخر وقت الظهر
روى محمد عنه اذا صار ظل كل شئ مثليه سوى فئ الزوال خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذى عليه
ابو حنيفة وروى الحسن بن زياد عنه اذا صار ظل كل شئ مثله سواه خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وبه اخذ ابو
يوسف ومحمد وزفر والشافعى وروى اسد بن عمرو عنه اذا صار ظل كل شئ مثليه وعلى هذا يكون بين الظهر
والعصر وقت مهمل كما بين الظهر والفجر قال الكرخى وهذا اعجب الروايات الى لموافقتها لظاهر الاخبار لهما ان امامة
جبرئيل فى اليوم الثانى فى هذا الوقت وله قوله عم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم اى ادخلوا صلوة
الظهر فى البرد اى صلوها اذا سكنت شدة الحر وفيح جهنم شدة حرها واشتد الحر فى ديارهم اذا صار ظل كل شئ
مثله ولا يفتر الحر الا بعد المثلين واذا تعارضت الآثار يبقى ما كان على ما كان ووقت الظهر ثابت بيقين فلا
يزول بالشك ووقت العصر ما كان ثابتا فلا يدخل بالشك قيل اول من صلى بعد الزوال ابراهيم عم حين امر
بذبح الولد صلى اربعا الاولى شكرا للذهاب غم الولد والثانية شكرا لنزول الفداء والثالثة لرضى الله تع حين نودى
قد صدقت الرؤيا والرابعة لصبر ولده على معرة الذبح وكان منه تطوعا وقد فرض علينا كذا فى العناية ووقت
العصر من انتهاء وقت الظهر على القولين او الاقوال سوى رواية الاسد كما عرفت وقال الشيخ ينبغى ان
لا يصلى العصر حتى يبلغ المثلين سوى الفئ ولا يؤخر الظهر الى ان يبلغ المثل ليخرج من الخلاف فيهما كذا فى النهاية
الى غروب الشمس لقوله عم من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها قيل اول من صلى
العصر يونس عم حين انجاه الله تع من اربع ظلمات وقت العصر ظلمة الزلة وظلمة الليل وظلمة الماء وظلمة بطن
الحوت فصلاها شكرا تطوعا وامرنا بها ووقت المغرب من غروبها الى مغيب الشفق وقال الشافعى وقت
المغرب مقدار ما يصلى فيه ثلاث ركعات وهو احد قوليه قال الغزالى فى وقت المغرب قولان احدهما انه يمتد
الى غروب الشفق واليه ذهب احمد بن حنبل والثانى اذا مضى بعد المغرب وقت وضوء واذان واقامة
وقدر خمس ركعات فقد انقضى الوقت لامامة جبرئيل عم فى اليومين فى وقت واحد ولنا حديث ابى هريرة
اول المغرب حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الشفق وما رواه من امامة جبرئيل فى اليومين فى وقت
واحد كان للتحرز عن الكراهة لان تاخير المغرب الى آخر الوقت مكروه كذا فى العناية وهو اى الشفق عند ابى
حنيفة البياض الكائن فى الافق بعد الحمرة وقالا هو الحمرة وهو رواية عن ابى حنيفة رح وبه اخذ الشافعى رح
واستدلوا بقوله عم الشفق هو الحمرة وله ما رواه ابو هريرة ان النبى عم قال وآخر وقت المغرب اذا اسود
الافق ولا يحصل اسوداد الافق الا بعد زوال البياض وما رواه من قوله عم الشفق هو الحمرة موقوف على
ابن عمر رض ذكره مالك فى الموطاء والموقوف لا يصلح حجة قيل اول من صلى المغرب شكرا وتطوعا عيسى عم حين
خاطبه تع بقوله أانت قلت للناس اتخذونى الآية وكان ذلك بعد غروب الشمس فالاولى لنفى الالوهية عن نفسه
والثانية لنفيها عن والدته والثالثة لاثباتها لله تع كذا فى العناية قيل وبه يفتى اى بان الشفق هو
الحمرة يجاب المستفتى لا بغيره لان قولهما ايسر وفى الزاهدى عن ابى حنيفة انه الحمرة فيصح عنه العامة الواقعة قبل غيبة
البياض فى القول الصحيح من جميع اصحابنا وفيه استعار بانه رجع الى قولهما كما فى المستصفى كذا فى القهستانى فان قيل
فما وجه كلمة التمريض قلت لعل وجهه ما اشار اليه صاحب الكفاية حيث قال اذا تعارض الاخبار والآثار يبقى ما
كان على ما كان ووقت المغرب كان ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك ووقت العشاء لم يكن ثابتا بيقين فلا يدخل

الا ان الاول احوط [illegible] والثانی ایسر

بالشک

بالشك فقول ابى حنيفة اوثق لان الاصل فى باب الصلوة ان لا يثبت منها ركن ولا شرط الا بما فيه يقين وقولهما
اوسع للناس كذا فى الاسرار انتهى كلام الكفاية ووقت العشاء والوتر من انتهائه اى وقت المغرب الى الفجر الثانى
لقوله عم آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر قيل اول من صلى العشاء موسى عم حين خرج من مدين وضل
الطريق وكان فى غم المرأة وغم اخيه هارون وغم عدوه فرعون وغم اولاده فلما انجاه الله تع من ذلك كله ونودى
من شاطئ الوادى صلى اربعا تطوعا وامرنا بذلك وهذه الاقوال التى ذكرتها عقيب كل صلوة وجدتها فى شرح
شيخى العلامة قوام الدين الكاكى منقولة عن ابى الفضل مع زيادات فنقلتها مختصرة واول وقت الوتر بعد
العشاء وآخره ما لم يطلع الفجر عندهما لقوله عم فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر وعند ابى حنيفة وقته وقت
العشاء لان الوتر عنده فرض عملا والوقت اذا جمع صلوتين واجبتين كان وقتا لهما جميعا كالفائتة والوقتية
كذا فى العناية ووقت لبعض السنن الموقتة بعد الفرض الى آخر الوقت ووقت لبعض آخر قبله وهذا اذا ادى فى الوقت
واما اذا ادى خارجه فتطوع وجميع الاوقات وقته كما فى التحفة وغيرها واما وقت صلوة الضحى فالضحوة اى من الساعة
التى يباح فيها الصلوة الى نصف النهار كما فى ايمان الايضاح كذا فى القهستانى ولا يقدم الوتر عليها اى على صلوة
العشاء للترتيب جواب سؤال يرد على ابى حنيفة تقريره لو كان وقتهما واحدا لجاز اداء الوتر قبل العشاء فاجاب بما
حاصله انه لا يقدم عليه اذا لم يكن ناسيا للترتيب فعلى هذا اذا اوتر قبل العشاء متعمدا اعاد الوتر بلا خلاف وان
اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر لا يعيد عنده لان النسيان يسقط الترتيب ويعيده عندهما لانه سنة العشاء كركعتى
العشاء فلو قدم الركعتين على العشاء لم يجز عامدا كان او ناسيا فكذلك الوتر كذا فى العناية ومن لم يجد وقتهما اى وقت
صلوة العشاء والوتر بان كان فى بلد يطلع الفجر فيه كما يغرب الشمس او قبل ان يغيب الشفق كما فى بعض البلاد الشمالية
كالبلغار كذا فى المحيط والزاهدى لا يجبان عليه لعدم السبب وهو الوقت ولما فرغ عن ذكر مطلق الاوقات
شرع فى بيان الكامل منها والناقص فقال ويستحب اى يختار الاسفار بالفجر لقوله عم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر
يقال اسفر الصبح اذا اضاء ومنه اسفر بالصلوة اذا صلاها فى وقت الاسفار والباء للتعدية ولا يمكن حمل الامر
على الوجوب اجماعا فتعين للاستحباب وقال الشافعى يستحب التعجيل فى كل صلوة والمراد من التعجيل هو ان يكون
الاداء فى النصف الاول ذكر فى الاسرار لان فى هذا اظهار المسارعة فى اداء العبادة وهو مندوب اليه لقوله تع
وسارعوا الى مغفرة من ربكم قلنا المسارعة الى مغفرة الله انما يكون فى المسارعة الى الشئ الذى هو افضل عند
الله تع من غيره والتاخير افضل لان فيه تكثير الجماعة على ان الآية عامة فنحملها على بعض الصلوات بدليل ما روينا
ثم حد الاسفار ما قال شمس الائمة الحلوانى والقاضى الامام ابو على النسفى وهو ان يبدأ بالصلوة بعد انتشار البياض
فى وقت لو صلى الفجر بقراءة مسنونة ما بين اربعين آية الى ستين آية او اكثر ويرتل القراءة فاذا فرغ من الصلوة
لو ظهر له سهو فى طهارته يمكنه ان يتوضأ ويعيد الصلوة قبل طلوع الشمس كما فعل ابو بكر رض كذا فى فتاوى قاضى
خان كذا فى الكفاية واشار اليه المص بقوله بحيث يمكن اداؤه بترتيل اربعين آية او اكثر الترتيل تبيين الحروف
واستيفاء الحقوق من غير اشباع ثم ان ظهر فساد الطهارة يمكنه الوضوء او الغسل ان صلى جنبا واعادته على
الوجه المذكور وفى الظهيرية قال بعض المشايخ حد الاسفار ان يؤخر بحيث لو وقع لم يمكنه البناء لان الحدث امر
موهوم والصحيح ما فى المتن كما فى الكرمانى وسياتى فى الجامع ان التغليس بمزدلفة للحاج افضل ويستحب الابراد بالظهر
الصيف اى اداؤها فى آخر الوقت كما فى النظم والتحفة وذكر فى تحفة المسترشدين ان الاختيار تاخيرها الى ان

يكن الحر والمراد بالصيف زمان اشتداد الحر على الدوام كما فى قاضيخان ويؤيده قوله عم ابردوا بالظهر فان شدة
الحر من فيح جهنم وقد صرح فى تتمة المستصفى ان الصلوة فى اول الوقت افضل عندنا الا اذا تضمن التاخير فضيلة
كذا فى القهستانى وروى عن انس رضه انه قال كان النبى عم اذا كان فى الشتاء بكر بالظهر واذا كان فى الصيف ابرد بها
كذا فى الهداية ويستحب تاخير العصر فى الصيف والشتاء لما فى التاخير من تكثير النوافل لكراهتها بعد اداء العصر ولهذا كان
تعجيل المغرب افضل لان اداء النافلة قبلها مكروه وتكثير النوافل افضل من المبادرة الى الاداء لاول الوقت كذا
فى العناية ما لم يتغير الشمس فى المعتبر تغير القرص وهو ان تصير بحال لا تحار فيه الاعين وهو الصحيح والتاخير اليه مكروه
كذا فى الهداية قوله هو الصحيح احتراز عن قول سفيان وابراهيم النخعى فانهما يعتبران تغير الضوء الذى يقع على الجدار
قال شمس الائمة السرخسى اخذنا بقول الشعبى وهو تغير القرص لان تغير الضوء يحصل بعد الزوال كذا فى الكفاية قوله
والتاخير اليه اى الى هذا الوقت مكروه قالوا واما الفعل فغير مكروه لانه مامور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة
للشئ مع الامر به كذا فى العناية ويستحب تاخير العشاء صيفا وشتاء وقيل فى الصيف يعجل كيلا تقل الجماعة كذا فى
الهداية والعناية الى ثلث الليل الشرعى كما هو الظاهر المتبادر لكن فى الهداية ومختصر القدورى الى ما قبل الثلث
لقوله عم لولا ان اشق على امتى لاخرت العشاء الى ثلث الليل فان قيل ينبغى ان يكون سنة كالسواك حيث قال
فيه لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك فى كل وضوء قلنا يثبت سنية السواك بمواظبته عم ولولا ذلك لقلنا باستحبابه
ايضا ولا مواظبة ههنا ولانه قال ثمه لامرتهم والامر للوجوب وقد امتنع الوجوب بعارض المشقة فيكون سنة واما
ههنا فقال لاخرت وفعله مطلقا يدل على الاستحباب لا على الوجوب والتاخير الى نصف الليل مباح لان التاخير من
حيث انه مقلل للجماعة مكروه ولكن به ينقطع السمر المنهى بعد العشاء بالكلية فيكون مندوبا فتعارض دليلا الندب
والكراهة فتساقطا فثبت الاباحة والى النصف الاخير مكروه لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة لم يعارضه دليل
الندب لان السمر قد انقطع قبله وفى الصيف يعجل لان التاخير لقطع السمر وفى الصيف ينامون كما يغيب الشفق
ولا يشتغلون بالسمر فكان التعجيل افضل لما فيه من تكثير الجماعة والسمر معدوم كذا فى الكفاية والسمر حديث لاجل
المؤانسة وقال عم لا سمر بعد العشاء والمعنى فيه ان يكون اختتام الصحيفة بالعبادة كما جعل ابتداء الصحيفة بها
لينمحى ما حصل بينهما من الزلات قال الله تع ان الحسنات يذهبن السيئات كذا فى العناية قال فى البستان السمر وهو
بفتحتين الحديث بعد العشاء على ثلاثة اوجه ان كان فى مذاكرة العلم فهو افضل من النوم وان كان فى ما لا يعنى
من اساطير الاولين ونحوها فهو مكروه وان كان تكلما للمؤانسة مع الاجتناب عن الكذب والقول الباطل فلا
باس به والكف عنه افضل للنهى الوارد فيه ولو فعل ذلك ينبغى ان يرجع الى الذكر والتسبيح والاستغفار ليكون
اختتام الصحيفة بالعبادة كابتدائها وعن عائشة قالت لا سمر الا لمسافر او لمصل كذا فى شرح شرعة الاسلام
ويستحب تاخير الوتر الى آخره اى آخر الليل فى جميع الاوقات لمن يثق بالانتباه اى يعتمد على استيقاظه والا فقبل
النوم اى وان لم يثق به فيوتر قبل النوم لقوله عم من خاف ان لا يقوم آخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم
آخر الليل فليوتر آخر الليل فان الصلوة فى آخر الليل مشهودة وذلك افضل ويستحب تعجيل الظهر فى الشتاء اى اداؤها
فى اول الوقت والشتاء زمان اشتداد البرد على الدوام كذا فى قاضيخان روى عن انس رضه انه عم كان يصلى
الظهر فى ايام الشتاء ما ندرى ما ذهب من النهار اكثر او ما بقى منه رواه احمد ~~لما روى انه عم كان يصلى المغرب~~
~~اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب رواه البخارى ومسلم~~ ويستحب تعجيل المغرب فى كل الاوقات ولا يكره التاخير

عن اول

عن اول الوقت وعليه اكثر العلماء كما فى الخزانة لكن فى القنية انه رواية الحسن عنه والاصح انه يكره الا من عذر كالسفر
او يكون التاخير قليلا والى اشتباك النجوم يكره كراهة التحريم وفى التاخير بتطويل القراءة خلاف واعلم ان كلامه
كغيره دال على ان المرأة كالرجل فى هذه الاحكام لكن فى المنية عن النوازلى سمعت مشايخنا يقولون الافضل
للمرأة ان تصلى الفجر بغلس لانه اقرب الى الستر وفى سائر الصلوات كلها ان تنتظر حتى يفرغ الرجال عن الجماعة وعن
شرف الائمة المكى الافضل فى الصلوات كلها ان تنتظر حتى يفرغوا عنها كذا فى القهستانى وهذا الذى ذكره من بيان
الاستحباب فيما اذا كانت السماء مصحية واما اذا كانت متغيمة فالضابط العين مع العين فكل صلوة فى اسمها
عين فانه يعجل كالعصر والعشاء وما عداهما كالفجر والظهر والمغرب يؤخر والى هذا اشار بقوله وتعجيل العصر ويستحب
تعجيل العصر يوم الغيم لان فى تاخيره توهم الوقوع فى الوقت المكروه وكذا تعجيل العشاء يوم الغيم لان فى تاخيره
تقليل الجماعة على اعتبار المطر والطين ويستحب تاخير غيرهما اما تاخير الفجر فلان ما بين التنوير وطلوع الشمس مدة
مديدة فيؤمن ان يقع الاداء وقت طلوع الشمس واما تاخير الظهر فلانه لو عجل فى يوم الغيم لم يؤمن ان يقع قبل الوقت
وكذا تاخير المغرب وروى الحسن عن ابى حنيفة التاخير فى الكل للاحتياط الا يرى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله كذا فى الهداية
والعناية ومنع عن الصلوة فرضا كان او نفلا نص عليه فى الخانية كذا فى ايضاح ابن كمال وعبارة الهداية ولا تجوز الصلوة قال
صاحب الكفاية فى شرحه هذا باطلاقه لا يكاد يستقيم فيحتمل انه اراد بقوله لا تجوز الكراهة فيتناول الفرائض والنوافل لان الكراهة
اذا كانت لمعنى فى الوقت يوجب نقصانا فى الصلوة واما لا تجوز الفرائض فيها لانها وجبت كاملة فلا تتأدى بالنقصان حتى
يجوز عصر يومه لانه وجب ناقصا لنقصان سببه فاذا لا منافاة بين الكراهة وعدم جواز الفرائض ويحتمل انه اراد قضاء
الفرائض والواجبات كالوتر وفى شرح الطحاوى ولو وجب عليه قضاء صلوة فى هذه الاوقات فالافضل له ان يصلى فى وقت
مباح ولو صلى فى هذه الاوقات يسقط عنه وكذلك اداء التطوعات فى هذه الاوقات تجوز مع الكراهة وسجدة التلاوة
لانه فى معنى الصلوة قال قاضيخان ولا يجوز اداؤها فى الاوقات المكروهة الا ان يقرأ فى ذلك الوقت فان قرأ فى وقت مكروه
آخر بان قرأ عند طلوع الشمس وسجد عند الغروب اختلفت الروايات فيه والظاهر انه لا يجوز كما لو قرأها فى وقت
مباح وسجد فى وقت مكروه لا تجوز وقيل تجوز وهو قول الكرخى اشهر وصلوة الجنازة لما روى عقبة انه قال ثلاثة اوقات
نهانا رسول الله عم ان نصلى فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول
وحين تتضيف وهو التقرب للغروب حتى تغرب والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن غير مكروه
كذا فى الهداية فقوله ثلاثة اوقات نهانا رسول الله ان نصلى فيها يريد به اى صلوة كانت فرضا او نفلا الا بلا
سائر الاوقات المكروهة حيث يكره النفل فيها فلا يلزم بها ابطال العدد كذا فى الكفاية ولو حضرت الجنازة بعد
صلوة المغرب والجمعة قدمت على سننهما وقيل اخرت وقدمت على خطبة العيد كذا فى القهستانى عند الطلوع
اختلفوا فى قدر الوقت الذى تباح فيه الصلوة بعد الطلوع قال فى الاصل اذا طلعت حتى ارتفعت قدر
رمح او رمحين تباح الصلوة وكان ابو بكر محمد بن الفضل يقول ما دام الانسان يقدر على النظر الى قرص الشمس
فالشمس فى الطلوع لا تباح فيه الصلوة فاذا عجز عن النظر تباح فيه الصلوة وقال الفقيه ابو حفص السفكردرى يؤتى
بطشت ويوضع على ارض مستوية فما دامت الشمس تقع فى حيطانه فهى فى الطلوع فلا تحل الصلوة واذا وقعت
فى وسطه فقد طلعت وحلت الصلوة كما فى المحيط والكفاية والاستواء اى عند انتصاف النهار العرفى كما
ذهب اليه ائمة ما وراء النهر ويجوز ان يكون المعنى من انتصاف النهار الشرعى وهو الضحوة الكبرى الى الزوال

كماذهب اليه ائمة خوارزم كما في النعمان كذا في القهستاني والغروب اي من وقت تغيرها الى ان يغيب جرمها قال
في الهداية لو صلى الجنازة في هذه الاوقات اوتلا آية سجدة فيها وسجدها فيها جاز مع الكراهة لانها اديت ناقصة
كما وجبت اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة انتهى وذكر في تحفة الفقهاء ان الافضل في صلوة الجنازة ان يؤديها
ولا يؤخرها لقوله عم ثلاث لا يؤخرن منها الجنازة اذا حضرت وقيها ايضا وكذا سجدة التلاوة فانها انما تكره في هذه
الاوقات فيما اذا كانت التلاوة في غير هذه الاوقات واما لو تلاها في وقت مكروه وسجدها فيه جاز من غير كراهة
كذا في الكفاية وفي ايضاح ابن كمال ثم النهي من الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه
الاوقات فالعبادة فيها مشبهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب
فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب ولذا قال الا عصر يومه عند الغروب لانه اداها كما وجبت
لان سبب الوجوب آخر الوقت ان لم يؤد قبله والا فالجزء المتصل بالاداء فاذا اداها كما وجبت لا يكره فعلها فيه
انما يكره تأخيرها اليه وهذا كالقضاء لا يكره فعله بعد ما خرج الوقت وانما يحرم تفويته بخلاف غيرها من الصلوات
لانها وجبت كاملة فلا تتأدى بالناقص ومنع عن التنفل وركعتي الطواف وهما واجبان عندنا وسيأتي
بعد اداء صلوة الفجر الى ان تأخذ الشمس في الطلوع فان المنع عن الصلوة حال الطلوع قدم وكذا بعد اداء صلوة
العصر الى [illegible] لورود النهي لا لنقصان في الوقت لا اي لا يمنع فيما بعدهما عن قضاء فائتة قال قاضي
خان يجوز قضاء الفائتة بعد صلوة العصر قبل التغير وسجدة تلاوة وصلوة جنازة لان الكراهة في حق الفرض ليصير الوقت
كالمشغول به وما كان لحق الفرض لا يظهر في حق حقيقة الفرض فان شغل الوقت لحقيقة الفرض اولى من الشغل بحقه
فلا يظهر في حق الفرائض وما هو بمعناها في الوجوب بعينه كسجدة التلاوة فانها تجب بعينها لكن وجوبها غير موقوف
على فعل العبد بدليل وجوبها بالسماع فصارت كالفرائض وكذلك صلوة الجنازة لكون وجوبها غير موقوف على فعل
العبد وظهرت اي الكراهة في حق المنذور وركعتي الطواف وفي الذي شرع فيه ثم افسده لتعلق وجوب المنذور
بسبب من جهة الناذر لا من جهة الشرع وكان كالصلوة التي شرع فيها تطوعا واذا ظهرت في حق المنذور الواجب
وركعتي الطواف والفاسد بعد الشروع الواجبين فلان تظهر في حق النوافل اولى كذا في العناية ومنع عن التنفل
بعد طلوع الفجر باكثر من سنته فانها لا تكره لتعين الوقت لها حتى لو نوى تطوعا كان عن سنة الفجر من غير
تعيين منه كذا في الزيلعي وقبل اداء المغرب لما فيه من تاخير المغرب ووقت الخطبة ايا كانت فتناول خطبة النكاح
والخطب الثلاث في الموسم فان الاستماع واجب فيها كما في الزاهدي والكلام يشير الى ان الكراهة لا تزول بعدم
سماع الخطبة وفي المنية اذا لم يسمع تجوز ان يصلي السنة وقت الخطبة في داره القريبة من المسجد ثم حضره وانه لا
يكره عند الاذان من يوم الجمعة لكن في النظم انه مكروه فقط فلا يكره الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة وهذا لا
ينافي ما في الجمعة انه يكره الصلوة كما ظن لان المراد النفل بهذه القرينة كذا في القهستاني وقبل صلوة العيد الاوقات التي تكره
فيها الصلوة اثنا عشر فثلاثة منها تكره الصلوة فيها لمعنى في الوقت وهي وقت الطلوع والغروب والاستواء فلذلك يكره
فيها جنس الصلوة فرضا او نفلا والبواقي لمعنى في غير الوقت فلذلك تكره في النوافل لا في الفرائض وتلك البواقي تسعة هي بعد
طلوع الفجر وبعد الفريضة قبل طلوع الشمس وبعد صلوة العصر قبل التغير وبعد غروب الشمس قبل صلوة المغرب وعند الخطبة
يوم الجمعة وعند الاقامة يوم الجمعة وعند خطبة العيدين وعند خطبة الكسوف وعند خطبة الاستسقاء كذا في الكفاية
لكنه غير ضابط لان ما قبل صلوة العيدين مكروه والثلث الاخير من الليل لاداء العشاء مكروه وما بعد شروع الامام للتطوع

رد نفي النوافل م

الاسنة

الا سنة الفجر فان يصليها اذا لم يخف فوت الجماعة وبعد خروج الامام للخطبة قبل الشروع فيها مكروه عند ابي حنيفة كذا
في شرح المجمع ومنع عن الجمع بين صلوتين في وقت خلافا للشافعي فانه يجوز الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب
والعشاء بعذر المطر والمرض والسفر الا بعرفة ومزدلفة وسيأتي في كتاب الحج انه يصلي الظهر والعصر معا في عرفة وقت
الظهر باذان واقامتين بالناس عند ابي حنيفة وفي مزدلفة يصلي المغرب والعشاء معا في وقت العشاء باذان واقامة
ومن طهرت في وقت عصر او عشاء صلتهما فقط وعند الشافعي تقضي الظهر مع العصر والمغرب مع العشاء بناء على
ان وقت الظهر والعصر واحد وكذا وقت المغرب والعشاء ولهذا اجوز الجمع بعذر ومن هو اهل فرض اي يستحق اداء
كالصبي اذا بلغ والمجنون والمغمى عليه اذا افاقا والكافر اذا اسلم والحائض والنفساء اذا طهرتا في آخر وقت اي في
زمان يسع التحريمة فقط كما قال المحققون من علمائنا الا اذا طهرت من الحيض والنفاس فانه يشترط فيه زمان
الغسل ايضا بخلاف الكافر والجنب على الصحيح واحترز به عما قال زفر ومن تابعه كالقدوري انه شرط للوجوب زمان
يسع الواجب كما في المحيط والظهيرية كذا في القهستاني يقضيه اي ذلك الفرض خلافا لزفر لا الفرض المقدم خلافا للشافعي
لا اي لا يقضي بالاجماع من حاضت او نفست او جن مثلا فيه اي في آخر وقته كما لو حاضت في اول وقته
لان الاعتبار في السببية في حق وجوب القضاء آخر الوقت وفي حق وجوب الاداء الجزء المتصل كما عرفت ذكر في الظهيرية
والحاصل ان زوال المانع في آخر الوقت موجب وحلوله فيه مسقط واعلم ان من صلى الفرض وعنده ان الوقت
لم يدخل فظهر انه كان قد دخل لم يجزه كما في فتح القدير من الصلوة ولو صلى وعنده ان الوقت قد دخل او ان الثوب
طاهر او انه متوضئ فبان خلافه اعاد كذا في الاشباه لابن نجيم

باب الاذان

لما كان الاذان اعلاما بدخول سبب
الصلوة تناسب ان يذكر عقيبه هو لغة الاعلام قال تع واذان من الله ورسوله اي اعلام وفي الشريعة
عبارة عن اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة وسبب مشروعيته ابتداء رؤيا جماعة من الصحابة منهم عمر نزول
الملك من السماء وتعليمهم الالفاظ المخصوصة واما سببه بقاء فدخول وقت الصلوة المكتوبة واما وصفه
فقال بعضهم انه يوصف بالوجوب لما روي عن محمد لو ان اهل بلدة من بلاد الاسلام اذا تركوا الاذان والاقامة
فانه يجب القتال معهم وانما يقاتل على ترك الواجب دون السنة وعامة مشايخنا قالوا انهما سنتان مؤكدتان
كذا في التحفة وذكر في المحيط قال ابو يوسف اذا امتنعوا من اقامة الفرض نحو صلوة الجمعة وسائر الفرائض واداء
الزكوة يقاتلون ولو امتنع واحد ضربته واما السنن نحو صلوة العيد وصلوة الجماعة والاذان فاني آمرهم
واضربهم ولا اقاتلهم ليقع التفرقة بين الفرائض والسنن ومحمد يقول الاذان وصلوة العيد ونحو ذلك وان
كانت من السنن الا انها من اعلام الدين والاصرار على تركها استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك
يعني بالسلاح على تركها وقد نقل عن مكحول انه قال السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به وسنة
اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد والجماعة يقاتلون على الضلالة الا ان الواحد اذا
ترك فيضرب ويحبس لتركه سنة مؤكدة ولا يقاتل لان فعله لا يؤدي الى الاستخفاف بالدين كذا في النهاية
ثم لما وقع اختيار القدوري والهداية على ما عليه العامة تبعهما المص فقال سن اي سنة مؤكدة للفرائض
وهي الخمس المشهورة والجمعة والمراد فرائض الرجال دون غيرها فلا يسن لصلوة الجنازة والتطوع والنساء
وحدهن فان اذن اسأن كذا في المحيط ولا يؤذن لصلوة قبل وقتها اي وقت اداء الفرائض فلا يحتسب
من السنة لو اذن قبله وكذا في الوقت بعد الاتيان فوقته للفجر بعد طلوعه وللظهر في الشتاء بعد زوال

الشمس وفي الصيف بعد ان يبرد وللعصر ما لم يخف تغير الشمس وللمغرب بعد غيبة الشمس وللعشاء بعد ذهاب
البياض قليلا كذا قال ابو حنيفة كما في الزاهدي ولعل المراد بيان الاستحباب والا فوقت الجواز جميع الوقت
كذا في القهستاني ويعاد اي الاذان فيه اي في الوقت لو فعل اي لو اذن قبل الوقت لان الاذان للاعلام
وقبل الوقت تجهيل خلافا لابي يوسف في الفجر وهو قول الشافعي فعندهما يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل
لتوارث اهل الحرمين والحجة على الكل قوله عم لبلال رضه لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا ه
ويؤذن للفائتة ويقيم لانه عم قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة وهو حجة على الشافعي في اكتفائه
بالاقامة وكذا اي يؤذن ويقيم لاولى الفوائت لما روينا من حديث ليلة التعريس وخير فيه اي في الاذان
للبواقي ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان شاء اقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار
وهم حضور فلا حاجة اليه وروى عن محمد في غير رواية الاصول اذا فاتت صلوات يقضي الاولى باذان واقامة
والباقي بالاقامة دون الاذان قال ابو بكر الرازي يجوز ان يكون قولهم جميعا كذا في الهداية والعناية ويأتي بهما
لكل كما في الجلابي وهذا احسن كما قال الامام السرخسي وقال ابو جعفر الاحسن ان يأتي بهما للاولى وبها للبواقي كما
في المحيط وقال الحلواني يؤذن للقضاء في البيوت دون المساجد اذ فيه تشويش كما في الزاهدي كذا في القهستاني
وكره تركهما اي الاذان والاقامة للمسافر لقوله عم لابني ابي مليكة رضه اذا سافرتما فاذنا واقيما فان تركهما جميعا
يكره لانه صار تاركا للصلوة بجماعة حقيقة وتشبيها وترك الصلوة بجماعة مكروه فكذا ترك التشبيه يكون مكروها
كما في الصوم حتى لو عجز عن الصوم وقدر على التشبه كره له ترك ذلك فكذا هذا وقال عم من اذن في ارض قفر واقام
صلى بصلوته ما بين الخافقين من الملائكة ومن صلى بغير اذان واقامة لم يصل معه الا ملكاه كذا في الكفاية ولو اكتفى
بالاقامة جاز لان الاذان لاستحضار الغائبين والرفقة حاضرون والاقامة لاعلامهم الافتتاح وهم اليه محتاجون
كذا في الهداية لا اي لا يكره تركهما للمصلي في بيته في المصر اي فيما يتعلق ببلد من الدار والكرم وغيرهما لقول ابن مسعود
اذان الحي يكفينا وذلك لان المؤذن نائب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة لنصبهم اياه لذلك فكان المصلي
في الحي بغير اذان واقامة حقيقة مصليا بهما حكما فلا يكره بخلاف مسافر صلى وحده بغير اذان واقامة يكره لكونه تاركا
لهما حقيقة وحكما كذا في العناية وذكر في التفاريق لا ان يصلي في بيته بلا اذان ولا اقامة ان شاء وان كانوا جماعة
فعن ابي يوسف اساؤا في ترك ذلك وفي الجامع الكرخي لا يرخص في ترك احدهما كذا في الكفاية وندبا اي الاذان
والاقامة لهما اي للمسافر وللمصلي في المصر لا اي لا يندبان للنساء وحدهن ولجماعة المعذورين والمسجونين في المصر
يوم الجمعة فان الاذان والاقامة مكروهان لهم لكراهة صلوتهم جماعة كما سيأتي في باب الجمعة وصفة الاذان معروفة وهو كما
اذن الملك النازل من السماء روى ان رسول الله عم شاوروا اصحابه في امر الاذان فاشير الى الضرب بالناقوس
فقيل هو للنصارى واشير الى النفخ في قرن فقيل هو لليهود واشير الى ايقاد النار فقيل هو للمجوس فلم يتفقوا على شيء
وكان عبد الله بن زيد الانصاري منهم فلم يتناول الطعام تلك الليلة قال وكنت بين النوم واليقظان اذ رايت نازلا
من السماء وعليه بردان اخضران فقام على جذم حائط فاستقبل القبلة فقال الله اكبر الخ ثم سكت ثم قام فقال
مثل مقالته الاولى وزاد في آخره قد قامت الصلوة مرتين فاتيت رسول الله عم فقال رؤيا صدق القها على بلال
فانه امد صوتا منك فعلمته ثلاثا فقام بلال على ارفع سطح فاذن فجاء عمر رضه يجر رداءه وقال لقد طاف بي الليلة ما طاف
بعبد الله الا انه سبقني فقال عم هذا اثبت كذا في الكفاية ويزاد بعد فلاح اذان الفجر الصلوة خير من النوم مرتين

لما روى

لما روى ان بلالا رضه اذن لصلوة الفجر ثم جاء الى باب حجرة عائشة رضها فقال الصلوة يا رسول الله عم فقالت عائشة
الرسول نائم فقال بلال الصلوة خير من النوم فلما انتبه اخبرته عائشة فاستحسنه عم وقال له اجعله في اذانك وخص الفجر
به لانه في وقت نوم وغفلة والاقامة مثله فيجعل اصبعيه في اذنيه عند ابي حنيفة رح لانه اكمل الاذانين وقيل لا يجعلان
لانه لا يؤمر بزيادة رفع الصوت كما في التمرتاشي ولا يحول الا الى اناس ينتظرونها كما في الملتقط ويتم في مكان بداء فيه
الا اذا كان المؤذن اماما ففيه خلاف فقيل له ان يتمها ذاهبا وقيل يأخذ في المشي عند قوله قد قامت الصلوة هافضا
صوته ويتم في مكان الصلوة كما في المحيط وذكر في المفيد يكره المشي فيها كذا في القهستاني ويزاد بعد فلاحها اي الاقامة
قد قامت الصلوة مرتين وقال الشافعي يشفع الاذان ويوتر الاقامة الا قوله قد قامت الصلوة لحديث انس رضه
ان النبي عم امر بلالا بذلك قلنا المعتمد ما فعل الملك النازل والمشهور فيه التكرار في الاقامة ايضا ومعنى حديث
انس ان يؤذن بصوتين ويقيم بصوت واحد بدليل ان في الاقامة قد قامت الصلوة وهو مشفوع كله موتر صوتا
كذا في العناية والظاهر ان الزيادة سنة وفي الجلابي لو تركت لا يعيد الاقامة كلها كذا في القهستاني ويترسل فيه
لقوله عم اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر وهذا بيان الاستحباب كذا في الهداية والمراد من الترسل في
الاذان ان يمهل فيه ويفصل بين الكلمتين ولا يجمع بينهما فانه سنة كالحدر في الاقامة كما في شرح الطحاوي وينبغي
ان يفصل قليلا والا فالاعادة كما في القنية وذكر في التحفة ان التوالي بين كلماته سنة فان ترك فالسنة ان تعاد
وفي الاطلاق اشعار بانه يضم الراء في الله اكبر على الخبرية ويسكن جماعة منهم المبرد وينقلون فتحة الهمزة اليه والاول
الصواب كما في مغني اللبيب واختار الانباري النقل كما في المضمرات كذا في القهستاني فاعلم ان قول المصنف يترسل
فيه في بيان السنن التي في الاذان وهي نوعان ما يرجع الى نفس الاذان وما يرجع الى صفات المؤذن فالاول
هو ان يأتي به رافعا صوته ويفصل بين كلمتي الاذان بسكتة مطولا غير مطرب وهو الترسل من ترسل في قراءته
اذا اترسل فيها ويحدر فيها يعني ومن السنن الراجعة الى نفس الاقامة ان يوتر ولا يفصل بين كلمتي الاقامة بل يجعلها
كلاما واحدا وهو الحدر ويكون صوته اخفض من صوت الاذان ويرتب بين كلمات الاذان والاقامة كما شرع
فان قدم بعضا واخر بعضا فالافضل الاعادة مراعاة للترتيب وان يوالي بين كلمات الاذان والاقامة حتى لو
ترك الموالاة فالسنة ان يعيد الاذان كذا في العناية ويكره الترجيع صورة الترجيع ان يأتي بالشهادتين مرتين
مخافتة ثم يرجع بعد قوله في المرة الثانية اشهد ان محمدا رسول الله خفيا الى قوله اشهد ان لا اله الا الله رافعا صوته
فيكرر الشهادتين فيقول لكل واحد من الشهادتين اربع مرات مرتين على سبيل الاخفاء ومرتين على سبيل
الجهر كذا في الكفاية وقال الشافعي في الاذان الترجيع لحديث ابي محذورة ان النبي عم امره بالترجيع ولنا انه لا
ترجيع في المشاهير وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا ويكره التلحين وهو ان يغير الكلمة عن وضعها بزيادة حرف
او حركة او مد او غيرها في الاوائل والاواخر فانه مكروه وعن الحلواني ان هذا في غير الحيعلتين كما في الزاهدي
وغيره كذا في القهستاني ولا بأس بتحسين من غير تغن فان تغنى بلحن او مد وما شبه ذلك يكره وكذا لو
قراء القرآن قال شمس الائمة الحلواني هذا في الاذكار اما قوله حي على الصلوة حي على الفلاح فلا بأس فيه بادخال المد
ونحوه وتنحنح المؤذن عند الاذان والاقامة مكروه كذا في الخلاصة ويستقبل بهما اي بالاذان والاقامة القبلة
الا في الصلوة والفلاح ولو ترك استقبال القبلة جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة كذا في الهداية وذكر في
المحيط ان الاستقبال مستحب وهذا بلا ضرورة فيؤذن المسافر راكبا حيث كان وجهه كذا في القهستاني ويحول

شروع

وجهه لا صدره ولو فی اذان المولود وهو الصحیح لانه سنة الاذان وقال الحلوانی اذا اذن لنفسه لا یحول کما فی
المحیط کذا فی القهستانی یمنة ویسرة عند حی علی الصلوة وحی علی الفلاح لانه خطاب للقوم فیواجههم بالصلوة فی الیمین
والفلاح فی الشمال وقیل ان الصلوة عن یمینه وشماله والفلاح کذلک والاصح هو الاول کذا فی الکفایة وحی من
اسماء الافعال ومعنی حی علی الفلاح ای هلم واقبل علی الفلاح کذا فی المغرب وحی علی الصلوة بفتح الیاء ای هلم واقبلی
کذا فی القاموس ویستدیر المؤذن فی صومعته ای منارته بان یخرج راسه من الکوة الیمنی ویقول حی علی
الصلوة مرتین ومن الیسری ویقول حی علی الفلاح مرتین وفیه ایذان بوجوب الجهر بالاذان لاعلام الناس فلو
اذن لنفسه خافت لانه الاصل فی الشرع کما فی کشف المنار وبانه یؤذن فی مکان عال وهو سنة کما فی القنیة وبانه
لا یؤذن فی المسجد فانه مکروه کما فی النظم لکن فی الجلابی انه یؤذن فی المسجد او ما فی حکمه لا فی البعید منه کذا فی القهستانی
ان لم یتم بالفاء التحویل واقفا یعنی یستدیر فی المنارة ان لم یحصل تمام الفائدة بتحویل الوجه مع ثبات القدمین
ویجعل المؤذن اصبعیه ای انامل اصبعیه فی اذنیه لانه عم امر بلالا بذلک وقال انه ارفع لصوتک وان لم یفعل فلا
کراهة لانه لیس من السنن الاصلیة حیث لم یکن یذکر فی حدیث عبد الله بن زید وهو الاصل فی باب الاذان کذا
النهایة وان جعل یدیه علی اذنیه فحسن وکذا احدی یدیه علی ما روی عنه کما فی التحفة وفی الاکتفاء اشعار بانه لا یکره ما علا
وبهذا اذن لنفسه والا فمکروه کما فی السراجیة وذکر فی المحیط ان القیام مستحب فلا یکره راکبا ولو مقیما وفی المحیط
انه مکروه فی حقه فی ظاهر الروایة وعن ابی یوسف لا باس به ولا ماشیا کما روی عن محمد کما فی الظهیریة کذا فی القهستانی
ولا یتکلم فی اثنائهما یعنی یکره للمؤذن التکلم فی اثناء الاذان والاقامة ویستأنف لو تکلم فی اثنائه ویکره التنحنح
فی اثنائهما الا من عذر لتحصیل الصوت او تحسینه کذا فی شرح المص للمنیة فقوله لا یتکلم یجوز ان یکون بفتح الیاء فلا
یجب علیه جواب السلام والعطسة لا فی نفسه ولا بعد الفراغ علی الصحیح کما فی المحیط ویجوز بضم الیاء فیشمل
المنع للسامع عن الکلام فیهما اما فی الاقامة فلشبهها بالاذان واما فی الاذان ففی غریب المسائل ان الکلام فیه
یوجب سلب الایمان وفی القنیة انه لا یتکلم فی الفقه والاصول فی حال الاذان لکن فی التمرتاشی ان الکلام فی غیر المؤذن
غیر مکروه واعلم انه یستحب ان یقال عند سماع الاولی من الشهادة الثانیة صلی الله علیک یا رسول الله وعند سماع
الثانیة قرة عینی بک یا رسول الله ثم یقال اللهم متعنی بالسمع والبصر بعد وضع ظفر الابهامین علی العینین فانه عم
یکون قائدا له الی الجنة کذا فی کنز العباد الکل من القهستانی واما بیان ما یجب علی السامعین عند الاذان فنقول یجب
علیهم الاجابة علی ما روی عن النبی عم اربع من الجفاء وذکر من جملتها ومن سمع الاذان والاقامة ولم یجب فی الاجابة
ان یقول مثل ما قال المؤذن الی قوله حی علی الصلوة وحی علی الفلاح فانه یقول مقام ذلک لا حول ولا قوة الا بالله العلی
العظیم لان اعادته ذلک تشبه الاستهزاء وکذلک اذا قال المؤذن الصلوة خیر من النوم یقول صدقت وبررت کذا
فی التحفة وفی التفاریق اذا کان فی المسجد اکثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للاولی وسئل ظهیر الدین
عمن سمع الاذان فی وقت واحد من الجهات ماذا یجب علیه قال اجابة اذان مسجده بالفعل وفی العیون قارئ سمع
الاذان فالافضل له ان یمسک ویسمع الاذان به ورد الاثر فی فوائد الرستغفنی ولو سمع وهو یقرأ القرآن فی
المسجد یمضی فی قراءته وان کان فی بیته فکذلک ان لم یکن اذان مسجده الکل من الکفایة ومن سمع الاذان فعلیه
ان یجیب وان کان جنبا لان اجابة المؤذن لیس باذان ولهذا لا یشترط استقبال القبلة فی مجموع النوازل
قال شمس الائمة الحلوانی الاجابة بالقدم لا باللسان حتی لو اجاب ولم یمش الی المسجد لا یکون مجیبا ولو کان فی المسجد

حین سمع

حین سمع الاذان لیس علیه الاجابة حتی لو کان فی قراءة القرآن فی المسجد لا یترک القراءة ان سمع الاذان وکذا
لیس علیه جواب الاقامة کذا فی الخلاصة رجل فی المسجد یقرأ القرآن فسمع الاذان لا یترک القراءة لانه اجابة بالحضور
ولو کان فی منزله یترک القرآن ویجیب کذا فی الظهیریة ویجلس بینهما والاولی ان یفصل بما هو سنة او مستحب من الصلوة
من احسن قولا ممن دعا الی الله وعمل صالحا کما فی المحیط وذکر فی الزاهدی ان مقداره رکعتان او اربع قرأ فی کل
عشرة آیات وینتظر للناس ویقیم للضعیف المستعجل لا لرئیس المحلة کذا فی القهستانی الا فی المغرب فیفصل بسکتة
ویکره وصلهما وقالا یفصل بجلسة خفیفة اعلم انه لا خلاف ان وصل الاذان بالاقامة مکروه لقوله عم لبلال اجعل
بین اذانک واقامتک قدر ما یفرغ الآکل من اکله ولان المقصود بالاذان اعلام الناس بدخول الوقت لیتأهبوا للصلوة
بالطهارة فیحضروا المسجد لاقامة الصلوة وبالوصل ینتفی هذا المقصود فان کانت الصلوة مما یتطوع قبلها مسنونا
کان او مستحبا یفصل بینهما بالصلوة لقوله عم بین کل اذانین صلوة قاله ثلاثا وقال فی الثالث لمن یشاء
فان لم یصل یجلس بینهما لحصول المقصود به واما اذا کان فی المغرب فقد اتفقوا علی ان الفصل لا بد منه فیه
ایضا لکنهم اختلفوا فی مقداره فعند ابی حنیفة رح المستحب ان یفصل بینهما بسکتة یسکت قائما مقدار ما یتمکن
فیه من قراءة ثلاث آیات قصار او آیة طویلة وفی روایة عنه مقدار ما یخطو ثلاث خطوات ثم یقیم وعندهما
یفصل بینهما بجلسة خفیفة لهما انه لا بد من الفصل اذ الوصل مکروه ولا یقع بالسکتة لوجودها بین کلمات الاذان
فیفصل بجلسة مقدار الجلسة بین الخطبتین وله ان تاخیر المغرب مکروه فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنه والمکان
فی مسئلتنا مختلف وکذا النغمة فیقع الفصل بالسکتة ولا کذلک الخطبة لان المکان واحد والهیئة متحدة فلا یقع
الفصل الا بجلسة وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق عندنا ما ذکرنا من ان
التاخیر مکروه بخلاف سائر الصلوات والاشتغال بالرکعتین یؤدی الی التاخیر فلذلک لا یفصل بینهما کذا فی
العنایة والکفایة واستحسن المتاخرون التثویب فی کل الصلوات یعنی سوی المغرب التثویب فی اللغة عبارة عن
الرجوع ومنه الثواب لان منفعة عمله تعود الیه وفی الاصطلاح هو العود الی الاعلام بعد الاعلام ثم هو اربعة قدیم
وهو الصلوة خیر من النوم وکان فی صلوة الفجر بعد الاذان وهو الصحیح الآن علماء الکوفة الحقوه بالاذان ومحدث
احدثه علماء الکوفة بعد عهد الصحابة بین الاذان والاقامة حی علی الصلوة حی علی الفلاح مرتین وتثویب کل بلد
علی ما تعارفوا اما بالتنحنح او قامت قامت لانه للمبالغة فی الاعلام وانما یحصل ذلک بما تعارفوا به وما استحسنه
المتاخرون وهو التثویب فی سائر الصلوات لزیادة غفلة الناس وقلما یقومون عند سماع الاذان فیستحسن التثویب
للمبالغة فی الاعلام وما احدثه ابو یوسف للامیر بان یقول السلام علیک ایها الامیر حی علی الصلوة حی علی الفلاح
یرحمک الله لانهم خلفاء رسول الله عم فاستحب تخصیصهم کما کان یخص به عم فاما اذا اشتغلوا بغیر ذلک فلا وکذا
کل من اشتغل بمصالح المسلمین کالمفتی والقاضی یخص بنوع اعلام لان لو لم یخص به لا یعرف هو وقت الحضور فیحضر
کما سمع الاذان ولم یحضر القوم بعد فیحتاج الی انتظارهم فیبطل مصالح المسلمین وکرهه محمد وقال افّ لابی
یوسف حیث خص الامراء بالتثویب لما روی ان عمر رضه اتاه مؤذن مکة یؤذنه بالصلوة فانتهره وقال الیس
فی اذانک ما یکفینا کذا فی الکفایة وعن انس رضه قال قال عم لا یرد الدعاء بین الاذان والاقامة وقال عبد الله
بن عروة انه قال رجل یا رسول الله ان المؤذنین یفضلوننا فقال قل کما یقولون الا فی الحیعلتین فتقول لا حول
ولا قوة الا بالله فیهما فاذا انتهیت فاسأل تعطی اذا قلت ما قالوه فاطلب ما ترید من الله تع یعطیک بعد اذانهم

وقت الصلوة م

المؤذن اذا انه ينبغي له ان يسأل من الله تع حاجته دنيويًا واخرويًا فاعطى له حاجته البتة فان الدعاء عقيب الاذان مستجابة ولهذا ينبغي على المؤذنين الّذين مسحوا النداء بلفظ الفاتحة ليصل السامع ببركة هذا الدعاء ومن سمع لفظ الفاتحة منهم يجب عليه ان يأتي بالفاتحة بعد الدعاء ومن اتى بها فتح الله تع له بابا من الرحمة والمغفرة ووصل بها رضا الله تع كذا في شرح المصابيح كذا في روضة الجنان ويؤذن ويقيم على طهر يعني ينبغي للمؤذن ان يؤذن ويقيم على وضوء لان لهما شبها بالصلوة على ما سيأتي فان اذن بغير وضوء جاز بلا كراهة في ظاهر الرواية لانه ذكر وكان الوضوء فيه مستحبا كالقراة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة والاشتغال باعمال الوضوء والاقامة شرعت متصلة بالشروع في الصلوة ويروى انه لا تكره الاقامة ايضا لانها احد الاذانين ويروى يكره الاذان ايضا وهو رواية الكرخي لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه فيدخل تحت قوله تع اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم كذا في العناية فقوله وجاز اذان المحدث وكره اقامته اي في ظاهر الرواية وكره ايضا اذان الجنب رواية واحدة وجه الفرق بين اذان الجنب والمحدث على الرواية التي لا يكره اذانه ان للاذان شبها بالصلوة في انهما يفتتحان بالتكبير ويؤديان مع الاستقبال ويرتب كلمات الاذان كاركان الصلوة ويختصان بالوقت ولا يتكلم فيهما الا انه ليس بصلوة حقيقة والالم يجز مع الحدث والجنابة فاذا كان شبها بها كره مع الجنابة اعتبارا بالشبه ولم يكره مع الحدث اعتبارا بالحقيقة ولم يعكس لانا لو اعتبرنا في الحدث جانب الشبه لزمنا اعتباره في الجنابة بطريق الاولى لان الجنابة اغلظ الحدثين فح يتعطل جانب الحقيقة ثم في اعادة اذان الجنب روايتان ففي ظاهر الرواية يستحب اعادته وفي رواية الكرخي تجب وقال في الهداية الاشبه الاعادة واشار اليه المص بقوله ويعاد لان تكرار الاذان مشروع في الجملة كما في يوم الجمعة كاذان المرأة فانه يستحب اعادته ليقع على وجه السنة فان اذا انها لا يقع على وجه السنة بل على وجه البدعة لانها ان رفعت صوتها في اعلى موضع ارتكب بدعة والالم يؤذن على وجه السنة وترك وجه هذه السنة بدعة وكذا يعاد اذان المجنون والسكران ولا تعاد الاقامة لعدم شرعية تكرارها ثم اشار الى بعض السنن الراجعة الى صفات المؤذن بقوله ويستحب كون المؤذن عالما بالسنن يعني من السنن ان يكون المؤذن ذكرا عاقلا صالحا عالما بالاحكام الشرعية لقوله عم ويؤذن لكم خياركم وخيارهم من كان عالما باحكام الشرع وذلك لان للاذان سننا واداباً فلا بد من العلم بها ولانه من باب الجماعة والدعاء اليها فلا يفوض الى غير العلماء ولهذا قال علي رضه لو استطعت الاذان مع الخليفا لاذنت فثبت ان الاحسن ان يكون عالما اماما في الصلوة بخلاف ما يقوله بعض المتاخرين ان الاحسن للامام ان يفوض الاذان والاقامة الى غيره فان النبي عم ما باشر الاذان والاقامة بنفسه وقد كان اماما لهم في الصلوة وقال شمس الائمة هذا في حقه وفي حقنا اذان الامام بنفسه اولى لان المؤذن يدعو الى الله فمن كان اعلى درجة منا فهو اولى الناس به وقد اذن رسول الله عم واقام في بعض الاوقات كذا في الكفاية والعناية والاوقات اذ لو لم يكن عالما باوقات الصلوة لم يستحق الثواب الموعود للاذان كذا في المحيط وايضاح ابن كمال وكره اذان الصبي يعني غير العاقل فيعاد كاذان المرأة واما اذان الصبي العاقل فصحيح من غير كراهة في ظاهر الرواية واذان البالغ افضل كذا في العناية والفاسق لما روينا وفي المحيط يكره اذان الفاسق ولا يعاد وان شرط على الاذان اجرا فهو فاسق ذكره في الفضائل كذا في الخلاصة والقاعد الا ان يؤذن لنفسه قال في الخلاصة وثلاثة لا يعاد اذانهم المحدث في ظاهر الرواية والقاعد اذا اذن والراكب في المصر اي لا يكره اذان العبد والاعمى والاعرابي وولد الزنا ولكن غيرهم اولى واذا قال اي المقيم حي على الصلوة قام الامام والجماعة كذا في الاختيار وذكر في الذخيرة يقوم الامام والقوم اذا قال المؤذن حي على الفلاح عند علمائنا الثلثة

وقال حسن

وقال حسن بن زياد وزفر اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة قاموا في الصف واذا قال مرة ثانية كبروا والصحيح قول علمائنا الثلثة واذا قال قد قامت الصلوة شرعوا وقال في الذخيرة قال ابو حنيفة يكبر قبل قوله قد قامت الصلوة هكذا ذكر في النوادر فانه يدل على القيام عند قوله حي على الفلاح وظاهر ما ذكر في الكتاب يوجب ان يكبر بعد فراغ المؤذن عن قوله قد قامت الصلوة قال شمس الائمة الحلواني الصحيح ما ذكر في النوادر كذا في ايضاح ابن كمال واذا كان الامام غائبا او هو اي الامام المؤذن لا يقومون حتى يحضر في الاول ويقف مكانه في الثاني فروع في الاصل وان اذن رجل واقام آخر باذنه لا بأس به وان لم يرض به الاول يكره هذا اختيار الامام خواهر زاده وجواب الرواية انه لا بأس به مطلقا عندنا كذا في الخلاصة وذكر في البزازية ثواب الاقامة ازيد من ثواب الاذان ومن هذا يظهر وجه الكراهة اذا لم يرض به الاول كذا في شرح شرعة الاسلام ولو دخل المسجد والمؤذن يقيم يقعد ولا يقف قائما الى وقت الشروع لكراهة القيام والانتظار كذا في البزازية والمضمرات وينبغي ان يقول عقيب الاذان ما ورد عنه عم انه قال من حين يسمع الاذان اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلوة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته انك لا تخلف الميعاد حلت له شفاعتي كذا في شرح المصر للمنية وينبغي ان يكون المؤذن مهيبا ويتفقد احوال الناس ويزجر المتخلف عن الجماعة ولا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت الصلوة سوى المؤذن لانه استفضال كذا في جامع الفتاوى

باب شروط الصلوة

التي تتقدمها كذا في الهداية وقال في العناية قوله التي تتقدمها صفة مؤكدة لا مميزة اذ ليس من الشروط ما لا يكون مقدما حتى يكون احترازا عنه وقال في الكفاية انما قيد الشروط بالتي تتقدمها لانه بيّن في هذا الباب الشروط التي تتقدمها لا الشروط التي لا تتقدمها كالقعدة الاخيرة قيل انها فرض وليس بركن اصلي بل هي شرط الخروج من الصلوة كالتحريمة فانها شرط لدخول الصلوة وليست بركن وكترتيب افعال الصلوة فيما لم يشرع مكررا في الركعتين كترتيب الركوع على القراة والسجود على الركوع وكذلك مراعاة المقام على المقتدي وعدم تذكر فائتة قبلها وهو صاحب ترتيب وعدم محاذاة المرأة في صلوة مشتركة فان هذه الاشياء شروط جواز الصلوة التي لا تتقدمها ثم الشروط متنوعة الى ثلاثة انواع شرط الانعقاد كالنية والتحريمة والوقت والخطبة في الجمعة وشرط الدوام كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والثالث ما شرط وجوده في حالة البقاء فلا يشترط فيه التقدم ولا المقارنة بابتداء الصلوة وهي القراة فانه ركن في نفسه شرط في سائر الاركان لان القراة موجودة في جميع الصلوة تقديرا ولهذا لا يستخلف القارئ اميا في الاخيرين هي طهارة بدن المصلي من حدث اي نجاسة حكمية وخبث اي نجاسة حقيقية وقد علم مما تقدم كونها شرطا للصلوة الا انه اعادها ليكون الباب مشتملا على جملة الشروط وطهارة ثوبه من خبث فلو وقع على رأسه طرف نجس الثوب معلق فسد صلوته بخلاف مجرد المس ورخص بعض المشايخ الصلوة في الثوب النجس بلا عذر كما في الخزانة كذا في القهستاني وطهارة مكانه اعلم ان الصلوة في ملك الغير على وجهين اما ان كانت الارض لمسلم او لكافر ان كانت لكافر لا يجوز لانه لا يرضى بصلوة المسلم في ارضه وان كانت لمسلم فان كانت مزروعة او مكروبة لا يصلي لانه لا يرضى به صاحب الارض فان لم تكن مزروعة لا تفسد الصلوة لا بأس به لان صاحب الارض يرضى لذلك وان ابتلي بين ان يصلي في الطريق وبين ان يصلي في ارض غير مزروعة كانت الصلوة في الطريق اولى لان له حقا في الطريق ولا حق له في ارض الغير كذا ذكر قاضي خان في فصل النجاسة وقال في فصل المسجد واما الصلوة في ارض الغير ان كانت لذمي يكره لانه يأبى ذلك ويتضرر به وان كانت لمسلم فان لم تكن مزروعة ولا مكروبة فلا بأس به

لان صاحبها لا يتضرر به وان كانت مزروعة او مكروبة فان كان بينهما صداقة ومودة او كان صاحبها حسن الخلق يرضى بذلك لا بأس به انتهى وقد مر فى باب الانجاس ان بعبارة قوله تع وثيابك فطهر ثبت وجوب تطهير الثوب وبدلالته وجوب تطهير البدن والمكان ثم المعتبر فى طهارة المكان ما تحت قدم المصلى حتى لو افتتح الصلوة وتحت قدمه اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلوته فاسدة لانه لابد من القيام وذلك يكون بالقدم فاما اذا كان فى موضع السجود ففى رواية محمد عن ابى حنيفة انه لا يجوز لان السجود ركن كالقيام وفى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة انه يجوز كذا فى ايضاح ابن كمال لان السجود يتأدى بالانف عنده وانه اقل من قدر الدرهم كذا فى الكفاية من باب الانجاس ولو كان موضع قدميه نجسا لم يجز الصلوة الا اذا قام على رجل موضوعة ولو نقل الى موضع نجس ثم الى طاهر يجوز الا اذا طال ولو فرش نعليه على نجس وقام عليه جاز ولو لبسهما لم يجز ولو فرش للارض النجسة بالبول بالتراب ولم يطين جاز استحسانا وفى الكلام ايماء الى انه لو وضع يديه او ركبتيه على نجس جاز عندهم كما لو سجد عليه جاز عنده والكل فى التتمة والمكان شامل للسجود فلو كان عليه مثل الدم فسدت صلوته كما فى الواقعات لكن فى الخزانة انها لم تفسد كما لو وقع ثوبه على نجس يابس حين سجد وستر ولو بماء او ورق الشجر او الطين كما فى المنية وليس للظلمة اعتبار كما فى الزاهدى كذا فى القهستانى عورته لقوله تع خذوا زينتكم عند كل مسجد اى ما يوارى عورتكم عند كل صلوة وقال عم لا صلوة لحائض الا بخمار اى لبالغة ثم الستر واجب عن غيره لا عن نفسه حتى لو صلى فى قميص محلول الجيب وبصره يقع على عورته حال الركوع جازت صلوته كذا فى المرغينانى ولو نظر انسان من تحت القميص ورأى عورة المصلى لا تفسد صلوته والثوب الرقيق الذى يصف ما تحته لا يكون ساترا كذا فى توضيح القرامانى والاطلاق يدل على اشتراط الستر عن نفسه وعن غيرها الا ان عامة اصحابنا لم يجعلوا ستر ما عن نفسه شرطا كما فى الكرمانى واعلم ان المسنون للرجل ثوبان ازار وقميص ويكفى ما يشمل عامة جسده فلو صلى فى سراويل كره وللمرأة ثلثة خمار وقميص وسراويل ويكفى درع صفيق ومقنعة والامة كالرجل كما فى الجلابى واستقبال القبلة لقوله تع فولوا وجوهكم شطره والقبلة لغة الجهة وعرفا ما يصلى الى نحوها من الارض السابعة الى السماء السابعة مما يحاذى الكعبة وهى قبلة لاهل المسجد والمسجد لاهل مكة ومكة لاهل الحرم والحرم للافاق على ما قال بعض المشائخ توسعة للناس كما فى المفاتيح وقال الزندويستى ان المغرب قبلة لاهل المشرق وبالعكس والجنوب لاهل الشمال وبالعكس فالجهة قبلة كالعين والجهة تعرف بالدليل كالمحاريب القديمة المنصوبة باجماع الصحابة والتابعين فانهم جعلوا قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب وقبلة خراسان ما بين المغربين وكالسؤال عن اهل ذلك الموضع ولو واحدا فاسقا اذا ظن صدقه وعند فقد هذين النجوم على ما حكى عن ابن المبارك انا نجعل الجدى خلف الاذن اليمنى فى استقبال القبلة كما فى الكرمانى وعنه عن ابى مطيع وابى معاذ وغيرهم ان قبلتنا حيث تغرب كواكب العقرب كما فى قاضى خان وعند فقد هذه الامور التحرى كما سيأتى ومنهم من بناه على بعض العلوم الحكمية الا ان العلامة البخارى قال فى بحث القياس من الكشف ان اصحابنا لم يعتبروه وبه يشعر كلام قاضى خان الكل من القهستانى ولو صلى الى غير القبلة متعمدا فوافق ذلك الكعبة قال ابو حنيفة هو كافر بالله وكذا الصلوة بغير طهارة وكذا الصلوة فى الثوب النجس والمختار انه يكفر فى الصلوة بغير طهارة اما لا يكفر فى الصلوة فى الثوب النجس والى غير القبلة هذا اختيار القاضى الامام على السغدى قال لان الصلوة فى الثوب النجس والى غير القبلة جائز حالة العذر اما الصلوة بغير وضوء لا يؤتى بها بحال فيكفر قال الصدر الشهيد وبه نأخذ كذا فى الخلاصة وذكر الحلوانى انه لا يكفر فى الصلوة بلا طهارة ايضا وهو رواية المبسوط والاكفار رواية النوازل كذا فى فتاوى البزازى وفيها لو ابتلى به انسان بان كان معه جماعة وقاموا ليصلوا واستحيى ان لا يصلى فقام وصلى بلا

بلا طهارة او كان هاربا من العدو فصلى بدونها قيل لا يكفر لعدم الاستهزاء وينبغى لمن اضطر اليه ان لا يقصد بالقيام والركوع والسجود قيام الصلوة وركوعها وسجودها انتهى كذا فى شرح المصنف للمنية والنية محلها القلب فلا يكفى التلفظ باللسان دونه وفى القنية والمجتبى من لا يقدر ان يحضر قلبه لينوى بقلبه او يشك فى النية يكفيه التكلم بلسانه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى فلو اختلف اللسان والقلب فالمعتبر ما فى القلب ثم لا يشترط للثواب صحة العبادة فيثاب المرء على نيته وان كانت فاسدة بغير تعمده كما لو صلى محدثا على ظن طهارته كذا فى الاشباه والنظائر لابن نجيم اعلم ان الكلام ههنا فى اربعة مواضع فى الاصل الذى وجبت به وفى وقتها وفى نفسها وفى كيفيتها فنقول اما الاول الاصل فى اشتراط النية قوله عم الاعمال بالنيات اى حكم الاعمال وثوابها ملصق بها ولان ابتداء الصلوة بالقيام وهو متردد بين العادة والعبادة فلا بد من التمييز بينهما ولا يقع التمييز الا بالنية وسيشير المص الى باقى المواضع لكن لما كان بعض ما ذكر محتاجا الى التفصيل قدم الاشارة اليه بقوله وعورة الرجل من تحت سرته المعهودة مما تقطعه القابلة الى تحت ركبتيه لقوله عم عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته ويروى ما دون سرته حتى يجاوز ركبته وبهذا تبين ان السرة ليست بعورة خلافا للشافعى والركبة من العورة خلافا له ايضا وكلمة الى تحملها على معنى مع لانها تحتمل قال تع ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وقوله عم حتى يجاوز ركبته محكم فى ان الركبة عورة فحمل المحتمل على المحكم دفعا للتعارض ولانها لو كانت محمولة على حقيقتها وهى الغاية فهى غاية اسقاط فيدخل ولئن كانت غاية مد فتعارضت الروايتان فتساقطتا فيثبت عورة الركبة بقوله عم الركبة من العورة والامة اى القنة والمدبرة وام الولد والمكاتبة قال فى شرح الطحاوى وما كان فى رقبتها شئ من الرق فهى فى معنى الامة مثله اى مثل الرجل فى كون العورة منها من تحت السرة الى تحت الركبة مع زيادة بطنها وظهرها لانهما محل الشهوة وما سوى ذلك من بدنها فليس بعورة لقول عمر رضى الله عنه الق عنك الخمار يا دفار اتتشبهين بالحرائر حين رأى جارية متقنعة وعن محمد بن مقاتل انها كالرجل وجميع بدن المرأة الحرة عورة الا وجهها وعن عائشة رضى الله عنها احدى عينيها فحسب لاندفاع الضرورة كذا فى الزاهدى وكفيها من الرسغ الى الاصابع ولفظ الكف اشارة الى ان ظهر الكف عورة وهو ظاهر الرواية لان الكف عرفا لا يتناول ظهره وفى مختلفات قاضى المعين ظاهر الكف وباطنه ليسا بعورتين كذا فى العناية واعلم ان قوله عم المرأة كلها عورة مستورة معناه يجب سترها وهو اسم للمجموع فيتناول كلها وهذا لان الصيغة وان كانت اخبارا حقيقة لكنها غير مراد لانا نشاهدها غير مستورة فلو حمل على حقيقته للزم الخلف فى كلام الشارع فحملنا على وجوب الستر اذ الوجود ملازم الاخبار والوجوب مفض اليه كذا فى الكفاية ثم استثنا العضوين اعنى الوجه والكف للابتلاء بابدائهما لان المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن كشف وجهها لا سيما فى الشهادة والمحاكمة كذا فى الهداية وقدميها من تحت الكعب الى الاصابع والاطلاق مدخل للبطن والظهر كما فى النظم لكن فى الخلاصة اختلف الروايات فى بطن القدم وفى الاكتفاء اشعار بان الساعد عورة لكن فى الظهيرية الاصح انه ليس بعورة وفى الزاهدى عن الشيخين ان كشف الذراع لا يمنع الصلوة لكن يكره كشفه ككشف القدم كذا فى القهستانى فى رواية اعلم ان قول القدورى وبدن الحرة كله عورة الا وجهها وكفيها تنصيص منه على ان القدم عورة لانه لم يستثنها وروى الحسن عن ابى حنيفة انها ليست بعورة وبه قال الكرخى قال صاحب الهداية وهو الاصح لانها تبتلى بابداء القدم اذا مشت حافية او متنعلة فربما لا تجد الخف وايضا لما لم يكن الوجه عورة مع كثرة الاشتهاء فالقدم اولى ثم لما كانت رواية الجامع الصغير

مما يدل على ان القدم ليس بعورة رتبها صاحب الهداية على ما قبلها بالفاء فقال فان صلت وربع ساقها مكشوفة تعيد الصلوة عند ابى حنيفة ومحمد وان كان اقل من الربع لا تعيد وقال ابو يوسف لا تعيد ان كان اقل من النصف وكشف ربع عضو سواء كانت من العورة الغليظة او من الخفيفة من اسفل الكعبة الى اعلى الكعب فهو مانع اى ذلك العضو عورة يمنع جواز الصلوة وفى اختيار الكشف اشارة الى انه لو انكشف بفعله فسدت صلوته فى الحال بلا خلاف كما فى المنية فلو انكشف فستره من غير مكث جازت بالاجماع بخلاف ما اذا ادى ركنا ثم ستره فانه يفسد بالاتفاق ولو لم يؤد شيئا لكنه مكث قدر ما يمكنه اداء ركن ثم ستره فسدت عند ابى يوسف خلافا لمحمد ولا رواية فيه لابى حنيفة رح كما فى الحقايق كذا فى القهستانى كالبطن والفخذ والساق وشعرها النازل من الرأس اى المسترسل قال صاحب الهداية وهو الصحيح احترازا عن اختيار الصدر الشهيد فانه ذكر فى الجامع الصغير انما المراد بالشعر ما على الرأس واما المسترسل فهو عورة فى رواية المنتقى ليس بعورة حتى قال فيه ولو انكشف شئ من شعر المرأة اسفل من الاذنين جازت صلوتها وان كان اكثر من الربع وهذا لانه لا يوارى الرأس فلا يكون حكمه حكم الرأس لكن مع هذا يحرم النظر اليه لا لانه عورة بل لان النظر الى شعورهن فتنة كالنظر الى وجه المرأة الشابة او الى شعور الاماء عن شهوة اليه اشار النبى عم بقوله من نظر الى امرأة اجنبية بشهوة صب فى عينه الآنك يوم القيمة ولهذا المعنى قال مشايخنا يمنع المرأة عن كشف وجهها بين الرجال فى زماننا وفى رواية اخرى هو عورة وبه اخذ الفقيه ابو الليث للفتوى لانه احوط كذا فى الكفاية وذكره بمفرده والانثيين اى الخصيتين وحدهما قال فى الهداية وهذا هو الصحيح دون الضم كما فى الدرر احتياطا وهو احتراز عما قيل ان الخصيتين مع الذكر عضو واحد لانهما تبع الذكر فيعتبر ربع المجموع عندهما كذا فى العناية وثدى المراهقة تبع للصدر بخلاف البالغة وكل اذن عضو كما فى الظهيرية والاوجان ما يلى الظهر والبطن من الجنب تبع له كما فى المنية كذا فى القهستانى وحلقة الدبر بمفردها وهو الصحيح فان المشايخ اختلفوا ان الدبر والاليتين ثلاثة اعضاء او عضو واحد وعند ابى يوسف انما يمنع انكشاف الاكثر وفى النصف عنه روايتان اتفق اصحابنا على ان قليل الانكشاف معفو وكثيره ليس بمعفو واختلفوا فى الحد الفاصل بينهما فقال ابو حنيفة ومحمد الربع كثير وما دونه قليل وقال ابو يوسف ما دون النصف قليل لان الشئ لا يوصف بالكثرة الا اذا كان ما يقابله اقل منه ولهما ان ربع الشئ اقيم مقام الكل فى مواضع كثيرة من الاحكام كمسح الرأس والحلق فى الاحرام ويقال رأيت فلانا وانه لم ير منه الا وجهه احد الجوانب الاربعة فكذا ههنا احتياطا فى باب العبادة قال شيخ الاسلام هذا كله عند علمائنا واما عند الشافعى فان القليل والكثير فيه سواء فى المنع عن جواز الصلوة وكان الخلاف فى هذا كالخلاف فى قليل النجاسة كذا فى العناية ومسافر عادم ما بالقصر ليتناول المايعات يزيل النجاسة الحقيقية عن ثوبه حقيقة او حكما بان يجد المزيل لكنه لم يقدر على استعماله لمانع كالعطش والعدو فهذا العادم لا يجوز له الصلوة عاريا بالاجماع بل يصلى فرضا ونفلا معها وان كانت اكثر من قدر الدرهم والتقييد بالمسافر لان للمقيم اشتراط طهارة ما يستر به العورة وان لم يملكه كما فى النظم وغيره كذا فى القهستانى ولا يعيد الصلوة اذا وجد المزيل وان بقى الوقت ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عاريا لا يجزئه لما ان ربع الشئ يقوم مقام الكل فى طهارة اقل من ربعه فكذلك لا تجزيه الصلوة الا فيه عند محمد وهو احد قولى الشافعى لان الصلوة فى الثوب النجس اقرب الى الجواز من الصلوة عريانا فان القليل من النجاسة لا يمنع الجواز وكذلك الكثير فى قول بعض العلماء قال عطاء من صلى وفى ثوبه سبعون قطرة من دم جازت صلوته ولم يقل

احد بجواز

احد بجواز الصلوة عريانا فى حالة الاختيار وفى الاسرار ان خطاب التطهر ساقط عند عدم الماء فصار هذا الثوب والثوب الطاهر بمنزلة ثم قال فى الاسرار وقول محمد احسن كذا فى الكفاية وعند ابى حنيفة وابى يوسف يخير لان كل واحد من الانكشاف والنجاسة مانع من جواز الصلوة حالة الاختيار وهما يستويان فى حق المقدار فان القليل من كل واحد غير مانع والكثير مانع فلما كان كذلك يثبت المساواة بينهما فى المانعية من غير رجحان لاحدهما على الآخر فيختار ايهما شاء ولكن الافضل عندهما الصلوة به يعنى لما لم يختص الستر بالصلوة فانه يكون الستر للصلوة وللناس كان نفعه اعم فكان الستر اولى بخلاف الطهارة فانها مختصة بالصلوة وعند محمد وزفر يلزم الصلوة به لما مر وان لم يجد ما يستر عورته فصلى قائما بركوع وسجود جاز لان فى القعود ستر العورة الغليظة وفى القيام اداء هذه الاركان فيميل الى ايهما شاء وفى البحر المحيط يصلى العراة وحدانا متباعدين فان صلوا بجماعة يتوسطهم الامام ويرسل كل واحد رجليه نحو القبلة ويضع يديه بين فخذيه يومى ايماء وان اومى القاعد او ركع او سجد القاعد جاز كذا فى الكفاية والزاهدى والافضل ان يصلى قاعدا بالايماء هكذا فعل اصحاب رسول الله عم وقدم ان الستر وجب لحق الصلوة والناس فلما كان كذلك كان آكد وقبلة من بمكة عين الكعبة لان النبى عم صلى فى المسجد الحرام متوجها الى الكعبة ومضى على ذلك الصحابة والتابعون رضهم فكان اجماعا على ذلك قال فى الاختيار القبلة موضع الكعبة والهواء من هناك الى عنان السماء ولا اعتبار بالبناء لانه ينقل ولا يجوز الصلوة الى حجارته ولو صلى على جبل اعلى من الكعبة جاز فدل انه لا اعتبار بالبناء انتهى ومن بعد جهتها ففرضه اصابة جهتها لان الله تع امر النبى عم والمؤمنين بالتوجه الى المسجد الحرام وهم بالمدينة دون الكعبة وفيه اشارة الى ان اصابة عينها للغائب غير لازمة لان التكليف بحسب الوسع قال فى الهداية هو الصحيح ذكر فى المبسوط ومن كان غائبا عن الكعبة ففرضه جهة الكعبة لا عينها وهذا قول الشيخ ابى الحسن الكرخى والشيخ ابى بكر الرازى وقال الجرجانى فرض الغائب عنها اصابة عينها لان المأمور به ذلك ولا فصل فى النص وثمرة الخلاف تظهر فى اشتراط نية عين الكعبة فعنده تشترط وعندهما لا تشترط واما نية الكعبة بعد ما توجه اليها هل تشترط ام لا فكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يقول بانه تشترط وكان الشيخ ابو بكر محمد بن حامد يقول بانه لا تشترط لجواز الصلوة وذكر صاحب الهداية فى التجنيس ونية الكعبة ليست بشرط فى الصحيح من الجواب لان استقبال البيت شرط من الشروط فلا تشترط فيه النية كالوضوء وبعض المشايخ يقول ان كان يصلى الى المحراب فكما قال الحامدى وان كان فى الصحراء فكما قال الفضلى وذكر الزندويستى فى نظمه ان الكعبة قبلة من يصلى فى المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة اهل مكة ممن يصلى فى بيته او فى البطحاء ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة اهل العالم قال مولانا فخر الدين البديع وهذا على التقريب فاما التحقيق فالكعبة قبلة العالم وقيل مكة وسط الدنيا فقبلة اهل المشرق الى المغرب عندنا وقبلة اهل المغرب الى المشرق وقبلة اهل المدينة الى يمين من توجه الى المغرب وقبلة اهل الحجاز الى يسار من توجه الى المغرب وفى شرح القدورى لمولانا نجم الدين الزاهدى ولو حول القادر وجهه عن القبلة دون صدره لا تفسد ولو حول صدره فسد قالوا وهذا الجواب اليق بقولهما وعند ابى حنيفة ينبغى ان لا يفسد فى الوجهين بناء على ان الاستدبار اذا لم يكن لقصد الاصلاح يفسد عندهما وعند ابى حنيفة اذا لم يكن لقصد ترك الصلوة لا يفسد ما دام فى المسجد كذا فى الكفاية فمن بعد جهتها فان جهلها اى جهة الكعبة ولم يجد من يسأله عنها من اهل ذلك الموضع فانه لو كان من يسأله لم يصح الاجتهاد فى امر القبلة وانما عليه السؤال كذا فى العناية

وان كان بحضرته من يسأله عنها من اهل ذلك المكان فلم يسأل فتحرى وصلى فان اصاب القبلة جاز صلوته لحصول المقصود والا فلا يجوز صلوته لترك العمل باقوى الدليلين وهو السؤال من الاهل وكذا الاعمى اذا توجه الى جهة وعنده من يسأله ان اصاب القبلة جازت صلوته والا فلا كذا في المنية تحرى وصلى التحرى بذل المجهود لنيل المقصود وليس له ان يصلى بلا تحر لان الصحابة رضهم اشتبهت عليهم القبلة فتحروا وصلوا ثم ذكروا ذلك لرسول الله عم ولم ينكر عليهم ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحرى لان الخبر قد يكون حجة على غيره والتحرى لا يكون حجة على غيره وفي التجنيس رجل كان في المفازة فاشتبهت عليه القبلة فاخبره رجلان ان القبلة الى هذا الجانب ووقع اجتهاده الى جانب آخر فان لم يكونا من اهل ذلك الموضع وهما مسافران مثله لم يلتفت الى قولهما لانهما يقولان بالاجتهاد فلا يترك اجتهاده باجتهاد غيره كذا في الكفاية واذا صلى بالتحرى ليلا في مسجد مظلم لعدم المخبر جاز ولا يجب عليه قرع باب الناس للسؤال ولا طلب القبلة بمس الجدار مخافة الهوام كذا في الشمني فان لم يقع تحريه على شيء قيل يؤخر وقيل يصلى كل ركعة الى جهة من الجهات الاربع وهو الاحوط او يصلى الى الجهات الخمس تخيّر كذا في توضيح القراماني وشرح المنية للمص فان علم بخطائه بعدها اى بعد الصلوة لا يعيدها وقال الشافعي يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطاء ونحن نقول ان جماعة من الصحابة اشتبهت عليهم القبلة في ليلة مظلمة فصلى كل واحد منهم الى جهة وخطّ بين يديه خطا فلما اصبحوا وجدوا الخطوط الى غير القبلة فاخبروا بذلك رسول الله عم فقال تمت صلوتكم وفي رواية لا اعادة عليكم ولانه ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحرى والتكليف مقيد بالوسع وان علم به اى بالخطاء فيها اى في الصلوة استدار الى القبلة وبنى لان اهل قباء لما سمعوا بتحويل القبلة الى الكعبة استداروا كهيئتهم واستحسنه النبي عم وكذا ان تحول رأيه الى جهة اخرى توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله لان تبدل الرأى بمنزلة النسخ يظهر في المستقبل لا في الماضي وان شرع بلا تحر لا يجوز اذا افتتح مع الشك بلا تحر ثم علم او ظن في الصلوة انه اصاب فانه يعيد وكذلك لو افتتح بلا شك ولا تحر يعيد عند محمد بن الفضل ولا يعيد عند محمد بن حامد وهو الاصح بخلاف ما اذا علم او ظن انه اخطأ يعيد بلا خلاف كما في التمرتاشي كذا في القهستاني وان للوصل اصاب فان علم ذلك قبل الفراغ عليه ان يستأنفها لان التحرى افترض عليه فيفسد بتركه واما اذا علم بعد الفراغ فلا استيناف لحصول المقصود وقال الطحاوى ولو انه شك ولم يتحر وصلى من غير تحر فهو على الفساد ما لم يتبين الصواب بعد الفراغ من الصلوة وعلى وفق هذا ذكر صاحب الخلاصة وقال في الخانية ولو شك فصلى بلا تحر فعلم في الصلوة انه اصاب القبلة او اخطأ يستأنف لان افتتاحه كان ضعيفا وان علم بعد الصلوة انه اصاب لا يعيدها لان ثمه لا يحتاج الى البناء ويوافق هذا ما في المفيد والتحفة والبدايع كذا في ايضاح ابن كمال وعند ابي يوسف ان اصاب جازت لما عرفت من حصول المقصود لان ما فرض لغيره يشترط حصوله لا جل الغير كالسعى الى الجمعة فان تحرى قوم جهات يعني ان رجلا ام قوما في ليلة مظلمة فتحرى وصلى الى جهة وتحرى القوم وصلى كل منهم الى جهة فجهلوا حال امامهم ويشترط ان يكونوا خلفه في الواقع لا علمهم بذلك ثم ان كونهم خلفه لا يقتضي ان يكون وجوههم الى ظهر الامام والا لامتنع ما فرض من تحرى كل منهم جهة مخالفة لجهة الآخر اذ يلزم ان يكون جهة الكل واحدة كذا في الايضاح جازت صلوة من لم يتقدمه اى في الواقع لوجود التوجه الى جهة التحرى والمخالفة غير مانعة كما في جوف الكعبة قال في الخلاصة ولو صلى في جوف الكعبة بالجماعة تجزيه كيف ما كانت وجوههم سواء كان ظهره الى ظهر الامام او وجهه الى وجه الامام الا ان هذا مكروه ولا تجوز صلوة من تقدمه الى جهة

لان ما وجب لغيره لا يعتبر حصوله بل حصول الغير كالسعى الى الجمعة

ولا تجوز

الامام الا انه بهذا مكروه ولا تجوز صلوة من قفاه الى وجه الامام كما سيأتي في باب الصلوة في الكعبة بخلاف من تقدم الامام في الواقع فانه لا تصح صلوته لتركه فرض المقام او علم حال امامه وخالفه لانه اعتقد امامه على الخطاء فمن اعتقد امامه على الخطاء لا يجوز اقتداؤه سواء كان الاعتقاد قبل الاقتداء به او بعده قال في التجنيس رجل تحرى القبلة فاخطأ فدخل في الصلوة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة ثم دخل رجل في صلوته وقد علم حالة الاولى لا تجوز صلوة الداخل لانه دخل في صلوته وعلم ان الامام كان على الخطاء في اول صلوته ولو علم من اول صلوته ان الامام على الخطاء ودخل في صلوته لم يجز فكذا هذا كذا في العناية وقبلة الخائف جهة قدرته هذا بيان ان التوجه الى القبلة يسقط بعذر الخوف لاسباب مثل ان اختفى من عدو او غيره ويخاف انه اذا تحرك واستقبل القبلة يشعر به العدو فانه يجوز له ان يصلى قاعدا بالايماء او مضطجعا بحيث ما كان وجهه وكذا لو كان مريضا لا يقدر على التحول الى القبلة وليس له من يحوله وكذا اذا انكسرت السفينة وبقى على لوح وخاف انه لو استقبل القبلة سقط في الماء جاز له ان يصلى حيث كان وجهه لتحقق العذر فاشبه حال الاشتباه كذا في العناية واما الثاني والثالث من المواضع الاربعة فما اشار اليه المص بقوله ويصل قصد قلبه الصلوة بتحريمتها ففيه اشارتان فبقوله يصل اشار الى وقت النية وبقوله قصد قلبه اشار الى نفس النية وتفسيرها توضيح الاول ان الشارع للصلوة يكبر تكبيرة الافتتاح مقارنا لنيته اياها وعلى هذا يكون وقت النية وقت التكبيرة وهو عندنا محمول على الاستحباب دون الايجاب فان تقديم النية على التحريمة جائزة عندنا اذا لم يوجد بينهما عمل لا يليق بالصلوة مثل الاكل والشرب حتى روى عن محمد انه لو نوى عند الوضوء انه يصلى الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلوة الا انه لما انتهى الى مكان الصلوة لم تحضره النية جازت صلوته بتلك النية فالمقارنة ليست بشرط عندنا خلافا للشافعي ثم في ظاهر الرواية لا معتبر بالنية المتأخرة عن التكبير لان ما مضى من الاجزاء لا يقع عبادة لعدم النية والاجزاء الباقية مبنية عليه فلم يجز خلافا للكرخي فانه يجوزها بنية متأخرة عن التحريمة واختلفوا على قوله انه الى متى يجوز قال بعضهم يجوز الى الثناء وقال بعضهم الى التعوذ وقال بعضهم الى الركوع وقال بعضهم الى ان يرفع رأسه من الركوع وقال بعضهم الى القعود وتوضيح الثاني ان النية هي القصد والارادة الجازمة القاطعة وذلك لان النية في اللغة العزم والعزم هو الارادة الجازمة القاطعة والارادة صفة توجب تخصيص المفعول بوقت وحال دون غيرهما والنية هو ان يجزم بتخصيص الصلوة التي يدخل فيها ويميزها عن فعل العادة ان كانت نفلا وعما يشاركها في احص اوصافها وهو الفرضية ان كانت فرضا والعلم بتقليد اى صلوة يصلى شرط في النية وقال محمد بن سلمة هذا القدر نية وكذا في الصوم والاصح انه لا يكون نية لان النية غير العلم بها الا يرى ان من علم الكفر لا يكفر ولو نواه يكفر والمسافر اذا علم الاقامة لا يصير مقيما ولو نواها يصير مقيما كذا في العناية والكفاية وايضاح ابن كمال ولو نوى الشروع في صلوة الامام على ظن ان الامام قد شرع ولم يشرع الامام بعد اختلفوا فيه قال بعضهم لا يجوز كذا في قاضيخان ولو نوى الاقتداء بالامام القائم وهو يرى انه زيد وهو عمرو جاز اقتداؤه لان العبرة لما نوى لا لما يرى وهو لو نوى الاقتداء بالامام في المحراب كذا في الاشباه وضم التلفظ الى القصد افضل يعني الذكر باللسان لا يعتبر في كونه شرطا لصحة الشروع ولكن يحسن ذلك لانه يجتمع عزيمة قلبه والعزيمة عقد القلب على ما يفعل وفي شرح الطحاوى الافضل ان يشتغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ويده بالرفع كذا في الكفاية واما الموضع الرابع فما اشار اليه المص بقوله ويكفي مطلق النية اى قصد الصلوة بلا قيد للنفل اتفاقا والسنة عند الجمهور

لان التميز عن العادة وهو يحصل بمطلق النية ولو نوى الفرض فيهما كان آتيا بهما كما في الظهيرية ولو نوى سنة
الظهر وصلوة التسبيح اجزاه عن سنة الظهر ولا شك انه ينال ثواب التسبيح كما في الجواهر كذا في القهستاني والتراويح
لانها نوافل في الاصل فيصح التراويح بمطلق النية وبنية التراويح وسنة الوقت فصل فقوله في الصحيح احتراز عما قيل
انه لا بد من ان ينوي سنة الرسول عم لان فيها صفة زايدة على النفل المطلق كالفرض كذا في العناية وذكر صاحب الهداية
في التجنيس في السنن يكفيه مطلق النية على ظاهر الرواية وهو اختيار عامة المشايخ والاحتياط في السنن ان ينوي
الصلوة متابعة لرسول الله عم كذا في الكفاية والذخيرة وصحح قاضي خان انه لا يجوز بمطلق نية الصلوة لا في التراويح
ولا في السنن كذا في شرح المنية للمصنف وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا فالمنفرد يلزمه تعيين الفرض الذي يدخل
فيه كالظهر مثلا ولا يكفيه ان يقول نويت الفرض لاختلاف الفروض فلا بد من التمييز ومنهم من يقول اذا نوى الظهر
او الفجر مثلا ولم ينو ظهر اليوم او الوقت ان كان يصلي في الوقت لا يجزيه لجواز ان يكون عليه ظهر صلوة فائتة فلا
يتعين المقصود والاول اظهر لان ظهر الوقت مشروع الوقت والفائتة ليست كذلك بل انما توجد بعارض فمطلقه
ينصرف الى ظهر الوقت كذا في العناية وقال قاضي خان وان لم ينو فرض الوقت في غير يوم الجمعة لكنه نوى الظهر لا يجوز
لان هذا الوقت كما يقبل ظهر اليوم يقبل ظهر يوم آخر انتهى هذا اذا كان يصلي في الوقت وان كان يصلي بعد ما خرج
الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى فرض الوقت لا يجوز لان بعد خروج وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر
فاذا نوى فرض الوقت كان ناويا العصر وصلوة الظهر لا تجوز بنية العصر والاولى ان ينوي ظهر اليوم فانه يجوز سواء كان
الوقت خارجا او باقيا كذا في الكفاية ولو نوى فرض الوقت جاز الا في الجمعة ففيها صلوتها والاحوط ان يصلي بعد
الجمعة قبل سنتها قائلا نويت آخر ظهر ادركت وقته ولم اصله بعد لان الجمعة التي صلاها ان لم تجز فعليه الظهر وان جازت
اجزأته الاربع عن ظهر فائت عليه ان كان والا يكون نفلا ثم الاحوط قراءة السورة مع الفاتحة في الاخريين لاحتمال ان
تكون نفلا فيلزم ترك الواجب بترك السورة واما اذا كان فرضا لا تفسد بالسورة الا اذا علم ان عليه ظهرا فائتا
فح لا يقرأ لعدم احتمال وقوعه نفلا كذا في شرح المنية والدرر ولو كانت الفوائت كثيرة فاشتغل بالقضاء يحتاج الى تعيين
الظهر والعصر ونحوهما لان نية قضاء الفائتة لا يعين البعض وينوي ايضا ظهر يوم كذا او عصر يوم كذا لان عند اجتماع
الظهرين في الذمة لا يتعين احدهما واختلاف الوقت بمنزلة اختلاف السبب واختلاف الصلوة فاذا اراده
تسهيل الامر ينوي اول ظهر عليه او آخر ظهر عليه فاذا نوى الاول وصلى فما يليه يصير اولا وكذا لو نوى آخر ظهر عليه
وصلى فما قبلها يصير آخرا فرق بين الصلوة والصوم في الصوم لو كان عليه قضاء يومين فقضى يوما ولم يعين جاز
لان في الصوم السبب واحد وهو الشهر فكان الواجب عليه اكمال العدد واما في الصلوة السبب مختلف وهو الوقت
وباختلاف السبب يختلف الواجب فلا بد من التعيين لا جرم لو كان عليه قضاء يومين من رمضانين يحتاج الى
التعيين كذا في قاضي خان والمقتدي ينوي المتابعة للامام ايضا اي كما ينوي الصلوة لانه يلزمه فساد الصلوة من
جهته فلا بد من التزام الاقتداء حتى لو ظهر ضرر الفساد كان ضررا ملتزما وفي شرح الطحاوي ولو نوى صلوة الامام
اجزاه وقام مقام نيتين وذكر شيخ الاسلام على خلاف هذا وقال فاما اذا قال نويت صلوة الامام فهذا لا يكفي
لصحة الاقتداء لان هذا تعيين لصلوة الامام وليس باقتداء به فكانه يقول اصلي الصلوة التي يصليها الامام وليس
باقتداء به فكان تعيينا لما يصليها الامام لا اقتداء بالامام ومنهم من يقول حتى انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده كفاه
عن نية الاقتداء الا ان الصحيح ما ذكرنا ان الانتظار متردد وقد يكون للاقتداء وقد يكون بحكم العادة فما لم يقصد الاقتداء

بالامام

بالامام لا يصير مقتديا بمجرد الانتظار قالوا وان اراد تسهيل الامر على نفسه يقول شرعت في صلوة الامام فيكفيه
ذلك ويكون نية الاقتداء لما يصليه الامام وفي فتاوى قاضي خان والاحسن ان يقول نويت ان اصلي مع الامام
ما يصلي الامام كذا في الكفاية واعلم انه لا يصح تقديم نية اقتدائه على تحريمة الامام ويفرض ان يكون بعيدا كما قال بعض
ائمة بخارى وقيل ينوي بعد قول الامام الله قبل قوله اكبر وقال عامة العلماء انه ينوي حين وقف الامام موقف الامامة
وهذا اجود كما في النظم والاول هو الصحيح كما في الكرماني وفي الاكتفاء مشير الى انه لا يشترط نية الامامة حتى انه لو نوى
ان لا يؤم فلانا كان له الاقتداء وقال الكرخي وابو حفص باشتراطها وعن ابي حفص ان غير الامام لو ام بلا نية الامامة
تفسد صلوة مأمومه كما في الزاهدي واني ان حضور القلب في التكبير مع الاشتغال بمسئلة او غيرها في سائر الاركان
كاف في اتمامه صلوته حتى لا يستحب الاعادة وقال ظهير الدين المرغيناني لا يعيد وقال البقالي لم ينقص اجره اذا لم يكن تقصير
منه وفي صلوة قاضي القضاة المتكلم لا يلزمه نية العبادة في كل جزء وانما يلزمه في كل ركن ولا يؤاخذ بالسهو لانه معفو
عنه لكنه لم يستحق بها ثوابا كما في القنية ويؤيد الاول ما في الملتقط والخزانة ان قول بعض الزهاد من لم يكن قلبه في الصلوة
مع الصلوة لا قيمة لصلوته ليس بشيء كذا في القهستاني وينوي الامام الامامة لينال الفضل فان لم ينو صحت صلوة القوم
اذا نووا الاقتداء به ولا ينالوا فضل القدوة كذا في بداية الهداية وللجنازة ينوي الصلوة لله تع والدعاء للميت فان
اشتبه انه ذكر او انثى قال نويت ان اصلي مع الامام الصلوة على من يصلي عليه ولا تشترط نية عدد الركعات لانه لما
نوى الظهر مثلا فقد نوى عدد ركعاته والخطاء في عددها لا يضر حتى لو نوى الفجر اربعا والظهر ركعتين او ثلثا جاز
ويلغو نية التعيين كذا في الخانية والدرر وفي الخانية الاولى ان ينوي اعداد الركعات مع نية الفرض او النفل كذا في جامع
الفتوى **باب صفة الصلوة** لما فرغ من ذكر الوسائل شرع في بيان المقصود والوصف والصفة مترادفان عند اهل اللغة
والهاء عوض عن الواو كالوعد والعدة والمتكلمون من اصحابنا فرقوا بينهما فقالوا الوصف هو كلام الواصف فيقوم به
والصفة هي المعنى القائم بذات الموصوف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة وعلمه القائم به صفته لا وصفه
والظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهيئة الحاصلة للصلوة باركانها وعوارضها كذا في العناية والكفاية اعلم ان لفظ
الفرض اعم من الركن والشرط فان المذكورة كلها فرائض لكن الاربعة منها وهي القيام والقراءة والركوع والسجود
اركان اصلية والتحريمة شرط جواز الصلوة والقعدة الاخيرة وهي وان كانت فرضا الا انها ليست بركن اصلي في
الصلوة بدليل انها ما شرعت في الركعة الاولى وانما شرعت هي شرطا للتحليل كذا في مبسوط شيخ الاسلام وذكر المصنف
وكان شيخنا كثيرا ما يقول لثبوت الشيء يشترط ستة اشياء العين وهو عبارة عن ماهية الشيء والركن وهو
عبارة عن جزء الماهية والحكم وهو الاثر الثابت بالشيء والمحل والشرط والسبب فالعين الصلوة ههنا والاركان
القيام والقراءة والركوع والسجود والمحل الآدمي المكلف والشرط ما تقدم من طهارة البدن والثوب وغير ذلك
والحكم الجواز في الدنيا والثواب في الآخرة والسبب الاوقات ثم من العبادات ما لها تحريم وتحليل كالصلوة والحج
ومنها ما لا تحريمة لها كالزكوة والصوم فرضها التحريمة التحريم جعل الشيء محرما والهاء لتحقيق الاسمية وانما اختصت التكبيرة
الاولى بهذه التسمية لانها تحرم الاشياء المباحة قبلها بخلاف سائر التكبيرات وهي فرض لقوله تع وربك فكبر والمعنى
خص ربك بالتكبير وهو الوصف بالكبرياء كان تقول الله اكبر او ما يقوم مقامه وجه الاستدلال ان المراد به تكبير الافتتاح
باجماع اهل التفسير لان الامر للوجوب وسائر التكبيرات ليس بواجب اجماعا فتعينت له ضرورة كذا في العناية
ويكبر المقتدي مع الامام فان قال المقتدي الله اكبر وقوله اكبر وقع قبل فراغ الامام عن ذلك قال الفقيه ابو جعفر

الاصح انه لا يكون شارعا عندهم وكذا لو ادرك الامام فی الركوع فقال الله اكبر الا ان قوله الله كان فی قيامه وقوله
اكبر وقع فی ركوعه لا يكون شارعا فی الصلوة واجمعوا علی ان المقتدی لو فرغ من قوله الله قبل فراغ الامام
عن ذلك لا يكون شارعا فی الصلوة فی اظهر الروايات واذا كبر المقتدی قبل تكبير الامام هل يكون شارعا فی صلوة
نفسه اشار فی الاصل الی انه يكون شارعا فی رواية النوادر لا يكون شارعا حتی لو ضحك قهقهة لا تنقض طهارته
كذا فی قاضيخان وذكر فی التجريد اذا احدث الامام وحذف رجل خلفه ففرغ قبل الامام لم يجز كذا روی عن ابی حنيفة وروی عن
ابی يوسف اذا كبر قبل تكبير الامام يكون شارعا فی صلوة نفسه وعند محمد لا يصير شارعا بناء علی ان للصلوة جهتين
عند ابی يوسف وعند محمد جهة واحدة فلو قهقه المقتدی هل ينتقض طهارته فهو علی هذا الخلاف وعن ابی حنيفة روايتان
ثم لو شرع فی صلوة الامام يجب عليه قضاء تلك الصلوة التی افسدها علی نفسه ان كانت تطوعا وان كانت فرضا ان
كانت الصلوة الصلوة التی اقتدی بالامام واحدة خرج عن العهدة وان كانت مختلفة عليه ان يصليها ولو قال المؤذن
الله اكبر فقال هو الله اكبر وشرع فی الصلوة لا يصير شارعا فی الصلوة كذا فی الخلاصة فهی شرط عندنا وعند الشافعی ركن قال
فی الشامل تكبيرة الافتتاح شرط عندنا حتی لو كبر ومعه نجس فالقاه او كبر قبل الزوال فزالت او ستر العورة بعمل يسير
بعد الفراغ منها او تحرم للفرض وكمل فشرع فی التطوع او السنة قبل السلام من غير تجديد تحريمة يصير شارعا كذا فی توضيح
القرامانی ولو تحرم للفرض كان له ان يؤدی بها التطوع ذكر العلامة الزاهدی فی شرحه للقدوری يجوز اداء صلوات
كثيرة بتكبيرة واحدة خلافا للشافعی حتی لو بنی علی الظهر ركعتی العصر او فائتة او علی النفل نفلا اجزأه وذكر فخر الاسلام
فی اول الجامع الصغير فی مسئلة السهو ان بناء الفرض علی فرض آخر لا يجوز نفلا ولو كان علی رجل فوائت فصلی الظهر
ثم قام منها الی العصر من غير تكبيرة الافتتاح لم يصر شارعا فی العصر لان احرام الظهر لا ينتظم العصر كما ينتظم النفل وذكر القاضی
الامام ابو زيد فی الاسرار والفرض وان انقضی فهو حرام بعد ذلك فجاء شرط الصلوة وان لم يكن ثبت للنفل ابتداء
كما يتأدی النفل بطهارة الفرض وكذا الفرض الآن فرضا آخر لا يتأدی به ههنا لانه مع كونه شرطا فهو عقد علی الاداء
كعقد الاجارة علی عمل والعقد علی الفرض يتضمن النفل لانه صلوة مثل النفل وزيادة فمن حيث انه صلوة قابل واحد
فتجوز الزيادة ما شاء الا انه يكره له ذلك ای بناء النفل علی تحريمة الفرض لترك التحلل عن الفرض علی الوجه المشروع وهو
التسليم كما يكره له اذا تكلم ولم يسلم وفی شرح البزدوی يجوز اداء فرضين بتكبيرة وقال ابو الفضل الكرمانی يجوز بناء
الفرض علی الفرض ولا الفرض علی النفل دون عكسه كالاقتداء وفی قنية المنية بعلامة سم وفيه ای فی شرح القاضی
الصدر يصح بناء العصر علی تحريمة الظهر وبناء الفرض علی تحريمة النفل وعلی عكسه والقضاء علی الاداء لان التكبيرة شرط
عندنا وعند الشافعی ركن حتی يشترط لكل صلوة تكبيرة علی حدة نشب مثله الكل من الكفاية وفرضها ايضا القيام
لقوله تعالی وقوموا لله قانتين ای مطيعين وقيل خاشعين وعن ابن عمر رضه ان القنوت طول القيام فی الصلوة
ثم وجه الاستدلال كما مر انه امر بالقيام وهو للوجوب ولیس القيام واجبا خارج الصلوة فكان واجبا فيها ضرورة
والقراءة لقوله تعالی فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجه الاستدلال ما مر قال فی شرح الزاهدی واختلف فی القراءة علی خمسة
اقوال قال الاصم وابن علية ليست بفرض فی الركعات كلها وقال الحسن البصری فرض فی ركعة واحدة وقال مالك
فرض فی ثلث ركعات وقال الشافعی يتعين الفاتحة ركنا حتی لو ترك حرفا منها فی ركعة لا يجوز صلوته وقال اصحابنا
فرض فی ركعتين من غير تعيين كذا فی الكفاية ثم المراد قراءة آية من القرآن عليه عم نقلا متواترا وفی فتح الوعيد
القراآت السبع متواترة وما علاها غير ثابت تواترا فلا يكفر جاحده ولو جاء من طريق موثوق به التحق بسائر

الاحاديث

الاحاديث المروية عنه عم فلا يقرأ الشواذ فيها كما فی التمهيد السالمی لانها تفسد عنده والاصح انه اذا قرأ
بما فی مصحف ابن مسعود وابی لا تفسد لكن لا تعتد بقراءته بخلاف الانجيل والتوراة فانه يعتد به اذا كان معناه
فی القرآن ولا يجوز بالحديث القدسی كما فی الخزانة ولو قرأ آية الكرسی فی ركعتين لم تجز وهو الصحيح عند بعض كما فی الظهيرية
وجاز علی الصحيح كما فی المضمرات ويستثنی منه الاخرس فانها ساقطة عنه وكذا الامی اجتهد آناء الليل والنهار بلا قدرة
علی التعلم كذا فی القهستانی والركوع والسجود لقوله تعالی واركعوا واسجدوا علی ما مر من وجه الاستدلال والركوع لغة الانحناء
وشرعا انحناء الظهر ولو قليلا فان خر كالجمل فقد اجزاء كما فی الخلاصة وهو ظاهر الرواية ثم المراد بالسجود سجدتان وهو لغة
الخضوع وشرعا وضع الجبهة او الانف علی الارض ولو سجد علی الذقن او الخد لم تجز اجماعا كما فی الخلاصة ووضع اليدين نفرض
وكذا وضع الركبة وبهذا اخذ اكثر المشائخ كما فی الخزانة وعليه الفتوی كما فی المحيط وكذا وضع رؤس اصابع القدمين وفيه
اختلاف المشائخ قيل انه سنة ونقل الزاهدی فيه روايتين والصحيح ان رفع القدمين مفسد كما فی القنية الكل من
القهستانی والقعود الاخير قدر التشهد لقوله عم لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد
تمت صلوتك ووجه الاستدلال انه عم علق تمام الصلوة بالفعل قرأ او لم يقرأ لانه علقه باحد الامرين من قراءة
التشهد والقعود واحدهما وهو القول لم يشرع بدون الآخر حيث لم يفعله عم الا فيه وانعقد عليه الاجماع
فكان الفعل موجودا علی تقدير القراءة البتة فكان هو المعلق به فی الحقيقة لاستلزامه الآخر وكل ما علق بشیء لا يوجد
دونه فتمام الصلوة لا يوجد بدون الفعل ای القعدة وتمام الصلوة واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالقعدة
واجبة ای فرض فان قيل هذا خبر واحد وهو بصراحته لا يفيد الفرضية فكيف مع هذا التكلف العظيم اجيب بان قوله
تعالی اقيموا الصلوة مجمل وخبر الواحد لحق بيانا به والمجمل من الكتاب اذا الحقه البيان الظنی كان الحكم بعده مضافا الی الكتاب
لا الی البيان فی الصحيح كذا فی العناية وهی ای القيام الخ اركان بالاتفاق من اصحابنا وقال مالك القعدة ليست بفرض
كذا فی الكفاية والقعدة الاخيرة فرض فی المشهور وفی النظم انها لا تفرض عند بعضهم بل واجبة كما فی التحفة واوائل الكشف
وسهوا الكفاية كذا فی القهستانی وقال فی توضيح القرامانی اختلفوا فی القعدة الاخيرة هل هی ركن او شرط ذكر فی مبسوط
شيخ الاسلام انها ليست بركن اصلی بدليل انها لم تشرع فی الركعة الاولی وانما شرعت للتحليل وقد صرح فی الايضاح
ايضا بانها ليست من الاركان بل هی من جملة الفرائض انتهی والخروج من الصلوة بصنعه ای بفعله الاختياری
المنافی للصلوة كالقهقهة ونحوها فرض عند ابی حنيفة خلافا لهما وثمرة الخلاف مع الدليل من الطرفين يأتی فی باب
الحدث فی الصلوة وفی القهستانی والانتقال من ركن الی ركن فرض عند ابی حنيفة رحه وكذا رفع الرأس
من الركوع والسجود عند محمد وفی رواية عنه انتهی وواجبها المراد بالواجب ههنا ما تجوز الصلوة بدونه وتجب
بتركه ساهيا سجدتا السهو كذا فی العناية وقال فی ايضاح ابن كمال ترك الواجب لا يفسد الصلوة لكن يوجب الاثم
ان كان عمدا وسجدة السهو ان كان سهوا ای واجب الصلوة المطلقة وهو ما ثبت بدليل ظنی فسد الصلوة
بتركه ولم تبطل انتهی قراءة سورة الفاتحة وفيه اشعار بوجوب كل سورة الفاتحة وهذا عنده واما عندهما فاكثرها
ولذا لا يجب السهو بنسيان الباقی كما فی الزاهدی وضم سورة او مقدارها من آية طويلة او ثلاث قصار وفيه اشعار
الی انه يجب تأخير السورة عن الفاتحة والی انها واجب ولذا كان تاركها يؤمر بالاعادة كما فی القنية كذا فی القهستانی
قال الزيلعی تبعا للفقيه الفاتحة اوجب حتی يؤمر بالاعادة بتركها وفيه نظر لان كلا منهما واجب اتفاقا وبترك الواجب
يثبت كراهة التحريم وقد قالوا كل صلوة اديت مع كراهة التحريم يجب اعادتها فينبغی وجوب الاعادة بترك السورة

والتحقيق ان القعدة الاخيرة فرض وليست بركن
وذلك لان فعل الصلوة تعظيم الله تعالی فاصل
التعظيم يتحقق بالقيام ويزداد بالركوع
ويكمل بالسجود وما وراء السجود ليس فی التعظيم
فلا تكون القعدة الاخيرة ركنا اصليا وانما شرعت
للتحليل

اوما يقوم مقامها كترك الفاتحة نعم الفاتحة اكد في الوجوب للاختلاف في ركنيتها دون السورة لكن الاكدية لا تظهر
فيما نحن فيه لان وجوب الاعادة حكم الواجب مطلقا وانما تظهر في الاثم كذا في شيرين بلال والمراد بترك الفاتحة تركها عمدًا
لا سهوًا فانه اذا قراء السورة وسها عن الفاتحة يعود ويقراء وليعيد الركوع وعليه سجود السهو وكذا لو قراء الفاتحة وسها
عن السورة كما في سراج الوهاج فلا يظهر الفرق المذكور في صورة السهو كذا في عزمي زاده وتعيين القراة في الاوليين اختلف
العلماء فيما هو الركن من القراة فذهب الشافعي يفترض القراة في جميع الركعات فرضا كانت او نفلا لقوله عم لا صلوة
الا بقراة وكل ركعة صلوة ولهذا لو حلف لا يصلي يحنث اذا ادى ركعة وذهب مالك الى ان القراة فرض في ثلاث ركعات
اقامة للاكثر مقام الكل وقال زفر فرض في ركعة واحدة بناء على ان الامر لا يدل على التكرار وذهب عامة اصحابنا الى
ركنية قراة آية لاطلاق قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان قوله من القرآن مطلق ينطلق على ما يسمى قرآنا فيكون
ادنى ما ينطلق عليه القرآن فرضًا لكونه مامورًا به فان قراته خارج الصلوة ليست بفرض فتعين ان يكون في الصلوة
وما رواه الشافعي محمول على الصلوة المعهودة في الشرع وهي ركعتان الا يرى انه لو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث الا باداء
ركعتين وقد قال عم القراة في الاوليين قراة في الآخريين والجواب عن قول زفر ومالك ان الركعة الثانية
كالاولى في ركنية الشفع الاول فلما فرض القراة في الاولى ثبت فرضيتها في الثانية بدلالة النص واما الشفع الثاني
فليس كالاولى في صفة القراة وفي السقوط بالسفر فلم يلحق به في فرضية القراة كذا في التبيين كذا في شرح المجمع قال في
الهداية قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب خبر واحد بل هو خبر مشهور لان العلماء تلقته بالقبول فيجوز الزيادة
بمثله اجيب بالمنع لان المشهور ما تلقاه التابعون بالقبول وقد اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان هذا الحديث
ماول لان مثل هذا الكلام يذكر لنفي الجواز كما قال عم لا صلوة الا بالطهور ويذكر لنفي الفضيلة كما قال عم لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد ولما كان كذلك صار محتملا وبالمحتمل لا يجوز الزيادة على الكتاب كذا في طريقة الامام البرغري
ومبسوط شيخ الاسلام كذا في الكفاية والعناية ورعاية الترتيب في فعل مكرر يعني في الركعة الواحدة كالسجدة
الثانية من الركعة الاولى فان من تركها ساهيا وقام واتم صلوته ثم تذكر فان عليه ان يسجد السجدة المتروكة
ويسجد للسهو لترك الترتيب الواجب وقوله فعل مكرر احتراز عما شرع غير مكرر فيها كالركوع بعد السجود لا يقع معتدًا
به بالاجماع ولذا قالوا الترتيب بين الركوع والسجود فرض كالترتيب بين السجود والقعدة قال في الكافي ان الترتيب
فرض فيما اتحدت شرعيته في كل ركعة كالسجدة فلو ركع قبل القيام او سجد قبل الركوع لم يجز وتعديل الاركان
يعني الطمانينة في الركوع والسجود فان تعديل الاركان يشمل الشيئين الواجب كالقومة من الركوع والقعدة بين السجدتين
فانهما سنتان عند ابي حنيفة ومحمد صرح بذلك في الهداية كذا في ايضاح ابن كمال وعند ابي يوسف هو اي تعديل
الاركان فرض اعلم ان تعديل الاركان وهو الاستواء قائما بعد الركوع ويسمى قومة والجلسة بين السجدتين والطمانينة
في الركوع والسجود اي القرار فيهما ليس بفرض عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما وقال ابو يوسف يفترض ومقدار الطمانينة بمقدار
تسبيحة وهو قول الشافعي وفائدة الخلاف تظهر في جواز الصلوة بدونه فعندهما تجوز وعند ابي يوسف لا تجوز ولم
يذكر هذا الخلاف في ظاهر الرواية وانما ذكره المعلى في نوادره استدل ابو يوسف بحديث الاعرابي وهو قوله عم حين
راى رجلا نقر نقر الديك قم فصل فانك لم تصل نفي كونه صلوة بترك التعديل فكان ركنا لان انتفاء غيره لا ينفيها
ولهما قوله تع اركعوا واسجدوا والركوع الانحناء والسجود هو الانخفاض وذلك يحصل بدون الطمانينة فتتعلق
الركنية بالادنى فيهما ولا يجوز الزيادة بخبر الواحد بطريق الفرضية لانه نسخ على ما عرف في اصول الفقه هذا ما يتعلق

بالركوع

بالركوع والسجود واما القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين فقد اشار صاحب الهداية اليهما بقوله وكذا في
الانتقال يتعلق الجواز بادنى ما يقع عليه اسم الانتقال اذ هو غير مقصود بل هو وسيلة الى تحصيل المقصود وهو الركن
الذي بعده ولما لم يكن مقصودًا اشترط ادنى ما يحصل به الانتقال فيشترط رفع الراس بان سجد على وسادة فنزعت
الوسادة من تحت راسه وسجد على الارض تجوز ثم اذا لم يكن التعديل عندهما فرضا فهو واجب او سنة فاما الطمانينة
في الانتقال وهي القومة والجلسة وهي سنة عندهما واما الطمانينة في الركوع والسجود ففي تخريج الجرجاني سنة وفي
تخريج الكرخي واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها عنده وجه الجرجاني ان هذه طمانينة مشروعة لاكمال الركن وكل ما
هو كذلك فهو سنة كالطمانينة في الانتقال وجه الكرخي ان هذه طمانينة مشروعة لاكمال ركن مقصود بنفسه وكل ما
هو كذلك فهو واجب كالقراة بخلاف الانتقال فانه ليس بمقصود كما تقدم كذا في الكفاية والعناية والقعود الاول
قدر التشهد في الفرائض والواجبات والسنن في ظاهر الرواية كما في الكافي والقياس ان يكون سنة والترك
مكروه كما في الظهيرية وذكر في النظم ان القعدة الاولى لو تركت في النفل تفسد قياسا لا استحسانا كذا في القهستاني
ولو قام المتطوع الى الثالثة ثم ذكر انه لم يقعد يعود وان كان سنة الظهر وعن البزدوي انه لا يعود وقيل هذا قول ابي
حنيفة والاول قول محمد ويسجد للسهو على كل حال وان لم يكن نوى اربعا يعود اتفاقا وان لم يعد تفسد كذا في القنية
كذا في شرح المص للمنية في آخره ولو صلى رجل اربع ركعات تطوعا ولم يقعد على الثانية لم تفسد صلوته استحسانا ولو
صلى ست ركعات او ثمان ركعات ولم يقعد الا في آخرهن اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تفسد صلوته
قياسا واستحسانا وقال بعضهم هذا والاول سواء كذا في قاضي خان في فصل ما يفسد الصلوة والتشهدان
اي التشهد في القعدتين عند عامة المشايخ كما في التحفة وعليه المحققون من اصحابنا وهو الاصح كما في المحيط وهو
الصحيح كما في الزاهدي وقال بعضهم انه في القعدة الاولى سنة كما في الكافي وذكر في النظم انه في القعدة الثانية فرض
عند بعض وفي الاكتفاء اشعار بان صلوته عم ليست بواجبة وفي خزانة المفتين انها واجبة في الاخيرة كذا في
القهستاني ولفظ السلام خلافا للشافعي فانه فرض لا يصح الصلوة بدونه عنده لا بد من ذكر هذا القيد لعدم
الفرق بين الفرض والواجب عنده فلا يتحقق الخلاف بمجرد اطلاقه الفرض عليه كذا في ايضاح ابن كمال والمراد بلفظ
السلام قوله السلام عليكم ورحمة الله بلا زيادة ولا نقصان فلو خرج بلفظ آخر لزم السهو وقيل لم يلزمه لانه سنة
كما في المحيط وغيره وذكر في النوازل وغيره انه لو اقتدى بعد ان يقول الامام السلام قبل ان يقول عليكم لا يصير داخلا
في صلوته وفي التحفة يخرج عن الصلوة بتسليمة واحدة عند عامة العلماء وقيل بتسليمتين ولا يرد سلام الجنازة
التي هي سنة كما في الزاهدي فان الكلام في مطلق الصلوة كذا في القهستاني وقنوت الوتر اي الدعاء في الوتر
من الادعية الماثورة قال محمد في الكتاب وليس في القنوت شيء موقت يعني لو قراء دعاء آخر او قراء اللهم اهدنا
دون اللهم انا نستعينك وهذا دون ذلك يجوز كذا في الخلاصة ووقت المحيط زمانه بمقدار سورة الانشقاق
وفي التحفة به او بمقدار سورة البروج وفي رواية بكليهما والاول هو الصحيح وفي الاضافة اشعار بانه لا يجب تكبير
القنوت وهو واجب كما في سهو الزاهدي وتكبيرات صلوة العيدين الزائدات على ما في النفيها والمبتغى
ان تكبير الركوع فيهما ليس بواجب وفي المستصفى وغيره انه واجب كذا في القهستاني فهذه واجبات الصلوة
قال في الهداية ولهذا يجب سجدتا السهو بتركها هذا هو الصحيح فقوله هو الصحيح احتراز عن جواب القياس
في تكبيرات العيدين وقنوت الوتر لا يجب السجدة على من تركها ساهيا لانها سنة فبتركها لا يتمكن كثير نقصان

في الصلوة كما اذا ترك الثناء والتعوذ لان مبنى الصلوة على الافعال دون الاذكار ووجه الاستحسان وهو الصحيح ان هذه
السنة تضاف الى جميع الصلوة يقال تكبيرات العيد وقنوت الوتر فاما تكبير الركوع وثناء الافتتاح فغير مضاف
الى جميعها فبتركها لا يتمكن النقصان فيها كذا في الشروح وفيه نظر لانهم قالوا المراد بالواجب ههنا ما يجوز الصلوة بدونه
وتجب سجدة السهو بتركه ساهيا وهذه الاذكار مما يجب السجدة بتركها ساهيا وللصلوة بدونها جواز فتكون
واجبة وليس كذلك والجواب ان ذلك على وجه القياس ويعرف من هذا ان كل ما هو واجب يجب سجدة السهو
بتركه ساهيا وبالعكس على وجه القياس واما على وجه الاستحسان فلا ينعكس فانه ليس كل ما يجب السجدة بتركه واجبا
فانها بتركه سنة تضاف الى جملة الصلوة كما ذكرنا كذا في العناية والمبسوط والجهر في محله والاسرار في محله فيجب جهر الامام بالقراءة
واجب في الجهرية ومخافتته ايضا واجبة في السرية وذلك بقدر ما تجوز به الصلوة على الصحيح لانه يصير مصليا بالقراءة جهرا فان التحرز
عن قليل الجهر والاخفاء متعذر وعن الكثير غير متعذر وما تصح به الصلوة كثير غير ان ذلك آية عنده وثلاث آيات عندهما على
ما سيأتي بخلاف المنفرد فانه لا يجب عليه سجود السهو بالاتفاق اما في الجهرية فهو مخير بين الجهر والاسرار واما في السرية فجهر المنفرد
بقدر سماع نفسه وهو غير منهي عنه فلهذا لا يلزمه سجود السهو كذا في الكافي وبقي للصلوة واجبات اخر منها تقديم الفاتحة
على السورة او ما يقوم مقام السورة ومنها اتيان كل فرض في موضعه اللائق بلا تاخير فلو شك في القيام او القومة من
الركوع او السجود وتفكر مقدار اداء ركن فالسهو كما في الخزانة ومنها اتيان كل واجب كذلك فلو كرر الفاتحة ثم قرأ السورة
او شك في التشهد في الوضوء فشغله عن السلام ثم تذكر فسلم فالسهو كما في الخزانة ومنها انصات المقتدي في وقت قراءة
الامام فيكره قراءة المقتدي كراهة التحريم ومنها متابعة الامام على اي حال وجده وان لم يكن محسوبا من صلوته ومنها سجدة
التلاوة الواقعة في الصلوة ومنها سجدة السهو كذا قال القهستاني في شرح النقاية الكيداني وسننها والمراد بها
ههنا ما فعله عم بطريق المواظبة ولم يتركها الا لعذر رفع اليدين للتحريمة رفع اليدين في اول الصلوة سنة بلا خلاف لانه
عم واظب عليه مع الترك بلا علة وهي علامة السنة بخلاف ما اذا كان بلا ترك فان ذلك دليل الوجوب وسيأتي الخلاف في فضيلة
وقت الرفع ونشر اصابعه اي السنة في رفع اليدين ان لا يتكلف لتفريج الاصابع ولا بضمها بل يتركها على ما هي عليه بين
الضم والتفريج وما روي انه عم كبر ناشرا اصابعه معناه ناشرا طيها وجهر الامام اي اسماعه القوم بالتكبير اي بكل تكبير وان
كان الاصل في الذكر المخافتة الا انها تمتنع لمانع اقوى وهو التنبيه لمن خلفه بانتقاله من شرط او ركن ووجود علة لا يمنع
وجود علة اخرى توجب الحكم على خلاف الاولى كما قالوا الا انه يقتضي وجوب الجهر وبه صرح في كشف المنار كذا قال القهستاني
في شرح النقاية الكيداني وكذا جهر الامام بالتسميع والتسليم سنة والثناء والتعوذ وقوله والتسمية صريح في انها سنة
كما في الكنز المتداولات وذكر الزيلعي في شرح الكنز ان الاصح انها واجبة وكذا في الزاهدي وغيره وينبني عليه وجوب
سجود السهو بتركها سهوا كذا في شرح المص للمنية والتامين وقوله سرا قيد لهذه الاربعة قال ابن مسعود رض اربع
يخفيهن الامام فبينها بهذه الاربعة ووضع يمينه على رسغ يساره تحت سرته يعني يضع الرجل باطن كفه اليمنى على ظاهر
كفه اليسرى ويقبض الرسغ بالابهام والخنصر واضعا المتوسطات عليه تحت السرة وتكبير الركوع وتسبيحه وهو قوله
سبحان ربي العظيم ثلاثا من المرات فيكره الاقتصار عنه في الكافي ان تسبيحات الركوع والسجود سنة وقيل
واجبة وقال ابو مطيع البلخي تلميذ ابي حنيفة من لم يسبح ثلاثا لا يجوز صلوته وفي صلوة المسعودية عنه ان اقل الثلاث
مفسد وقال خلف ان اصله فرض كذا في القهستاني والرفع منه اي من الركوع واخذ ركبتيه بيديه اي وضع الراحتين
من اليدين على الركبتين متمكنا بهما عليهما غير منحن كالقوس فان الوضع سنة كالاستقامة وكذا كره الترك

ويفرج

ويفرج اصابعه في الركوع دون غيره وتكبير السجود وتسبيحه وهو قوله سبحان ربي الاعلى ثلاثا من المرات وقد مر الخلاف
في تسبيح الركوع ووضع يديه وركبتيه على الارض في السجود قال صاحب الهداية وضع اليدين والركبتين سنة عندنا
لتحقق السجود بدونهما لان السجدة اسم لمن وضع الجبهة على الارض وقوله عندنا احتراز عن قول زفر وهو قول الشافعي
ومختار الفقيه ابو الليث انه واجب لقوله عم امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وفسرها بالقدمين واليدين والركبتين
والجبهة والجواب ان هذا الحديث يدل على محل السجدة لا على ان وضع الجميع لازم واما وضع القدمين فقد ذكر القدوري
انه فرض في السجود فاذا سجد ورفع اصابع رجليه عن الارض لا يجوز كذا ذكره الكرخي والجصاص ولو وضع احديهما جاز
قال قاضي خان ويكره وذكر الامام التمرتاشي ان اليدين والقدمين سواء في عدم الفرضية وهو الذي يدل عليه كلام شيخ
الاسلام في مبسوطه وهو الحق كذا في العناية وهو بعيد عن الحق وبضده احق اذ لا رواية تساعده والدراية تنفيه والان
ما لا يتوصل الى الفرض الا به فهو فرض ولا يتحقق السجود الذي هو وضع الجبهة مع رفع القدمين او الركبتين او احدهما
وحيث تواطأت الرواية وتظاهرت من ائمتنا ان وضع الركبتين سنة ولم ترد رواية قط انه فرض وكذا وضع
القدمين تعين وضع القدمين او احدهما للفرضية ضرورة كذا في شرح المص للمنية قال العلامة الزاهدي وظاهر ما ذكر في
مختصر الكرخي والمحيط والقدوري يقتضي انه اذا وضع احد القدمين دون الآخر انه لا يجوز وقد رأيت في بعض
النسخ ان فيه روايتين كذا في الكفاية المراد من وضع القدم وضع اصابعها قال الزاهدي ووضع رؤس القدمين
حالة السجود فرض وفي مختصر الكرخي سجد ورفع اصابع رجليه عن الارض لا يجوز وكذا في الخلاصة والبزازي ووضع القدم
بوضع اصابعه وان وضع اصبعا واحدة او وضع ظهر القدم بلا اصابع ان وضع مع ذلك احدى قدميه صح والا فلا
وفهم من ذلك ان المراد بوضع الاصابع توجيهها نحو القبلة ليكون الاعتماد عليها والا فهو وضع ظهر القدم وقد جعلوه
غير معتبر كذا في شرح المص للمنية وافتراش رجله يعني بسط الكعب وما تحته على الارض والرجل من الورك الى اطراف الاصابع
اليسرى للجلوس عليها ونصب بعض رجله اليمنى موجها نحو القبلة اصابعهما فان انحراف اصابع رجليه عن القبلة مكروه
كما في خزانة المفتين فتوجيهها نحو القبلة سنة كما في الجلابي والقومة وهي انتصاب الشق الاسفل والاعلى بان
يقيم صلبه بعد الركوع والجلسة بالفتح لغة القعود الواحد وشرعا القعود بين السجدتين بحيث يطمئن مفترشا رجله
اليسرى قاعدا عليه ناصبا اليمنى كما في الجلابي وذكر في المسعودية انه يضع الوركين على كف الرجلين كذا في القهستاني
الصغير في شرح النقاية الكيداني والصلوة على النبي عم بعد تشهد السلام والمراد الصلوة على وجه الكمال فيضم الصلوة
على الآل على صلوته عم والا فقد نص الصلوة عليهم عم واللام في الصلوة عهدية فيشير الى ما هو المعروف والدعاء اي دعاء
الله تع وسؤاله وفرق بعضهم بينهما بان الداعي المضطر فله الاجابة والسائل المختار فله المثوبة كما في المشارق والمراد
الدعاء بعد الصلوة لنفسه ولجميع المسلمين بمثل قوله اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات الاحياء
منهم والاموات اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ونحو ذلك مما يشبه الفاظ القرآن
كما سيأتي وبقي سنن اخر منها السجدة على سبعة اعضاء الوجه واليدين والركبتين والقدمين فان وضع الوجه
والقدم فرض كما في الكافي وغيره ومنها مقارنة المقتدي تكبير الامام للتحريمة ومنها متابعته له في باقي افعاله ومنها
السلام يمنة ويسرة كذا في القهستاني في شرح النقاية الكيداني والاصح ان كليهما واجب كذا في شرح المص للمنية
وآدابها اختار ههنا لفظ الجمع اشارة الى كثرة الآداب نظره في حال القيام الى موضع سجوده والى ظهر قدميه
حال الركوع والى ارنبته حال السجود والى حجره حال قعوده والى منكبه الايمن حال التسليمة الاولى والى الايسر عند

والانف داخل في الجبهة لان عظمها واحد ذكره المصنف في شرح المنية منه

الثانية لان المقصود الخشوع وترك التكلف فاذا تركه وقع بصره فى هذه المواضع قصدا ولم يقصد كذا فى
الزيلعى والكافى وكظم فمه اى ستره بالسن ثم بالكم واليمين ظهرا او بطنا وقيل باليمين بالقيام وفى غيره
باليسار كذا فى الزاهدى عند غلبة التثاؤب بالهمزة وهو التنفس الذى ينفتح الفم منه لامتلائه وكدورة الحواس
كذا فى العناية قال عم التثاؤب فى الصلوة من الشيطان فاذا تثاءب احدكم فليكظم ما استطاع ولا يغطى
بلا عذر الغلبة والاكره كذا فى الخزانة واخراج كفيه من الرسغ الى اطراف الاصابع كما فى القاموس من كميه
عند التكبير للرجال وادخال الكفين فيهما مستحب للنساء والعكس بدعة كذا فى الترغيب وذكر فى المفيد ان ترك
الاخراج بدعة فى حق الرجال سنة فى حق النساء ولا يسن ترك تفريج الاصابع كما قال ابو بكر البلخى بل يفرج وينشر
ويجعل الكف الى القبلة كما قال العامة كذا فى النظم وعليه الاعتماد كما فى المحيط وعن بعض المشايخ الصواب ان يضم
اى يقبض الاصابع فانه مقابل البسط كذا فى القهستانى ودفع السعال بالضم سعل كنصر وهو حركة يدفع بها
الطبيعة اذى عن الرية وما يتصل بها ما استطاع واطاق لانه مع كونه ليس من افعال الصلوة لو كان بغير عذر يفسد
فيجتنبه ما امكن فان اضطر فيه فلا باس به والقيام اى قيام الامام والقوم عند حى على الصلوة اى قبيله لكن فى الاختيار
اذا قال حى على الصلوة كذا فى القهستانى لانه امر به اذ معناه هلم واقبل فيستحب المسارعة اليه كذا فى الدرر وقيل
عند حى على الفلاح قال فى الذخيرة يقوم الامام والقوم اذا قال المؤذن حى على الفلاح عند علمائنا الثلثة وقال الحسن بن
زياد وزفر اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة قاموا فى الصف واذا قال مرة ثانية كبروا والصحيح قول علمائنا الثلثة
والشروع عند قد قامت الصلوة يعنى قبيل قوله قد قامت الصلوة لان المؤذن امين وقد اخبر بقيام الصلوة
فيستحب الشروع قبيل ذلك صونا لكلامه عن الكذب قال فى الذخيرة قال ابو حنيفة رح يكبر قبل قوله قد قامت الصلوة
هكذا فى النوادر وانه يدل على القيام عند قوله حى على الفلاح وظاهر ما ذكر فى الكتاب يوجب ان يكبر بعد
فراغ المؤذن عن قوله قد قامت الصلوة قال شمس الائمة الحلوانى الصحيح ما ذكر فى النوادر كذا فى ايضاح ابن
كمال ومن ادابها قراءة سورة تامة غير الفاتحة ومنها ترتيل القراءة ومنها تسوية الرأس مع الظهر فى الركوع ومنها
وضع ركبتيه قبل يديه ويديه قبل الانف والانف قبل الجبهة للسجود وعكس ذلك للقيام ومنها وضع الجبهة بين اليدين
فى السجود ومنها ترك مسح التراب ونحوه والعرق عن وجهه قبل السلام ومنها الفصل بين القدمين قدر اربع
اصابع فى القيام ومنها وضع يديه على فخذيه فى القعود ومنها رفع اليدين فيما سن الرفع فيه للتكبير حذاء شحمتى
اذنيه للرجال وحذاء المنكب للنساء ومنها القراءة فى الفرض على القدر المروى عن النبى عم للامام ومنها زيادة التسبيحات
فى الركوع والسجود على الثلاث وترا للمنفرد ومنها ابعاد الضبعين عن الفخذ والفخذ من الساق والساق عن الارض
فى الركوع والسجود للرجال وبالعكس للنساء ومنها قراءة الفاتحة بعد الركعتين الاوليين للمفترض فى المشهور ومنها
التسمية قبل الفاتحة فى كل ركعة لمن يسن التسمية له ومنها انتظار المسبوق فراغ الامام كذا فى الفقه الكيدانى
ومنها مسح الجبهة بعد السلام كما فى خزانة المفتين وترك العبث وقيل تسوية الصفوف وقيل تسوية الرجلين
بلا ميل الى جانب كما فى النظم كذا فى القهستانى فصل لما بين فرايض الصلوة وواجباتها وسننها وادابها
على سبيل الاجمال اورد فصلا لتفصيل ذلك الاجمال ينبغى الخشوع اى التواضع فى الصلوة باستعمال
الاداب اذ من الخشوع استعمال الاداب كما فى الكشف فالتوقى من التغميض والتثاؤب والتشبيك
والسدل وقلب الحصى والتمطى والعبث والالتفات وتغطية الفم والفرقعة والاختصار كلها ادب فتركها

خشوع

خشوع وذكر فى الجلابى ان الخشوع المأمور به يتعلق بالقلب والرأس والعين واليد والرجل فهو حضور
القلب وتسكين الجوارح والمحافظة على الاركان كذا فى القهستانى واذا اراد المصلى الدخول فيها اى فى الصلوة
المطلقة كبر اى قال الله اكبر او ما يقوم مقامه لقوله تع وربك فكبر واما يصير شارعا بالتكبير فى حال القيام او فيما هو اقرب
اليه من الركوع كذا فى الزاهدى حاذفا اى يعنى يحذف التكبير حذفا فلا يمد فى غير موضع المد لان المد فى اوله خطأ من حيث
الدين لكونه استفهاما فيكون شاكا فى كبريائه تع وهو كفر اذا تعمده وهو فى آخره لحن وعدول عن سنن الصواب
فى اللغة لان افعل التفضيل لا يحتمل المبالغة فان فعل لا يكون شارعا فى الصلوة عند بعض مشايخنا وهو قول الفقيه
ابى جعفر وتفصيل الكلام فى ذلك ان الله اكبر مركب من لفظين ولكل منهما اول وآخر ومد الاول من الاول عمدا كفر
بشكه فى كبريائه وغير عمد يفسد الصلوة وفيه نظر لان الهمزة يجوز ان تكون للتقرير فلا يكون هناك لا كفر ولا فساد
ومد الاخر سنة لا يضر لانه اتباع والحذف اولى ومد الاول من الاخر كمد الاول من الاول ومد الاخر منه اختلف فيه
قال بعضهم يفسد الصلوة وقال بعضهم لا يفسد ويجزم الراء من التكبير لما روى عن ابراهيم النخعى موقوفا الى النبى عم
انه قال الاذان جزم والاقامة جزم والتكبير جزم كذا فى العناية بعد رفع يديه اختلفوا فى فضيلة وقت الرفع فقال شيخ
الاسلام وقاضى خان مقارنا للتكبير وهو المروى عن ابى يوسف والمحكى عن الطحاوى والمروى عبارة عن القول
والمحكى عن الفعل وقال شمس الائمة السرخسى والذى عليه اكثر مشايخنا انه يرفع يديه اولا فاذا استقر فى موضع المحاذاة
كبر وجعله صاحب الهداية اصح لان فى فعله وقوله معنى النفى والاثبات لانه ينفى بفعله الكبرياء عن غير الله تع ويثبت بقوله
له تع فيكون النفى مقدما على الاثبات كما فى كلمة الشهادة كذا فى العناية محاذيا بابهاميه اى بطرفيهما شحمتى اذنيه اى
ما لان من اسفلهما وفى النظم عن ابى حنيفة رح ان محاذاة الابهام الشحمة مسنونة وفى ظاهر الاصول محاذاة اليد
الاذن ويكره التجاوز عنها كالرفع الى المنكبين كما فى خزانة الفقه كذا فى القهستانى وعند الشافعى يرفع الى منكبيه
وعلى هذا الخلاف تكبير القنوت والاعياد والجنازة له حديث ابى حميد قال كان عم اذا كبر رفع يديه الى منكبيه ولنا
رواية وائل والبراء وانس رض ان النبى عم اذا كبر رفع يديه حذاء اذنيه وما رواه محمول على حالة العذر من شدة البرد
وقيل ما ثبت لم يذكر للمس فى المتداولات الا فى قاضى خان والظهيرية والقول بانه لتحقيق المحاذاة ليس بشىء وعند ابى
يوسف يرفع يديه مع التكبير لا قبله وقد ذكرنا المروى عن ابى يوسف قولا وعن الطحاوى فعلا وقيل يرفع مع الله
ويرسل مع اكبر وعليه الفتوى كما فى النظم كذا فى القهستانى هذا فى الرجل والمرأة ترفع يديها حذاء منكبيها اى مقابلها
هو الصحيح لانه استر لها كذا فى الهداية وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انها ترفع يديها حذاء اذنيها كالرجل لان رفع
اليد انما يكون بكفيها وكفها ليس بعورة بخلاف سائر الاعضاء وبه اخذ بعض المشايخ وقيل حذاء صدرها والاول
اصح كما فى المحيط وقيل الامة كالرجل كما فى الزاهدى كذا فى القهستانى ومقارنة تكبير المؤتم تكبير الامام افضل عند ابى
حنيفة وزفر لانه شريكه فى الصلوة وحقيقة المشاركة المقارنة وفى التسليم عنه روايتان كذا فى الكافى والاصح
عنده انه يسلم مع الامام كما فى تكبير الافتتاح كذا فى الخلاصة خلافا لهما فعندهما الافضل ان يكبر المقتدى بعد
الامام لانه تبع للامام فيوصل تكبيره بتكبير الامام مثل ان يوصل الف الله براء اكبر وقال الامام السرخسى ان الكل
على هذا الخلاف واشار شيخ الاسلام الى ان المحاذاة فيها افضل بالاجماع وقال ان قوله ادق واجود وقولهما
ارفق واحوط وفى عون المروزى المختار للفتوى فى صحة الشروع قوله وفى الافضلية قولهما واعلم انه لا يدرك
فضيلة التحريمة عنده الا بالمحاذاة وعندهما الى وقت الثناء الكل فى الحقائق وقيل يدرك الى نصف الفاتحة

وقيل الى آخرها كما فى النظم وقيل الى الفاتحة وهو المختار كما فى الخلاصة وقيل بالركعة الاولى وهو
الصحيح كما فى المضمرات وقيل بالتاسف على فوت التكبير ولم يدرك بدونه وان كبر معه كما فى الروضة كذا فى القهستانى
قوله فلو قال بدل التكبير يدل على ان الاصل هو التكبير فاعلم ان الشارع فى الصلوة اذا قال الله اكبر كان شارعًا
فى الصلوة بلا خلاف وكذلك اذا قال الله الاكبر خلافا لمالك وكذلك اذا قال الله
الكبير خلافا له وللشافعى واما اذا قال الله اجل او الله اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او قال الحمد لله او سبحان الله
او لا اله غيره فقد قال ابو حنيفة ومحمد اجزاه وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير اى يمكنه ان يقول الله اكبر او الله الاكبر
او الله الكبير لا يجوز وان لم يحسن جاز ومالك يقول الاصل فى ذلك التوقيف والمنقول فيه هو الاول فلا يجوز غيره والشافعى
يقول ادخال الالف واللام فى الخبر وهو اكبر ابلغ فى الثناء لان تعريف الخبر يقتضى حصره فى المبتدا كما فى قولك زيد العالم
فيكون مازاد فيه مبالغة فى مقابلة ما فاته من كونه منقولا وابو يوسف يقول ان افعل وفعيلا فى صفات الله تع سواء
لان اثبات الزيادة ليس بمراد فى صفات الله تع لعدم مساواة احد اياه فى اصل الكبريا حتى يكون افعل للزيادة كما
يكون فى اوصاف العباد فكان افعل وفعيل سواء ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة قال الله تع فلما اكبرنه اى عظمنه
وهو حاصل بما ذكرنا من الالفاظ ثم اذا شرع بتلك الالفاظ هل يكره اولا قال بعضهم لا يكره وقال بعضهم يكره قال فى النهاية
وهو الاصح كذا فى المحيط ثم قال محمد يدخل فيها باسم من اسمائه تع مما فيه تعظيم الرب تع كقوله الرحمن اكبر او الحمد لله او سبحان
الله ولا اله الا الله بخلاف ما لو قال الله ولم يزد عليه فانه لا يصير شارعا لان تمام التعظيم انما يكون بذكر الاسم والصفة
جميعا وقال ابو حنيفة باسم من اسمائه كلفظة الله او الرحمن وهو الصحيح لقوله تع وذكر اسم ربه فصلى علق الفلاح بذكر
اسمه معقبا بالصلوة وقد حصل وايضا مناط الحكم حصول التعظيم التامة وفى لفظة الله معنى التعظيم لكونه مشتقا من الاله
وهو التحير ثم اختلفت الروايات والمشايخ ان الشروع عنده بالاسماء خاصة او بها وبالمشتركة كالرحيم والكريم والاظهر
انه بكل اسم من اسمائه التسعة كذا ذكره الكرخى وافتى به المرغينانى وفى قنية المنية ولو كان الاسم مشتركا كالرحيم
فان اراد به ذات الله تع يصير شارعا لان الارادة والنية تقطع وجوه الاحتمالات الكل من العناية والكفاية او كبر
بالفارسية وقال خداى بزرگ است وبنام خداى بزرگ صح جواب لقوله ولو قال آه وقد عرفت الاختلاف مع
الادلة وكذا لو قرا بها عاجزا عن العربية او ذبح وسمى بها ولو كان يحسن العربية فحاصل الكلام ان الافتتاح بالفارسية
والقراءة بها فى الصلوة والتسمية بها على الذبيحة جائز عند ابى حنيفة سواء كان قادرا على العربية او لم يكن وقالا
ان احسن العربية لا يجزئه الا فى الذبيحة وان لم يحسنها اجزاء فى الجميع ومحمد مع ابى حنيفة فى الافتتاح فى العربية
فانه جوزه باى لفظ كان من اسماء الله تع بعد ان كان فيه تعظيم الله تع على ما تقدم ومع ابى يوسف فى
الفارسية حيث لم يجوزه بالفارسية لان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها قال عم فى معرض تفضيل لسان
العربية على غيره انا عربى والقرآن عربى ولسان اهل الجنة عربى واما الكلام فى القراءة فوجه قولهما ان القرآن
اسم لمنظوم عربى قال الله تع انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو المامور بقراءته فى الصلوة وهذا يقتضى
ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكتفى بالمعنى لئلا يلزم التكليف بما ليس فى الوسع وصار كمن عجز
عن الركوع والسجود فانه جاز له الايماء بخلاف التسمية فان المقصود بها الذكر قال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه وهو يحصل بكل لسان سواء كان يحسن العربية او لا فى قولهم جميعا وكذلك الشهادة عند الحكام
واللعان والعقود يصح بالاجماع بخلاف الخطبة والتشهد فانهما على هذا الاختلاف فيجوز قراءتهما بالفارسية

عنده خلافا

عنده خلافا لهما واما فى الاذان فيعتبر التعارف روى الحسن عن ابى حنيفة انه لو اذن بالفارسية والناس يعلمون انه
اذان جاز وان كانوا لا يعلمون لا يجوز لعدم حصول المقصود وهو الاعلام كذا ذكر فى الاسرار ولابى حنيفة قوله تع
وانه لفى زبر الاولين ولم يكن القرآن بنظمه فيها لا محالة فتعين ان يكون بمعناه فيها والمقروء بالفارسية على سبيل
الترجمة مشتمل على معناه فيكون جائزا الحاقا به ولكون القرآن لم يكن فى الزبر بهذا النظم جازت القراءة
بالفارسية عند العجز ولا شك ان العجز لا يجعل غير القرآن قرآنا الا ان القارى بالفارسية يصير مسيئا عنده
لمخالفته السنة المتوارثة وهى القراءة بالعربية ثم الخلاف فى الاعتداد اى فى انه اذا قرا فى الصلوة بالفارسية
هل يكون محسوبا عن فرض القراءة اولا ولا خلاف فى عدم الفساد كذا فى العناية وهكذا ذكر فى المحيط ايضا
وذكر الشيخ الامام نجم الدين النسفى والقاضى فخر الدين انها تفسد عندهما وروى ابو بكر الرازى ان ابا
حنيفة رجع فى اصل المسئلة الى قولهما وهو الصحيح كذا فى الكفاية قال صاحب الهداية وعليه الاعتماد لتنزله
منزلة الاجماع كذا فى العناية وغير الفارسية من الالسن مثلها اى مثل الفارسية فى الصحيح لما تلونا والمعنى
لا يختلف باختلاف اللغات وهذا احتراز عن قول ابى سعيد البردعى فانه قال انما جوز ابو حنيفة القراءة
بالفارسية دون غيرها من الالسنة لقرب الفارسية من العربية فى الحديث لسان اهل الجنة العربية والفارسية
الدرية بتشديد الراء كما فى الكرمانى وغيره وقال الكرخى والصحيح النقل الى اى لغة كانت وقال الامام المحبوبى
الخلاف فيمن لا يتهم بشئ منه وقد قرا فى الصلوة كلمة بالفارسية او اكثر منها واما لو اعتاد قراءة القرآن او كتابة
المصحف بالفارسية يمنع منه اشد المنع حتى ان واحدا من اهل الاهواء فى زمان الشيخ الامام الجليل ابى بكر
محمد بن الفضل كتب فتوى وبعثها اليه ان الصبيان فى زماننا شق عليهم التعلم باللغة العربية هل يجوز لنا ان
نعلمهم بالفارسية فقال المستفتى ارجع حتى نتأمل ثم استبحث عن حاله فاذا هو كان معروفا بفساد مذهبه فاعطى
لواحد من خدامه سكينا فقال اقتله بهذا ومن اخذك به فقل ان فلانا امرنى به ففعل فجاء شرطى اليه فقال ان
الامير يدعوك فذهب الشيخ اليه وقص القصة وقال ان هذا يريد ان يبطل كتاب الله تع فخلع له الامير وجازاه بالخير
ومشايخ بلخ اخذوا فى هذه المسئلة بقولهما وهو مختار الفقيه ابى الليث وكذا ذكر الامام فخر الدين قاضى خان فى
الجامع الصغير وكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يقول الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد
ذلك يكون زنديقا او مجنونا فالمجنون يداوى والزنديق يقتل كذا فى الكفاية قوله فلو شرع باللهم اغفر لى لا يجوز بيان لان
الشروع فى الصلوة بغير اللفظ المنقول انما يصح اذا كان ثناء خالصا واما اذا كان ثناء مشوبا بالحاجة فلا يجوز بالاتفاق
ففى قوله اللهم اغفر لى لا يكون شارعا لانه مشوب بالحاجة فلم يكن تعظيما خالصا وان قال اللهم فقد اختلف فيه كذا
فى العناية وكذا بقوله استغفر الله او اعوذ بالله وانا لله ولا حول ولا قوة الا بالله وما شاء الله كان لا يصير شارعا
بلا خلاف كذا فى الكفاية وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير لا يجوز الابتداء بالتكبير لما تقدم ولم يذكر فى الهداية
الله كبير وبه ينعقد ايضا عنده ولم يفصل بين ما اذا كان يحسن التكبير ويعلم ان الصلوة تفتتح بالتكبير لا يصير شارعا
الا بما ذكرنا من الالفاظ واما اذا كان لا يعرف الافتتاح بالتكبير يجزيه وان كان يحسن التكبير وذكر فخر الاسلام هو الصحيح
ذكره ههنا اى فى الجامع الصغير ان الجهل لا يجعل عذرا فى دار الاسلام كذا فى الكفاية ثم يعتمد بيمينه على رسغ يساره
تحت سرته قال شيخ الاسلام يجب ان يعلم بان فى الاعتماد اربع مسائل احديها انه هل يضع يده اليمنى على اليسرى
فى الصلوة والثانية كيف يضع والثالثة اين يضع والرابعة متى يضع اما الاولى فعلى قول علمائنا انه يعتمد

بيده اليمنى على اليسرى وقال مالك بانه يرسل ارسالا وان شاء اعتمد فالارسال عند مالك عزيمة والاعتماد رخصة
وفي المبسوط واصل الاعتماد سنة الا على قول الاوزاعي فانه كان يقول بتخيير المصلي بين الاعتماد والارسال وكان
يقول انما امروا بالاعتماد اشفاقا عليهم لانهم كانوا يطولون القيام فكان ينزل الدم الى رؤس انامل اذا ارسلوا
والمذهب عند علمائنا انه سنة واظب عليها رسول الله عم وقال انا معاشر الانبياء امرنا بان نأخذ شمائلنا
بايماننا في الصلوة وقال علي رضه من السنة ان يضع المصلي يمينه على شماله تحت السرة في الصلوة واما صفة الوضع
وهي المسئلة الثانية ففي الحديث المرفوع لفظ الاخذ وفي حديث علي رضه لفظ الوضع واستحسن كثير من مشايخنا الجمع
بينهما بان يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ ليكون عاملا بالحديثين
واما موضع الوضع وهو المسئلة الثالثة فالافضل عندنا تحت السرة وعند ش في الافضل ان يضع يديه على الصدر
لقوله تع فصل لربك وانحر قيل المراد وضع اليمين على الشمال على النحر وهو الصدر ولانه موضع نور الايمان
فحفظه بيده في الصلوة اولى ولنا حديث علي رضه كما روينا والسنة اذا اطلقت ينصرف في الاغلب الى سنة رسول
الله عم ثم الوضع تحت السرة ابعد من التشبه باهل الكتاب واقرب الى ستر العورة فكان اولى والمراد بقوله تع
وانحر الضحية بعد صلوة العيد ثم في ظاهر المذهب الاعتماد سنة القيام وروي عن محمد انه سنة القراءة ويتبين هذا في
المصلي وهي المسئلة الرابعة كذا في الكفاية والى هذا اشار المص بقوله في كل قيام سن فيه ذكر اعترض عليه بان في
قومة الركوع ذكرا مسنونا وهو التسميع والتحميد مع عدم الوضع فيها واجيب بان المراد الذكر الممتد بقرينة قولهم انما شرع
الوضع صونا عن اجتماع الدم في رؤس اصابع يد المصلي كذا في اخي وعند محمد يعتمد في كل قيام شرع فيه قراءة فيضع
المصلي في حالة الثناء وحال القنوت وصلوة الجنازة عند ابي حنيفة خلافا له اي لمحمد ويرسل في قومة الركوع وتكبيرات
العيدين اتفاقا قال في الهداية وهو الصحيح وبه كان يفتي شمس الائمة السرخسي والصدر الشهيد حسام الائمة كذا
في المحيط وذكر في فتاوى قاضي خان ولما فرغ من التكبير يضع يده اليمنى على يده اليسرى تحت السرة وكذلك في تكبيرات
العيد وتكبيرات الجنازة والقنوت ويرسل في القومة بين الركوع والسجود وفي التجنيس المصلي اذا تحرم للصلوة ورفع
يديه لا يرسلهما بل يضع من غير ارسال لان هذا قيام فيه ذكر مسنون بخلاف ما بين الركوع والسجود فان الحكم
فيه هو الارسال لان ذلك القيام ليس فيه ذكر مسنون كذا في النهاية ثم يقرأ سبحانك اللهم الى اخره تمامه وبحمدك
وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وسبحان في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو منصوب بفعل
لازم اضماره اي سبحتك يا الله بجميع الائك تسبيحا وبحمدك في موضع الحال اي نسبح حامدين لانه لولا انعامك
بالتوفيق لم نتمكن من عبادتك كذا في الكشاف وتبارك اسمك اي وتعاظم اسمك عن صفات المخلوقين
وتعالى جدك اي تجاوز عظمتك عن دركه افهامنا واما قوله وجل ثناؤك فلم يذكر في المشاهير الا في صلوة
الجنازة ولا يضم الى الثناء قوله وجهت وجهي الخ تمامه للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من
المشركين ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين كذا في [illegible]
وقال في مبسوط شيخ الاسلام ولا يغير شيئا من ذلك الى اخر الاية الا انه اذا انتهى الى قوله وانا اول
المسلمين يجب ان يغير ويقول وانا من المسلمين ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ فيه
منهم من يقول تفسد صلوته لانه كذب ومنهم من يقول لا تفسد لانه يحمل على انه اراد قراءة ما في القرآن
لا الانباء عن نفسه كذا في الكفاية والعناية خلافا لابي يوسف لان الاخبار وردت بهما فانه روي عن

علي رضه

علي رضه انه عم كان يقول ذلك فيجمع بينهما عملا بالاخبار ولهما ما روى انس انه عم كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ
سبحانك اللهم ولا يزيد على هذا فيحتاج الى تأويل ما رواه وهو انه محمول على التهجد فان الامر فيه واسع فاما في الفرائض
فلا يزيد على ما اشتهر به الاثر ولهذا لا يؤتى بقوله وجل ثناؤك في الفرائض لانه لم يذكر في المشاهير كذا في العناية
فلا يوجه قبل التكبير ولا بعده ولا بعد الثناء لا في الفرائض ولا في غيرها لكن في النظم لا يوجه في الفرائض في رواية الاصول
وعن ابي يوسف انه يوجه بعد الثناء ويوجه في النوافل بعد الثناء بالاتفاق ويستحب التوجيه قبل التكبير عند المتأخرين
كما في الحقايق كذا في القهستاني قال صاحب الهداية والاولى ان لا يأتي بالتوجه بعد النية قبل التكبير ليتصل النية بالتكبير
هو الصحيح فقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعض المتأخرين انه يقولها قبل التكبير منهم الفقيه ابو الليث لانه ابلغ في
العزيمة وهذا القول للعوام من الناس هذا الذكر ليقوم مقام النية وليكون عملا بما روي في الاخبار ووجه الصحيح انه
يؤدي الى تطويل القيام في المحراب قائما مستقبل القبلة ولا يصلي وهو مذموم شرعا فانه روي عن النبي عم انه قال ما لي اراكم
سامدين كذا في مبسوط شيخ الاسلام ثم يتعوذ في شرح العلامة الزاهدي والكلام فيه في ثلاثة مواضع الاول
في اصله عندنا يتعوذ وعند مالك لا يتعوذ ولا يسمي لما روي عن انس رضه انه قال صليت خلف رسول الله عم وخلف
ابي بكر وعمر رضهما وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ولنا قوله تع فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله الاية وظاهره
يقتضي ان يكون فرضا كما قال به عطاء الا ان السلف اجمعوا على انه سنة والثاني في موضعه وهو ان يتعوذ قبل القراءة
لما ذكرنا وعند اصحاب الظواهر وحمزة من القراء بعده والثالث في لفظه فاختيار ابي عمرو وعاصم وابن كثير اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم وزاد حفص من طريق هبيرة اعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم واختيار
الفقيه ابي جعفر الهندواني استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ليوافق القرآن والفتوى والاختيار وبه وردت الاخبار
والاثار اعوذ بالله من الشيطان الرجيم كذا في الكفاية والعناية سرا لقول ابن مسعود رضه اربع يخفيهن الامام
وذكر منها التعوذ والتسمية وامين للقراءة يعني التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند ابي حنيفة ومحمد لما تلونا فيأتي به
المسبوق عند قضاء ما سبق لانه لا يثني ويقرأ فيتعوذ لا المقتدي لانه يثني ولا يقرأ فلا يتعوذ ويؤخر اي التعوذ
عن تكبيرات العيد ثم التعوذ عند افتتاح الصلوة لا غير فلو افتتح الصلوة ونسي التعوذ حتى قرأ الفاتحة لا يتعوذ بعد ذلك
كذا في الخلاصة وذكر الفقيه ابو جعفر في النوادر وان كبر فتعوذ ونسي الثناء لا يعيد وكذا ان كبر وبدأ بالقراءة ونسي
الثناء والتعوذ والتسمية لفوات محلها ولا سهو عليه وقيل يجب وان كبر وتعوذ ثم مجد سمي وان كبر ومجد ثم سمي لا
يتعوذ وكذا ان كبر وسمي ثم مجد كذا في الكفاية وعند ابي يوسف هو اي التعوذ تبع للثناء لانه شرع بعد الثناء وانه
من جنسه لانه دعاء كالاول وتبع الشيء ما كان بعده ولان التعوذ لدفع الوسوسة والكل محتاجون اليه فيأتي به
المقتدي ويقدم على تكبيرات العيد والحاصل ان المسبوق لا يأتي بالتعوذ عندهما الا بعد مفارقة الامام لانه محل قراءته
وعنده يأتي به مرتين لانه يثني مرتين على قول صاحب المنية نقلا عن الملتقط المسبوق يأتي به بالثناء اذا ادرك
الامام حالة المخافتة ثم اذا قام الى قضاء ما سبق به ايضا لان القيام الى قضاء ما سبق كتحريمة اخرى لتغير الحال ثم ما
ذكرنا من انه يتعوذ مرتين اختيار ش في غيرها ان المسبوق يتعوذ عند ابي يوسف عند الشروع فقط ولم يذكر صاحب
المنية قول ابي حنيفة ومحمد بل اقتصر على قول ابي يوسف كانه هو الاصح عنده تبعا لصاحب الخلاصة لكن المختار قولهما
على ما اختاره قاضي خان والهداية وشروحها والكافي واكثر الكتب كذا في شرح المنية ويسمي اي يقول بسم
الله الرحمن الرحيم سرا لما مر من قول ابن مسعود رضه فلا يجهر بها في الصلوة عندنا خلافا للش فيه وفي خارج الصلوة

اختلاف الروايات والمشايخ في التعوذ والتسمية وقيل يخفي التعوذ دون التسمية والصحيح انه يجهر فيهما ولكن
تتبع امامه من القراءة وهم يجهرون بها الآخرة فانه يخفيها كذا في الكفاية اول كل ركعة اختلفت الروايات عن ابي حنيفة
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا ياتي بالتسمية فما اول كل ركعة كالتعوذ لانها ليست باية من اول الفاتحة وانما تقرأ للافتتاح
الصلوة والصلوة الواحدة كالفعل الواحد ولهذا يؤتى الف الواقع في آخرها فتكفي بها مرة واحدة وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة انه ياتي بها اول كل ركعة احتياطا لان العلماء اختلفوا في التسمية انها من الفاتحة ام لا وعليه قراءة
الفاتحة في كل ركعة فكان عليه قراءتها في كل ركعة ليكون ابعد عن الاختلاف قال صاحب الهداية وهو قولهما كذا
في العناية قال الحلواني الحسن ان يسمي في اول كل ركعة عند اصحابنا جميعا لا خلاف فيه ومن زعم انه يسمي مرة في الاولى فحسب
فقد غلط على اصحابنا غلطا فاحشا عرفه من تامل كتب اصحابنا والروايات عنهم لكن الخلاف في الوجوب فعندهما
ورواية المعلى عن ابي حنيفة انه يجب التسمية في الثانية كوجوبها في الاولى وفي روايتهما ورواية الحسن عن ابي حنيفة لا يجب
الا عند الافتتاح وان قرأها في غيره فحسن ثم قال الحسن والصحيح انه يجب التسمية في كل ركعة واما وجوبها خارج الصلوة
فالصحيح الاقوال انها تجب واجمع القراء انه يقرأها في اول الفاتحة وكذا في سائر السور الآخرة وابا عمرو في احدى الروايتين
كذا في الكفاية لا يسمي بين الفاتحة والسورة لكراهتها كذا في النتف خلافا لمحمد فان عنده ياتي بالتسمية بينهما في
صلوة المخافتة لانه اقرب الى متابعة المصحف ولا ياتي بها فيما يجهر لئلا يختلف نظم القراءة وهي اي التسمية اية تامة
على الاصح في جميع الاقوال الا على قول من لا يجعلها من القرآن الا في سورة النمل والصحيح انها آية في حق جواز الصلوة
وحرمتها على الجنب والحائض وذكر ابو بكر ان الاصح انها آية في حق الحرمة لا في حق جواز الصلوة بها فان فرض القراءة ثابت
بيقين فلا يسقط باخبار الآحاد كذا في الكفاية من القرآن عندنا واما عنده فليست من القرآن ولهذا قال
لا ياتي المصلي بها لا سرا ولا جهرا كذا في شرح الهداية انزلت للفصل بين السور قال في التلويح واما التسمية فالمشهور
من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل
الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة انما هو للشبهة في كونها
آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر
دون القراءة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها
من القرآن من غير الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير انتهى ما في [illegible] من سورة الفاتحة
وقال الشافعي انها من الفاتحة وفي سائر السور قولان ولا من كل سورة قال صاحب التيسير ثم التسمية عند مالك آية
من رأس كل سورة وعند الشافعي آية من رأس الفاتحة لا غير وعن محمد انها آية انزلت للفصل بين السور وظاهر مذهب
اصحابنا انها ذكر يبتدأ به القراءة تيمنا وليست باية وفي سورة النمل هي ما دون آية وقالوا اللطف في انها ليست باية
في القرآن ان لا يكون الجنب والحائض ممنوعين عنه عند ابتداء كل امر ذي بال مقصود كالشهادتين لم تجتمعا في
القرآن في موضع لان لا يتم آية وربما يحضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم عند ختم عمره انتهى ما في التيسير ثم يقرأ سورة
الفاتحة وسورة او ثلث آيات وقد ذكرنا فيما سبق ان الفاتحة والسورة او مقدارها واجبان وان الفاتحة اوجب
وسياتي في المتن بيان مقدار فرض القراءة مع الاختلاف وبيان سنتها واذا قال الامام ولا الضالين امن هو
اي الامام ويقول آمين لقوله عم واذا قال الامام ولا الضالين قال آمين وامن المؤتم لقوله عم اذا امن الامام

فامنوا

فامنوا ولا متمسك لمالك في قوله عم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين من حيث القسمة لانه عم قال في آخره
فان الامام يقولها اي كلمة آمين وفي مبسوط شيخ الاسلام وروى عن ابي حنيفة انه لا يقول الامام آمين انما يقول
المأموم ذلك لان الامام داع والمأموم مستمع وانما يؤمن المستمع لا الداعي كما في سائر الادعية خارج الصلوة والجواب
انا لا نسلم ان الداعي لا يؤمن فان التأمين دعاء لان معناه اللهم استجب دليله قوله تع قد اجيبت دعوتكما سماهما
داعيين وموسى عم كان داعيا وهارون كان مؤمنا واذا سمع المقتدي من الامام ولا الضالين في صلوة لا يجهر
فيها هل يؤمن نعم لبعض المشايخ انه لا يؤمن وعن الفقيه ابي جعفر يؤمن كذا في المحيط سرا لما روينا من حديث
ابن مسعود رضه وقال الشافعي يجهر بها الامام في الصلوة التي يجهر فيها بالقراءة والمأموم يخافت هكذا ذكر المزني في مختصر
وذكر في الخلاصة الغزالية ومن سنن الصلوة ان يجهر بالتأمين في الجهرية ومذهبنا مذهب عمر وعلي وعبد الله بن مسعود
قال عبد الله ترك الناس الجهر بالتأمين وما تركوا الا لعلمهم بالنسخ ثم قال صاحب الهداية والقصر والمد فيه لغتان في لفظ آمين
وجهان والتشديد خطاء فاحش اي خطاء في هذا الموضع لا في نفسه فانه في نفسه لغة صحيحة بمعنى قاصدين قال تع
ولا آمين البيت الحرام وتفسد به الصلوة عندهما خلافا لابي يوسف وفي الكافي والمد فيه بلا تشديد اختيار
الفقهاء والقصر اختيار اهل اللغة الكل من الكفاية ثم يكبر وفيه دلالة على انه لا يصل التكبير بالقراءة وهذا رخصة والافضل
الوصل فان في الفصل خلو شيء من الصلوة من الذكر وقيل الباقي في حال الخرور حرف او كلمة فلا بأس كما في الزاهدي
راكعا حال فيفيد سنية كون ابتداء التكبير عند اول الخرور وانتهائه عند استواء الظهر وقال بعض المشايخ انه يكبر قائما
والاول هو الصحيح كما في المضمرات لخلو الثاني عن الذكر وفي الظهيرية انه الصحيح كذا في القهستاني والمعنى في ذكر التكبير
عند ابتداء كل ركن وانتهائه هو ان يقال ان الله تع اكبر واعظم من ان يؤدى حقه بهذا القدر من العبادة
بل حقه اعلى من هذا كما قالت الملائكة ما عبدناك حق عبادتك كذا في توضيح القراماني ويعتمد اي يتكي بيديه على ركبتيه
بان يضع ساحتيهما عليهما حال كونهن غير منحنيات كالقوس ويأخذهما بالاصابع ويفرج اصابعه اي اصابع
يديه فان الاخذ والتفريج والوضع سنة كذا في الجلابي وكذا الاستقامة ولذا كره تركها وينبغي ان ينزاد جافيا عضديه
ملصقا كعبيه مستقبلا اصابعه فانها سنة كما في الزاهدي كذا في القهستاني قال عم لانس رضه اذا ركعت فضع يديك
على ركبتيك وفرج بين اصابعك ولا يندب التفريج الا في حالة الركوع ليكون امكن من اخذ الركبة ولا الضم الا
في حالة السجود وفيما عدا ذلك تترك على العادة كذا في الهداية باسطا ظهره لانه عم اذا ركع بسط ظهره على ما
روت عائشة رضها انه [illegible] كان يعتدل في الركوع بحيث لو وضع على ظهره قدح من ماء لاستقر غير رافع رأسه
ولا منكسه من التنكيس وهو تقليب الشيء على رأسه والمراد ولا خافض رأسه لانه مأمور بالاعتدال في الركوع والاعتدال
فيه ان يكون ظهره مستويا من الجانبين لا يرفع عجزه اعلى من رأسه ولا رأسه اعلى من عجزه كذا في المبسوطين والاحد
حد وبته الركوع يشير برأسه للركوع كذا في الخلاصة ويقول ثلاثا سبحان ربي العظيم لقوله عم اذا ركع احدكم
فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم وذلك ادناه وكذا قال وهو ادناه اي ادنى السنة لا ادنى ما تجوز به الصلوة
وادنى ما يقام به الواجب لانه لا يمكن اثبات فرضية التسبيح بهذا الخبر لما عرفت من عدم جواز الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد ولا يجوز اثبات الواجب به ايضا لانه عم لم يعلمه ذلك الاعرابي حين علمه الفرائض والواجبات ولو
كان القول به ثلاث مرات من الواجبات لعلمه وفي مبسوط شيخ الاسلام فان سبح مرة واحدة روي عن محمد
انه قال يكره وقال ابو مطيع البلخي تلميذ ابي حنيفة لو نقص من ثلاث في تسبيحات الركوع والسجود لم يجز وذهب

اذا بلغت

فی ذلک الی انه رکن مشروع فکان نظیر القیام فوجب ان یحلّه ذکر مفروض قیاسا علی القیام کذا فی الکفایة واذا کان
الثلاث ادنی مع ان المستحب الایتار ناسب ان یکون الاوسط خمسا والاکمل سبعا ویستحب الزیادة علی الثلاث مع الختم
علی الایتار لقوله عم ان الله وتر یحب الوتر للمنفرد لقوله عم وذلک ادناه ولا شک ان الزیادة علی ادنی السنة افضل
واما الامام فلا ینبغی له ان یطیل التسبیح ونحوه علی وجه یمل به القوم لانه سبب التنفیر عن الجماعة وذلک مکروه لانه یؤدی الی
حرمان ثواب الجماعة الزائدة علی صلوة الفذ بسبع وعشرین درجة قال عم ایها الناس ان منکم منفرین فایکم ما صلی
بالناس فلیتجوز فان فیهم الضعیف والکبیر وذو الحاجة وفی روایة اذا صلی احدکم بالناس فلیخفف فان فیهم الضعیف
والسقیم والکبیر واذا صلی بنفسه فلیطول ما شاء وفی لفظ المسلم الصغیر والکبیر والضعیف وذو الحاجة وفی الصحیحین
عن انس رضه ما صلیت وراء امام قط اخف صلوة ولا اتم من رسول الله عم ثم اعلم انه لیس المراد بالتخفیف الاخلال
بالواجب والسنة لغیر ضرورة کما یفعله الکثیر من ائمة زماننا محتجین بلفظ هذا الحدیث مع الغفلة عن معناه وعن قول انس
اخف ولا اتم صلوة تترک فیها شئ من الواجبات والسنن ومن لم یجعل الله له نورا فما له من نور فلا ینبغی للامام ان
ینقص عن قدر السنة فی القراءة والتسبیح لانهم غیر معذورین فیه وان رضی القوم بالزیادة لا تکره ولو اطال الامام
الرکوع لادراک الجائی تلک الرکعة لا للتقرب بالرکوع له تع فذلک مکروه کراهة تحریم ویخشی علیه منه امر عظیم ولکن لا یکفر
بذلک لانه لم ینو به عبادة لغیر الله تعالی وقیل ان کان لا یعرف الجائی فلا بأس بان یطیل قدر ما لا یثقل علی القوم وکذا
ان اطال القراءة لاجل ادراک الناس الرکعة والاصح ان ترکه اولی واما لو اطال الرکوع عند مجیء الجائی تقربا لله تع من غیر
ان یختلج فی قلبه شئ سوی التقرب فلا بأس به ولا شک ان مثل هذه الحالة فی غایة الندرة فهذه المسئلة تلقب بمسئلة
الریا فینبغی التحرز والاحتیاط فیها کذا فی شرح المصلی للمنیة ثم ای بعد تمام الرکوع یرفع الامام راسه حتی یستوی قائما
وقد مر انه سنة قائلا سمع الله لمن حمده ای قبل الله حمد من حمده فان السماع یستعمل للقبول یقال سمع الامیر کلام
فلان اذا قبل والهاء فی حمده قیل للسکت وهو المنقول عن الثقاة وقیل کنایة کذا فی العنایة ویکتفی ای الامام به ای
بالتسمیع وقالا یضم الیه ربنا لک الحمد لما روی ابو هریرة ان النبی عم کان یجمع بین الذکرین وکان غالب احواله
الامامة ولانه حرض غیره فلا ینسی نفسه وله قوله عم اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لک الحمد وقد عرفت
ان القسمة تنافی الشرکة ولهذا لا یأتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافا للشافعی وما رواه ابو هریرة محمول علی حالة الانفراد
والامام بالدلالة علیه آت به معنی لان الدال علی الخیر کفاعله ویکتفی المقتدی بالتحمید اتفاقا وفی التحمید اربع روایات اللهم
ربنا لک الحمد وربنا لک الحمد واللهم ربنا ولک الحمد وربنا ولک الحمد والاول افضل کما فی المحیط والثانی المشهور فی کتب
الحدیث کما فی الکرمانی وهو الصحیح کما فی القنیة کذا فی القهستانی والمنفرد یجمع بینهما فی الاصح وقیل یکتفی بالتسمیع کالمقتدی
وهو روایة النوادر فوجهه ان الامام یأتی بالتسمیع فقط والمنفرد امام نفسه لان علیه القراءة کما علی الامام والمذکور فی
الجامع الصغیر انه یکتفی بالتحمید لان الجمع بین الذکرین یفضی الی وقوع الثانی فی حالة الاعتدال ولم یشرع لانتقال الاعتدال
ذکر مسنون کما فی القعدة بین السجدتین ووجه الاصح وهو روایة الحسن عن ابی حنیفة ما قال فخر الاسلام ان الحدیث صح
انه عم کان یجمع بینهما کذا فی العنایة وذکر فی شرح الزاهدی فان قلت روی عن النبی عم انه کان یکبر عند کل خفض ورفع فلم
ترک التکبیر عند رفع الراس من الرکوع قلت عد فی المحیط قبیل مسائل الاذان التکبیر عند رفع الراس من الرکوع من
جملة السنن وفی روضة الناطفی ویکبر فی حال الانتقال فی کل خفض ورفع وفی شرح الآثار للطحاوی فکانت هذه
الاقوال المرویة فی التکبیر فی کل خفض ورفع قد تواتر العمل بها من بعد رسول الله عم الی یومنا هذا لا ینکره منکر ولا یدفعه دافع

قال استادنا

حیث وصف صلوته عم بالاتمیة مع التخفیف وسهل الوصف بالاتمیة صح

قال استادنا رح ترک العمل بها منصوص ایضا فقد ذکر فی خزانة الاکمل والنظم ان تکبیرات فرائض یوم ولیلة اربع وتسعون
ولن یکون کذلک الا اذا لم یکن عند الرفع تکبیر والجواب الثانی انه یجوز ان یکون المراد بالتکبیر الذکر الذی فیه تعظیم
الله تع سواء کان فیه لفظ التکبیر او لم یکن جمعا بین الروایات والآثار والاخبار کذا فی الکفایة ثم ای بعد الرفع
من الرکوع وبعد التسمیع والتحمید یکبر خافضا ویسجد فیضع علی الارض رکبتیه ای رکبته الیمنی ثم الیسری
کما فی وقار الروضة والفاء لعطف المفصل علی المجمل کما فی قوله تع ونادی نوح ربه فقال رب ان ابنی الآیة ثم یضع
یدیه ای یده الیمنی ثم الیسری وفی المنیة یکره وضع الید ثم الرکبة الا اذا کان ذا خف کما فی الحقائق وفیه اشارة الی ان
هذا الترتیب سنة کما فی الجلابی ثم یضع وجهه بین کفیه بان یضع الانف ثم جبهته فان الاصل ان یضع اولا ما کان
اقرب الی الارض کما فی المضمرات وغیره لکن فی التحفة یضع الجبهة ثم الانف وقیل یضعهما معا ضاما اصابع یدیه ای
ملصقا جانب بعضها بجانب بعض وکذا ضم الرکبتین سنة ایضا کما فی الجلابی محاذیة اذنیه بحیث یکون ابهاماه
حذاء اذنیه کما فی الکرمانی وذکر فی النتف ان وضع الایدی حذاء المنکبین ادب الکل من القهستانی وقال الشافعی
یضع یدیه حذاء منکبیه وکل ذلک بیان لکیفیة السجود علی وجه السنة لانه عم یفعل ذلک فی السجود وکذا ما بعده
ویبدی ای یظهر ضبعیه بفتح الضاد المعجمة وسکون الباء العضد قال عم وابد ضبعیک من الابداء وهو الاظهار
والاصل انه یبعد عضده عن جنبه وذراعیه عن الارض لان کلیهما سنة کما فی الجلابی الا اذا کان فی الصف [illegible]
[illegible] کذا فی القهستانی ویجافی ای یباعد بطنه عن فخذیه لان النبی عم کان اذا سجد جافی بطنه
عن فخذیه حتی ان بهیمة لو ارادت ان تمر بین یدیه لمرت وقیل اذا کان فی الصف لا یجافی کیلا یؤذی جاره کذا فی الهدایة
والبهمة ولد الشاة بعد السخلة فان اول ما تضعه امه سخلة ثم یصیر بهمة کذا فی العنایة ویوجه رؤس اصابع رجلیه
نحو القبلة لقوله عم اذا سجد المؤمن سجد کل عضو منه فلیوجه من اعضائه القبلة ما استطاع وقد مر ان کل ذلک سنة
فالترک مکروه هذا فی حق الرجل واما المرأة فانها تنخفض ای تسفل فی السجود وذلک بان تلزق بطنها بفخذیها
لان ذلک استر لها ویقول فی سجوده سبحان ربی الاعلی ثلاثا وهو ادناه لقوله عم اذا سجد احدکم فلیقل
فی سجوده سبحان ربی الاعلی ثلاثا وذلک ادناه والتفسیر مثل ما مر فی الرکوع ویسجد بانفه وفی المحیط ذکر الانف
وهو اسم لما صلب دلیل علی انه لا یکفیه ان یسجد علی ما لان منه وهو الارنبة وان علیه ان یمکن ما صلب منه کذا فی
الکفایة وجبهته لانه عم واظب علی ذلک فان اقتصر علی احدهما او علی کور ای دور عمامته بالکسر جاز مع الکراهة
وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف من غیر عذر فالحاصل ان الذی اقتصر علیه ان کان الجبهة جاز باتفاق علمائنا
خلافا للشافعی وان کان الانف جاز عند ابی حنیفة رح ویکره ولم یجز عندهما الا من عذر وهو روایة اسد بن عمرو
عن ابی حنیفة رح لقوله عم امرت ان اسجد علی سبعة اعضاء وعد منها الجبهة ای علی الیدین والرکبتین والقدمین
والجبهة وله ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجه لان وضع جمیعه غیر ممکن لان الانف والجبهة عظمان ناتئان
یمنعان وضع جمیع الوجه واذا تعذر وضع الکل کان المأمور به وضع البعض الا ان الخد والذقن خرجا بالاجماع
اذ التعظیم لم یشرع بوضعهما فبقی الانف والجبهة تصلح محلا للسجود فکذا الانف وهذا لان الانف لا یخ اما ان
یکون محلا للفرض او لا لا سبیل الی الثانی لان الفرض ینتقل الیه بالاتفاق عند العذر ولو لم یکن محلا لما انتقل کالخد
والذقن بل ینتقل الفرض الی الایماء کما لو کان بهما عذر فتعین الاول فیجوز الاقتصار علیه کالجبهة کذا فی العنایة
وقال الشافعی لا تجوز السجدة علی کور العمامة والخلاف فیما اذا وجد حجم الارض اما بدونه فلا یجوز اجماعا ذکره فی المختلف

ثم ان الظاهر من تعليل اصحابنا المذكور في الهداية وغيره بان النبي عم كان يسجد على كور عمامته عدم الكراهة فيه عندنا
لان في عبارة كان دلالة على التكرر والفعل مرات كذا في ايضاح ابن كمال ثم يشترط في صحة السجود على كور العمامة كون
ما سجد عليه منها متصلا بالجبهة فلو سجد على ما اتصل بما فوق الجبهة لا يجوز ولا بد ان يجد في سجوده عليها حجم الارض كما في السجود
على القطن ونحوه ومع هذا كله يكره اذا كان بلا عذر كذا في شرح المصلي للمنية ويجوز على فاضل ثوبه لما روي انه عم صلى في ثوب
واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها ولو وضع كفيه وبسط خرقة على شيء طاهر للحر والبرد او للتراب وسجد على ذلك جاز وانما
الكلام في الكراهة اما في الكفين فيكره بلا عذر واما الخرقة ونحوه فالصحيح عدم الكراهة وعن ابي حنيفة انه صلى في المسجد الحرام
على الخرقة فنهاه رجل فقال له الامام من اين انت فقال من خوارزم فقال الامام جاء التكبير من ورائي اي تتعلمون منا ثم
تعلموننا هل تصلون على البردي في بلادكم قال نعم قال تجوزون الصلوة على الحشيش ولا تجوزونها على الخرقة فالحاصل انه
لا كراهة في السجود على شيء مما فرش على الارض خلافا لمالك فيما ليس من جنس الارض كالجلد والمسح والمنسوج من قطن
او كتان فان عنده يكره السجود على ذلك والتقييد بالطاهر لازم في وضع الكف اما غير الكف فانه لو بسط على نجس بحيث
يمنع وصول اثر النجاسة من الريح واللون يجوز ثم البسط لدفع الحر والبرد لا كراهة فيه واما لدفع التراب فان كان لدفعه
عن عمامته وثوبه لا يكره وان كان لدفعه عن وجهه وجبهته مع عدم التضرر فانه يكره ومن صلى مع القباء ونحوه يجعل موضع
الكتف تحت رجليه ويسجد على ذيله لانه اقرب الى التواضع ولو وضع كفه على الارض وسجد عليها يجوز على الصحيح ولو بلا
عذر الا انه يكره كذا في شرح المصلي للمنية وكذا يجوز السجود على شيء يجد اي الساجد حجمه اي صلابة جرمه وشدته ويستقر جبهته عليه
اي يكون بحيث لو بالغ الساجد لا ينزل رأسه اسفل من ذلك فلو سجد على الحنطة او الشعير يجوز لان حباتهما يستقر
بعضها على بعض لخشونته ورخاوة في احدهما لا اي لا يجوز السجود على ما لا تستقر جبهته عليه فلو سجد على الارز او الجاورس
او الذرة لا يجوز سجوده لانها لملاستها ولزازتها لا يستقر بعضها على بعض فلا يمكن انتهاء التسفل فيها واما اذا القي الحشيش
رطبا او يابسا فسجد عليه ان لبده حتى لا يتسفل بالتسفيل جاز والا فلا وكذا الحكم اذا سجد على التبن والقطن المحلوج او الصوف
ونحوه ان لم تستقر جبهته عليه بتمام التسفل لا يجوز سجوده وكذا كل محشو كالفرش والوسائد واما الارز ونحوه من الحبوب والمحلوج
وشبهه من المنفوش اذا كان في الجوالق جاز السجود عليه اذا كان غير متخلخل في الجوالق بحيث لا يتسفل بالكبس كذا في شرح المصلي
للمنية وان سجد للزحام اي للمدافعة بعض بعضا في المضيق بسبب كثرة المصلين بالجماعة ولكن المستحب هو التأخير
حتى يزول الزحام كذا في الجلابي على ظهر من هو في صلوته جاز وفي الكلام اشارة الى انه لا يجوز على غير الظهر لكن في الزاهدي
يجوز على الفخذين والركبتين بعذر وعلى الجنائز وعلى اليدين والكمين مطلقا والى ان لا يجوز على غير ظهر المصلي كما قال الحسن لكن
في الاصل انه يجوز في الزحام كما في المحيط وفي تتمة الزاهدي يجوز على ظهر كل مأكول والى انه لو وجد فرجة وسجد على ظهر رجل لم يجز
كما في قاضيخان كذا في القهستاني ولو سجد على ظهر من ليس في صلوة الساجد لا يجوز سجوده لان الضرورة انما تتحقق عند
الاشتراك في الصلوة ولو كان موضع السجود ارفع عن موضع القدمين ان كان ارتفاعه مقدار ارتفاع لبنتين
منصوبتين جاز السجود عليها والا فلا ومقدار اللبنة ربع ذراع عرضه ست اصابع فمقدار ارتفاع اللبنتين المنصوبتين
نصف ذراع اثنتي عشرة اصبعا وفي الزاهدي لو سجد المريض على دكان دون صدره يجوز كالصحيح كذا في شرح
المصلي للمنية ولو سجد على العجلة ان كانت على البقر لا تجوز وان كانت على الارض تجوز كالسجدة على السرير كذا في الظهيرية
فهي اي سجدة الصلوة تتم اي تكمل بالرفع اي برفع الرأس من الارض عند محمد لان تمام الشيء بانتهائه وانتهاء
السجدة برفع الرأس وعند ابي يوسف تتم بالوضع اي بوضع الرأس على الارض لان السجدة عبارة عن الانحناء

وذايتم

وذايتم بوضع الرأس فمن شرط الرفع فقد زاد على النص قيدنا بسجدة الصلوة لان سجدة التلاوة على ظاهر الجواب
لا تتم بالوضع بالاتفاق حتى لو تكلم فيها او احدث فعليه اعادتها كذا في الخانية ثم فائدة الخلاف تظهر فيمن صلى الظهر
خمسا ولم يقعد في الرابعة وقيد الخامسة بالسجدة وسبقه الحدث فيها لا يمكن اصلاح صلوته عند ابي يوسف لانه بمجرد
الوضع تم الخامسة فقد فرضه لفوات القعدة الاخيرة وعند محمد لم يتم الخامسة فيتوضأ ويتم الفرض بالقعود كذا في
شرح المجمع قال فخر الاسلام المختار للفتوى قول محمد لانه اوفق واقيس لان السجود لو تم قبل الرفع وجعل دوامه كتكراره
لم ينقضه الحدث يعني بالاتفاق ان الحدث ينقض كل ركن وجد هو فيه حتى لو توضأ وبنى على صلوته وجب عليه
اعادة ذلك الركن الذي وجد الحدث فيه ولو تم السجود بالوضع لما احتيج الى اعادته كما لو وجد الحدث بعد الرفع كذا في
العناية ثم يعني بعد الاطمينان في السجدة الاولى يرفع رأسه من الارض فهذا الرفع فرض لما ان السجدة الثانية
فرض فلا بد من رفع الرأس ليتحقق الانتقال اليها ولكن المشائخ اختلفوا في مقدار ذلك الرفع فقال بعضهم اذا زيل
جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك عن السجدتين وقال الحسن بن زياد اذا رفع رأسه بقدر ما يجري فيه الريح جاز
وهذا اقرب من الاول وقال محمد بن سلمة لا يكون عنهما ما لم يرفع جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع رأسه ليسجد اخرى
فان فعل ذلك جاز عن السجدتين والا يكون عن سجدة واحدة وفي القدوري انه يكتفي بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع وجعل
شيخ الاسلام القول الاخير وهو المذكور في القدوري اصح وقال لان الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع
بان رفع جبهته كان مؤديا لهذا الركن وقال صاحب الهداية والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا
وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فيتحقق السجدة الثانية بعد ذلك المقدار من الرفع وهو المروي عن ابي
حنيفة ذكره في شرح الطحاوي كذا في العناية مكبرا فقد مر ان هذا التكبير سنة ويجلس اي يوقع الجلوس المعهود من الرجل والمرأة
مطمئنا اي ساكنا وجوبا والاكتفاء مشير الى انه ليس فيه ذكر مسنون وعن حسن بن ابي مطيع انه يقول سبحان الله
وبحمده استغفر الله كما في الظهيرية ويكبر حال فضا ويسجد اي يوقع السجود المعهود فيضع ركبتيه الى ان يسبح ثلاثا وهذه السجدة
فرض بالاجماع كذا في القهستاني وتكلم مشايخنا في كون الركوع في كل ركعة مرة والسجود مرتين فذهب اكثرهم الى انه توقيفي
واتباع للشرع من غير ان يعقل له معنى وقد تعبدنا الشرع بما لا يعقل له معنى تحقيقا للابتلاء ومنهم من ذكر لذلك حكمة
فقال انما كان السجود مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيما له واليه اشار عم في سجود
السهو فقال هما ترغيمان للشيطان وقيل في السجدة الاولى يشير الى انه خلق من الارض وفي الثانية الى انه يعاد اليها قال
تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم كذا في العناية ثم يكبر للنهوض اي للقيام الى الركعة الثانية فيرفع عن الارض اولا ما كان الى اقرب
الى السماء على عكس الخفض ولذا قال وجهه ثم يديه ثم ركبتيه وينهض قائما اي يقوم على صدور قدميه من غير قعود اي من غير
جلسة خفيفة ولا اعتماد بيديه على الارض بل يعتمد بيديه على ركبتيه وقال الش في يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على
الارض لما روى مالك بن الحويرث ان النبي عم كان اذا رفع رأسه من السجود قعد ثم نهض ولنا حديث ابي هريرة
ان النبي عم كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه وما رواه محمول على فعله عم في حال الكبر وما رويناه محمول على حالة القدرة
فيوفق بين الاخبار من هذا الوجه او نترك الاخبار كلها للتعارض ونعمل بالقياس وهو ان هذه قعدة استراحة لانه
لا يأتي بها للفصل فان الفصل بالقعدة انما شرع اما بين السجدتين او بين الشفعين ولا حاجة الى واحد منهما والصلوة
ما وضعت لها كذا في العناية وقال شمس الائمة الحلواني الخلاف في الافضل حتى لو فعل كما هو مذهبنا لا بأس به عنده ان فعل
ولو فعل كما هو مذهبه لا بأس به عندنا كذا في المحيط كذا في الكفاية والركعة الثانية كالركعة الاولى فيما ذكرنا من الافعال

لانه تكرار الاركان والتكرار يقتضي اعادة الاولى الا انه لا يثني اى لا يقرء سبحانك اللهم الخ ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا
الا مرة واحدة لان رواة صلوة النبي عم ما رووه الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا في ثمان مواطن اشير اليها بحروف
فقعس صمعج وستعرف بيانها في الحديث المشهور على هذا الترتيب غير ان في الحديث وقع لفظ السبع باعتبار
عد الصفا والمروة موطنا واحدا وقال الش فيرفعهما عند الركوع وعند رفع الراس منه لما روى في حديث ابن
عمر وغيره ان النبي عم فعل كذلك ولنا ما روى الطحاوى باسناده الى ابن عمر وابن عباس رضهما ان النبي عم قال لا ترفع
الايدى الا في سبع مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير للقنوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام الحجر وعند الصفا
والمروة وبجمع في عرفات وعند المقامين عند الجمرتين اراد بهما الجمرة الاولى والوسطى لا العقبة والمتنازع فيه ليس من ذلك
وما رواه محمول على الابتداء او انه كان ثم نسخ وفي المسئلة حكاية تصلح دليلا للفريقين وهي روى ان الاوزاعي لقي ابا
حنيفة في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند رفع الراس منه وقد حدثني الزهري
عن سالم عن ابن عمر انه عم كان يرفع يديه عندهما فقال له ابو حنيفة حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود
ان النبي عم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا عن ابي حنيفة احدثه بحديث الزهري
عن سالم عن ابن عمر وهو يحدثني بحديث حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود فرجح حديثه بعلو اسناده فقال
ابو حنيفة رح اما حماد فكان افقه من الزهري وابراهيم افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت بان علقمة افقه
منه واما عبد الله فعبد الله فسكت الاوزاعي فرجح حديثه بفقه الرواة وهو المذهب فان الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد
والكلام في هذا الموضع كثير وهذا المختصر لا يحتمله فان المعتمد على الرواة ورواة اخبارنا البدريون من اصحاب
رسول الله عم الذين كانوا يلون النبي عم في الصلوة ورواه ابن عمر ووائل بن حجر كانوا يقومون بعيدا منه عم
والاخذ بقول الاقرب اولى وروى عن ابن عباس انه قال العشرة الذين شهد لهم النبي عم بالجنة لم يكونوا يرفعون
ايديهم الا عند افتتاح الصلوة كذا في العناية فاذا رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الثانية افترش اى بسط
على الارض رجله اليسرى اى الكعب وما تحته منها فجلس عليها اى على ذلك الرجل ونصب يمناه من الرجل نصبا ويوجه
اصابعها اى اصابع الرجل اليمنى فان العهد مقدم على الاستغراق كما في المبسوط وشرح الطحاوى والخلاصة وذكر في
الكافي والتحفة اصابع رجليه فيوجه رجله اليسرى الى اليمنى واصابعها نحو القبلة بقدر الاستطاعة فان توجيه الخنصر
لا يخلو عن تعسر وهذا في الفرض واما في النفل فيقعد كيف شاء كالمريض كما في الزاهدى ووضع على فخذيه يديه اى
كفه اليمنى على فخذه اليمنى واليسرى على اليسرى كما روى عن محمد في غير رواية الاصول وفيه ايضا ينبغي ان يكون اطراف
الاصابع عند الركبة وفي الطحاوى يضع يديه على ركبتيه الكل في الزاهدى ولا يأخذ الركبة على الاصح كما في خزانة المفتين
كذا في القهستاني ويبسط اصابعه اى يضع اصابع يديه على فخذيه مبسوطة غير مقبوضة موجهة نحو القبلة هكذا
وصفت عائشة قعود رسول الله عم في الصلوة وقرأ تشهد ابن مسعود اعلم ان لعمر رضه تشهدا ولعلي
تشهدا ولعبد الله بن عباس تشهدا ولعبد الله بن مسعود تشهدا ولعائشة تشهدا ولجابر تشهدا ولغيرهم
ايضا تشهدا ثم ان علمائنا اخذوا تشهد ابن مسعود وهو قوله التحيات جمع تحية وهي القول والفعل الذي
يحيى به العبد سيده وهذا شامل لاجناسه كالسجود والانحناء القامة ووضع اليد على الصدر والسلام والدعاء
ونحوها فان الجميع لله والصلوات جمع صلوة وهي من الله تع رحمة ومن الملائكة والانس والجن القيام والركوع والسجود
والدعاء ونحوها ومن الطير والهوام التسبيح والطيبات جمع طيبة اى كلمة حسنى ونفسي كما في الزاهدى وقيل في تفسير

التحيات

التحيات اى العبادات القولية والصلوات اى العبادات البدنية والطيبات اى العبادات المالية لله تع وقوله
السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام الذى رده الله تع على نبيه عم ليلة المعراج لما اثنى على الله بثلاثة
اشياء السلام بمقابلة التحيات والرحمة بمقابلة الصلوة والبركة بمقابلة الطيبات والبركة هي النماء والزيادة كذا في
العناية السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فهذه كلمات قد جرت فيما بين الاخلاء في ليلة المعراج فانه لما صعد النبي عم وبلغ فوق السموات في مكان مرتفع ومعه
جبرئيل عم حتى جاوزت سدرة المنتهى فقال له جبرائيل انى لم اجاوز هذا الموضع ولم نؤمر بالمجاوزة عن هذا الموضع غيرى
فجاوز عم حتى بلغ الموضع الذى شاء الله تع فاشار اليه جبرئيل بان يسلم على ربك فقال عم التحيات لله والصلوات والطيبات
قال تع السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فاراد النبي عم ان يكون لامته حظ في السلام فقال السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين فقال جبرئيل واهل السموات كلهم اشهد ان لا اله الا الله وحده اشهد ان محمدا عبده ورسوله
كذا في تفسير ابي الليث واخذ الش في تشهد ابن عباس هو التحيات لله المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك
ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله
وقال الاختيار رواه ابن عباس اولى بوجوه اربعة احدها ان فيه زيادة كلمة وهي المباركات والثاني انه يوافق القرآن
على ما قال الله تع تحية من عند الله مباركة طيبة والثالث انه ذكر السلام بغير الف ولام واكثر تسليمات القرآن بغير الف
ولام كما قال تع سلام عليكم طبتم قالوا سلاما وسلام عليه يوم ولد واشرف الكلام ما وافق القرآن والرابع انه متأخر عن خبر ابن
مسعود رضه لان ابن عباس كان صغير السن فكان ينقل ما تأخر من الشرع واستقر عليه الامر واصحابنا قالوا الاخذ بتشهد
ابن مسعود رضه اولى باحد عشر وجها الاول انه قال اخذ رسول الله عم بيدى وعلمني التشهد كما يعلمني سورة من القرآن
وقال قل التحيات لله الخ فقوله قل امر واقل مرتبة الاستحباب والثاني ان قوله السلام عليك بالالف واللام يفيد الاستغراق
والثالث ان قوله والصلوة بالواو ويفيد تجديد الكلام كما في القسم والرابع ان قوله اخذ بيدى وعلمني يفيد زيادة تاكيد وقوة
والخامس ان قوله التحيات عام يتناول الكل قربة الصلوة وغيرها واذا قال الصلوات بغير واو صار تخصيصا وبيانا لما اريد به الصلوات
لا غير ومتى قال بالواو يقع الاول عاما فيكون ابلغ في الثناء فكان اولى والسادس تقديم اسم الله تع فانه اذا قدم علم
الممدوح في ابتداء الكلام ومتى اخر كان محتملا وازالة الاحتمال باول الكلام اولى والسابع انه علق به تمام الصلوة فدل
على ان التمام لا يوجد بدونه والثامن ان تشهد ابن مسعود احسنها اسنادا هكذا قال ائمة الحديث والتاسع ان عامة
الصحابة اخذوا بتشهده والعاشر اشتمال تشهده على لفظ العبد الذى هو يدل على ما يدل من كمال الحال قال الله تع سبحان
الذى اسرى بعبده ذكره بلفظ العبد في الموضع الذى هو بيان اعلى مراتبه عم والحادى عشر ضبطه فان ابا حنيفة رح قال
اخذ حماد بيدى وقال ابراهيم اخذ علقمة بيدى وقال علقمة اخذ ابن مسعود بيدى وقال ابن مسعود اخذ رسول الله عم بيدى
وقال رسول الله عم اخذ جبرئيل بيدى وعلمني التشهد والجواب عن قول الش فعه فيه زيادة كلمة ان الزيادة لو كانت
مرجحة كان تشهد جابر اولى لان فيه بسم الله الرحمن الرحيم وفي خبرنا زيادة الواوات والالف واللام وقوله عبده فكان اولى
وعن قوله يوافق القرآن انه ليس بمرجح لان قراءة القرآن في القعدة مكروهة فكيف يستحب ما يوافقه وعن قوله اكثر
التسليمات بغير الف ولام انه يستلزم الموافقة وقد قلنا انها مكروهة على ان السلام في القرآن جاء بالالف واللام ايضا
قال تع والسلام على يوم ولدت والسلام على من تبع الهدى وعن قوله ان خبر ابن عباس متأخر انه ليس كذلك
روى الكرخي في حديث ابن مسعود قال كنا نقول في اول الاسلام التحيات الطاهرات المباركات الزاكيات فدل

على انه خبره متأخر عما رواه ابن عباس رضه وقوله لان ابن عباس كان صغير السن ليس بشئ لان احد المرجح
روايته اصاغر الصحابة على اكابرهم ولان ابن مسعود ان تقدمت هجرته فقد دامت صحبته الى ان قبض رسول
الله عم كذا في العناية ثم اعلم ان ظاهر اصول اصحابنا انه لا يشير ولا يعقد عند الشهادة في التشهد كما في الزاهدي
وعليه الفتوى كما في المضمرات والولوالجي والخلاصة وغيرها وعن اصحابنا جميعا انه سنة فيحلق بهام اليمنى ووسطا
ملصقا رأسها برأسها ويشير بالسبابة عند اشهد ان لا اله الا الله وعن الحلواني يرفع عند لا اله ويضع عند الا
الله ليكون كالنفي والاثبات ويعقد البنصر والخنصر كما قال الفقيه ابو جعفر وقال غيره من اصحابنا انه يعقد ثلاثة
وخمسين كما في الزاهدي فيعرب على مقتضى علم العقد انامل الوسطى والبنصر والخنصر من اصولها للثلثة ويقيم
السبابة ويضم الابهام مع الكف محاذيا للسبابة للخمسين كذا في القهستاني وقال العلامة نجم الدين الزاهدي لما اتفقت
الروايات عن اصحابنا جميعا كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الاخبار والآثار كان العمل بها اولى
كذا في الكفاية ولا يزيد عليه في القعدة الاولى اي على التشهد وقال الشافعي في الحديث ليس الصلوة على النبي عم في القعدة
الاولى لحديث ام سلمة رضها في كل ركعتين فتشهد وسلم على المرسلين ولنا قول ابن مسعود علمني رسول الله عم
التشهد في وسط الصلوة وآخرها فاذا كان وسط الصلوة نهض اذا فرغ من التشهد واذا كان في آخر الصلوة دعا
لنفسه بما شاء وما رواه محمول على التطوع فان كل شفع من الصلوة صلوة على حدة او مراده سلام التشهد كذا
في العناية والكلام دال على ان لا يزاد الصلوة ولا الدعاء والا فان كان عمدا كره وسهوا فعن ابي حنيفة انه يسجد
خلافا لهما كما في الزاهدي وذكر في القنية انه يصلي في النوافل والاصح ان لا يصلي فيها كما في السنن كذا في القهستاني ويقرأ
فيما بعد الركعتين الاوليين من الركعتين او الركعة سورة الفاتحة او غيرها من القرآن كما في المحيط وذكر في النظم انها
سنة خاصة لما روى البخاري في صحيحه باسناده الى ابي قتادة ان النبي عم كان يقرأ في الظهر في الاوليين بام الكتاب
وسورتين وفي الاخريين بام الكتاب كذا في العناية فلا يضم معها السورة ولو ضم فلا سهو على المختار كما في المحيط
كذا في القهستاني وهو افضل قال في الهداية هو الصحيح لان القراءة فرض في الركعتين على ما سيأتي بيانه واحترز به
عما روى الحسن عن ابي حنيفة ان القراءة في الاخريين واجبة حتى لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو كذا ذكره شيخ
الاسلام في المبسوط والامام المحبوبي في الجامع الصغير في باب القراءة وذكر في المحيط وان ترك القراءة والتسبيح في الاخريين
لم يكن عليه حرج ولم يكن عليه سجدتا السهو ان كان ساهيا لكن القراءة افضل هذا هو الصحيح من الروايات كذا ذكره
القدوري في شرحه وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه لو سبح في كل ركعة يعني من الاخريين ثلاث تسبيحات اجزأه وقراءة
الفاتحة افضل وان لم يقرأ ولم يسبح كان مسيئا ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو لان القيام
في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعا كما في الركوع والسجود وعن ابي يوسف انه قال يسبح فيهما
ولا يسكت الا انه اذا اراد ان يقرأ الفاتحة فليقرأ على جهة الثناء لا القراءة وبه اخذ بعض المتأخرين كذا في الكفاية
قال شمس الائمة الحلواني من اصحابنا من قال قراءة الفاتحة في الشفع الثاني من ذوات الاربع يكون على وجه الثناء
لا على وجه القراءة كذا في قاضي خان في باب الجنازة وقراءة الفاتحة في الاخريين على قصد القراءة تكره وقيل لا تكره كذا في القنية
وان سبح فيما بعدهما اي قال سبحان الله بقدرها كما في النتف او ثلاث تسبيحات كما في التحفة او سكت بقدرها
كما في القنية او بقدر تسبيحة كما في النهاية جاز لكنه مسيء اذا سكت عامدا كما في الخلاصة كذا في القهستاني والقعود الثاني
كالاول لما روينا من حديث عائشة ووائل بن حجر ولان الجلسة على تلك الصفة اشق على البدن من التورك الذي

يميل اليه

يميل اليها مالك فان المسنون في القعدة ان يقعد متوركا بان يخرج رجليه من جانب ويفضي بأليتيه الى الارض في القعدتين
جميعا وما كان اشق فهو افضل والذي يرويه مالك ضعفه البخاري ولئن صح كان محمولا على الكبر كذا في العناية والمرأة تتورك
فيهما اي في القعدتين وهو اي التورك المدلول عليه بقوله تتورك ان تجلس المرأة على اليتها بفتح الهمزة اليسرى وتخرج
كلتا رجليها من الجانب الايمن كما في الكافي لكن في التحفة انه رواية النوادر على ما ذكره ابن شجاع وذكر محمد انها تجمع رجليها
من جانب فاذا اتم التشهد فيه اي في القعود الثاني صلى على النبي صلى الله عليه وسلم قدم ان التشهد واجب والصلوة
على النبي عم سنة هذا عندنا وقال الشافعي هما فرضان حتى اذا ترك التشهد او الصلوة على النبي عم لا تجوز صلوته
احتج في قراءة التشهد بحديث ابن مسعود رضه انه قال ما كنا نقول قبل ان يفرض التشهد السلام على الله السلام على
جبرئيل وميكائيل فقال النبي عم قولوا التحيات لله الى ان قال اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك والاستدلال
من ثلاثة اوجه احدها انه قال قبل ان يفرض التشهد فاطلق اسم الفرض على التشهد والثاني انه قال له قل والامر للوجوب
والثالث انه علق التمام فدل انه لا يتم الا به والجواب عنه اما قوله قبل ان يفرض التشهد معناه قبل ان تقدر
فالفرض في اللغة عبارة عن التقدير قال تع فنصف ما فرضتم اي قدرتم وكذلك الامر لانه امره على سبيل التعليم والتلقين
والامر على هذا الوجه لا يكون فرضا وقوله علق التمام به قلنا علق التمام باحدهما واجمعنا على ان التمام تعلق بالقعدة
فانه لو تركها لم يجزئه فلا يتعلق بالثاني ليتحقق التخيير واحتج في الصلوة على النبي عم بظاهر قوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا
عليه والامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلوة فدل على انه واجب فيها وبقوله عم لا صلوة لمن لم يصل علي في صلوته وقيل
مقدارها اللهم صل على محمد وزاد الغزالي وعلى آل محمد واصحابنا احتجوا بما روينا ان النبي عم قال لابن مسعود بعد ما علمه
التشهد اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلوتك فقد علق التمام باحدهما فمن علق بالصلوة على النبي عم فقد خالف
النص وقوله ولا وجوب خارج الصلوة قلنا الصلوة على النبي عم خارج الصلوة واجبة في العمر مرة كما ذكره الكرخي اذ الامر لا يقتضي
التكرار وكلما ذكر او سمع ذكر النبي عم تجب الصلوة كما قال الطحاوي لا لان الامر يقتضي التكرار بل لانه تعلق وجوبه بسبب يتكرر
وهو الذكر فيتكرر بتكرره فاما ان تكون واجبة في الصلوة للصلوة فلا دلالة في لفظ الآية عليه وفي المحيط قراءة التشهد
ليست بفرض عندنا واما اذا قرأ البعض وترك البعض ففي ظاهر الرواية كذلك تجوز صلوته لانه اذا ترك الكل تجوز ففي البعض
اولى وفي بعض الروايات لا تجوز صلوته عند محمد خلافا لابي يوسف لانه اذا شرع في القراءة افترض عليه الاتمام واذا
ترك فقد ترك الفرض فتفسد صلوته وهو نظير من سلم ثم تذكر ان عليه سجدة تلاوة ولو ذهب ولم يسجدها فصلوته
تامة ولو خر ساجدا ثم رفع رأسه وذهب فسدت صلوته ثم الكلام في كيفية الصلوة على النبي عم ذكر عيسى بن ابان
في كتاب الحج على اهل المدينة ان محمدا سئل عن الصلوة على النبي عم فقال يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على
ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد
مجيد وهو موافق لحديث كعب بن عجرة رضه وكان ابن عباس وابو هريرة رضهما يصليان عليه على نحو ما بينا الا
انهما كانا يزيدان وارحم محمدا وآل محمد كما رحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وحكي عن محمد بن عبد
الله بن عمر انه كان يكره قول المصلي وارحم محمدا وآل محمد وكان يقول هذا يوهم التقصير للانبياء عم فان احدا لا
يستحق الرحمة الا باتيان ما يلام عليه ونحن امرنا بتعظيم الانبياء وتوقيرهم ولهذا اذا ذكر النبي عم لا يقال رحمه الله
ولكن يصلى عليه وهكذا ذكر شيخ الاسلام وقال لان الدعاء بالترحم انما يحسن منا لغير الانبياء لان في الدعاء بالرحم
تقصيرا للمدعو له وذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط انه لا بأس به لان الاثر ورد به من طريق ابي هريرة ولا عيب

علي من اتبع الاثر ولان احدا لا يستغني عن رحمة الله وكان الشيخ ابو الحسن الرستفغني ايضا يقول لا بأس به وكان
معنى قوله ارحم محمدا ارحم امة محمد فالتقصير راجع الى الامة كذا في المحيط الكل من الكفاية فان قلت ما الحكمة في ان الله تع
امرنا ان نصلي عليه عم ونحن نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فنسأل الله تع ان يصلي عليه ولا نصلي نحن بانفسنا
قلنا لانه عم طاهر لا عيب فيه ونحن فينا المعائب والنقائص فكيف يثني من فيه معائب على طاهر فنسأل الله تع ان
يصلي عليه عم لتكون الصلوة من رب طاهر على نبي طاهر كذا في المرغيناني ثم معنى قولنا صل على محمد اي عظمه في الدنيا
باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره ومثوبته كذا في النهاية فان قيل
لم خص ابراهيم عم من بين سائر الانبياء بذكرنا له في الصلوة فقيل لوجهين احدهما ان النبي عم رأى ليلة المعراج جميع الانبياء
وسلم على كل نبي ولم يسلم احد منهم على امته غير ابراهيم عم فأمرنا النبي عم ان نصلي عليه في آخر كل صلوة الى يوم القيمة مجازاة
على احسانه والثاني ان ابراهيم عم لما فرغ من بناء الكعبة جلس مع اهله فبكا ودعا وقال اللهم من حج هذا البيت من شيوخ
من كهول امة محمد عم فهبه مني السلام فقالوا آمين ثم قال اسمعيل اللهم من حج هذا البيت من
امة محمد عم فهبه مني السلام فقال اهل بيته آمين ثم قال اسحق اللهم من حج هذا البيت من شباب امة محمد عم فهبه مني
السلام فقالوا آمين ثم قالت سارة اللهم من حج هذا البيت من نسوان امة محمد عم فهبهن مني السلام فقالوا آمين ثم قالت
هاجر اللهم من حج هذا البيت من الموالي والمواليات من امة محمد عم فهبهم مني السلام فقالوا آمين فلما سبق منهم السلام
امرنا بذكرهم في الصلوات مجازاة لهم على حسن صنيعهم كذا في المرغيناني الكل في توضيح القراماني ودعا لنفسه ولوالديه
وللمؤمنين والمؤمنات بما شاء من امور الدين والآخرة بما يشبه الفاظ القرآن كقوله رب اغفر لي ولوالدي
ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات يوم يقوم الحساب ثم ينبغي للمصلي ان يدعو في صلوته بالدعاء المحفوظ
ولا يتكلف كيلا يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس اما في غير الصلوة يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء فان حفظ الدعاء
يذهب بالرقة كذا في قاضيخان والادعية يجوز النصب عطفا على الالفاظ ويجوز الجر عطفا على القرآن المأثورة اي المروية
من النبي عم ومنها ما روي عن ابي بكر رضه انه قال لرسول الله عم علمني دعاء ادعو به في صلوتي فقال قل اللهم اني ظلمت نفسي
ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة من عندك انك انت الغفور الرحيم وكان ابن مسعود يدعو
بكلمات منهن اللهم اني اسئلك من الخير كله ما علمت منه وما لم اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم اعلم ومن
الدعاء ذكره محمد اللهم اصرف عني شر كل ذي شر اللهم اشغلني في طاعتك وطاعة رسولك قال في الهداية ويبدأ بالصلوة
على النبي عم ليكون اقرب الى الاجابة وذلك لانه يستجيب الدعاء للنبي عم وليس من الكريم ان يستجيب بعض الدعاء دون
بعض آخر فيه تستجيب الجميع لا اي لا يدعو بما يشبه كلام الناس وهو ما لا يستحيل طلبه منهم نحو اللهم اكسني او اللهم زوجني فلانة
او اعطني مالا ونحو ذلك حتى لو قال ذلك في وسط الصلوة تفسد صلوته اما ما بعد القعدة الاخيرة فانها لا تفسد لكن
تكون ناقصة لترك السلام الذي هو واجب وخروجه منها بدونه كما لو تكلم او عمل عملا آخر مما ينافيها وعند الثلث فيجوز الدعاء
بامور الدنيا ايضا ولو قال اللهم ارزقني جعل في الهداية مما يشبه كلام الناس وصحح في الكافي ولو قال اللهم ارزقني
الحج فليس من كلام الناس كما في شرح المصلي للمنية ثم يحول المصلي وجهه ولا كما في الحقائق حتى بياض خده كما في المبسوط ثم
يسلم عن يمينه فان سلم اولا عن يساره يسلم عن يمينه ولا يعيد عن يساره وان سلم عن تلقاء وجهه يعيد عن يساره
كما روي عنه كما في المحيط فيقول السلام بالالف واللام عليكم ورحمة الله ولا يقول وبركاته عندنا كما في المحيط وينبغي ان
يكسر الميم وفي حديث النخعي التسليم جزم كما ذكره ابن الكثير وغيره الكل من القهستاني وعن يساره كذلك لما روى ابن مسعود
انه عم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر وفي المبسوط ومن تجر

للصلوة

للصلوة فكانه غاب عن الناس لا يكلمهم ولا يكلمونه وعند التحليل كانه رجع اليهم فيسلم والتسليمتان قول جمهور العلماء
وكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود رضهم وكان مالك يقول يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه وهكذا روت عائشة
وسهل بن سعيد الساعدي عن رسول الله عم الا ان الاخذ برواية كبار الصحابة اولى فانهم كانوا يرون رسول
الله عم كما قال عم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى واما عائشة كانت تقف في صف النساء وسهل بن سعيد كان من
جملة الصبيان فيحتمل انهما لم يسمعا التسليمة الثانية على ما روي انه عم كان يسلم الثانية اخفض من الاولى وفي
شرح الطحاوي فالتسليمة الاولى للخروج من الصلوة والثانية للتسوية وترك الجفاء كذا في الكفاية وينوي الامام بهذاي
بخطاب التسليمتين هو الصحيح صرح به صاحب الهداية احترازا عما قال بعضهم ان الامام ينوي بالتسليمة الاولى لا غير
وفي قوله ينوي الامام اشارة الى رد ما قيل ان الامام يجب ان لا ينوي لانه يجهر بالسلام ويشير اليهم وهو فوق النية فلا
حاجة الى النية والصحيح انه ينوي بخطاب التسليمة الاولى من عن يمينه وينوي بخطاب التسليمة الثانية من عن يساره
لانه اقامة سنة فليكن بالنية كما في سائر السنن وهكذا قالوا في التسليم خارج الصلوة ينوي السنة كذا ذكره شيخ الاسلام
من الحفظة والناس قال صدر الاسلام هذا شيء تركه الناس لانه قل ما ينوي احد شيئا كذا في العناية ولما وقعت
رواية المبسوط بتقديم الحفظة على الناس ورواية الجامع الصغير بالعكس ظن بعض اصحابنا ان ما ذكر في المبسوط
بناء على قول ابي حنيفة الاول في تفضيل الملائكة على البشر وما ذكره في الجامع الصغير بناء على قوله الآخر في تفضيل مؤمني
البشر على الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة وليس كما ظنوا فان الواو لا يوجب الترتيب والمختار ان خواص
بني آدم وهم الانبياء افضل من كل الملائكة وعوام بني آدم وهم الاتقياء افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عوام بني آدم كذا في الكفاية قال في الهداية ولا ينوي في الملائكة عددا محصورا يشير بهذا الى ان المراد بالحفظة ليس
الكرام الكاتبين فقط كما زعم بعضهم انه ينوي به ذلك وهم اثنان واحد عن يمينه يكتب الحسنات وآخر عن يساره
يكتب السيئات بل المراد بها من معه من الملائكة ولا يحصر في ذلك عددا معلوما لان الاخبار في عددهم قد اختلفت فروي
ابن عباس انه قال مع كل مؤمن خمس من الحفظة واحد عن يمينه يكتب الحسنات وآخر عن يساره يكتب السيئات وآخر
امامه يلقنه الخيرات وآخر وراءه يدفع عنه المكاره وآخر عن ناصيته يكتب ما يصلي على النبي عم ويبلغه الى الرسول عم وفي بعض
الاخبار مع كل مؤمن ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون ملكا واذا كان كذلك فينويهم بدون حصر في عدد فانه يشبه
الايمان بالانبياء يؤمن بكلهم ولا يحصرهم في عدد لئلا يخرج منهم من هو منهم ولا يدخل فيهم من ليس منهم كذا في العناية
الذين معه في الصلوة قال في الهداية ولا ينوي من لا شركة له في صلوته هو الصحيح واحترز به عما قال الحاكم الشهيد
انه ينوي جميع الرجال والنساء من يشاركه ومن لا يشاركه ليكون على وفق سلام التشهد يعني قوله السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين ووجه الصحيح ان سلام التحليل خطاب والخطاب يحفظ الحاضرين بخلاف سلام التشهد
لانه تحية عام الحضور والغيب الصالحين من عباده على ما قال عم اذا قال المصلي السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
اصاب كل عبد صالح من اهل السماء والارض كذا في العناية والمقتدي كذلك اي كالامام في النية بخطاب السلام
وينوي المقتدي ايضا امامه بخطاب التسليمة الواقعة في الجانب الذي هو ان الامام فيه اي في ذلك الجانب
لانه ذو حظ منه وينوي الامام فيهما اي في الجانبين ان حاذاه اي المقتدي الامام لانه ذو حظ من الجانبين
والمنفرد ينوي في الجانبين الحفظة فقط اذ ليس معه سواهم ولا يصح خطاب الغيب على الصحيح وفي الجامع الصغير
ينوي المنفرد رجال العالم ونساءه وقال ابو القاسم ينبغي للمصلي ان ينوي في التسليمتين جميع اهل التوحيد

كذا فى القهستانى واذا سلم الامام فى الظهر والمغرب والعشاء كره له المكث قاعدا لكن يقوم الى التطوع ولا يتطوع فى مكان الفريضة ولكن ينحرف يمنة او يسرة او يتأخر وان شاء رجع الى بيته فيتطوع فيه وان كان مقتديا او منفردا ان لبث فى مصلاه يدعو جاز وكذا ان قام الى التطوع فى مكانه او تقدم او تأخر يمنة او يسرة جاز والكل سواء وفى الصلوة التى لا تطوع بعدها كالفجر والعصر يكره المكث فى مكانه قاعدا مستقبل القبلة والنبى عم سمى هذا بدعة ثم هو بالخيار ان شاء ذهب وان شاء جلس فى محرابه الى طلوع الشمس وهو افضل ويستقبل القوم بوجهه اذا لم يكن بحذائه مسبوق فان كان ينحرف يمنة او يسرة والصيف والشتاء سواء هو الصحيح كذا فى الخلاصة ويكره تأخير السنة عن حال اداء الفريضة الا بمقدار ان يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام هكذا روى عن النبى عم وروى عنه عم انه كان اذا قضى صلوته مسح جبهته بيده اليمنى ثم قال اشهد ان لا اله الا الله الرحمن الرحيم اللهم اذهب عنى الهم والحزن كذا فى شرح المصلى للمنية ذكر فى المحيط وقراءة الفاتحة بعد المكتوبة لاجل المهمات مخافتة او جهرا مع الجمع مكروهة وفى فتاوى آهو واختيار القاضى الامام جلال الدين ان كانت الصلوة بعدها سنة تكره والا فلا اسئل شمس الائمة الاوزجندى ان الاشتغال بالدعاء بعد الفريضة اولى ام بالسنة قال بالسنة كذا فى التاتارخانية

فصل لما فرغ من بيان صفة الصلوة وكيفيتها وبيان اركانها وفرائضها وواجباتها وسننها وادابها ذكر احكام القراءة فى فصل على حدة لزيادة احكام تعلقت بها دون سائر الاركان يجهر ابتداء بذكر الجهر والاخفاء دون ذكر القدر وان كان العكس متعينا بناء على ان القدر معنى راجع الى الذات والجهر والاخفاء راجع الى الصفات والذات قبل الصفة لان الجهر من صفات الاداء الكامل والقدر يعمه والقاصر ايضا والابتداء بذكر صفة تختص بالاداء الكامل الذى هو الاصل فى شرعية الصلوة اولى الامام بالقراءة فى الجمعة والعيدين والفجر واولى العشائين اى اوليى المغرب والعشاء والاصل فيه ان النبى عم كان يجهر فى الصلوة كلها فى الابتداء وكان المشركون يؤذونه فانزل الله تع ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها اى بصلوة النهار وكان يخافت بعد ذلك فى صلوة الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للايذاء فى هذين الوقتين ويجهر فى المغرب لانهم كانوا مشغولين بالاكل وفى العشاء والفجر كانوا رقودا فجهر بها على ما هو الاصل وجهر بالجمعة والعيدين لانه اقامهما بالمدينة وما كان للكفار بها قوة الايذاء ثم هذا العذر وان زال بكثرة المسلمين بقيت هذه السنة لان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب كالرمل فى الطواف وفى القاعدى لو جهر فيما يخفى وهو يؤم واحدا لا يسجد للسهو لانه ليس بامام مطلق لانه لا جماعة معه الا ترى انه لا يتقدم على مأمومه ولو كان يؤم اثنين ففيه خلاف لابى يوسف كذا فى القهستانى اداء وقضاء قيد للثلثة الاخيرة وكذا يجهر فى التراويح والوتر بعدها لا فى قنوته كذا فى الغرر وخير المنفرد فى نفل الليل ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام نفسه والامام انما يجهر لاسماع القوم ليتدبروا فى قراءته فيحصل لهم احضار القلب قال تع كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب وهو لما كان امام نفسه احتاج الى اسماع نفسه ليكون اقوى فى التفكر والتدبر واحضار القلب فيجهر ويكتفى بادناه لحصول المقصود به وان شاء خافت لان الجهر لاسماع من خلفه وليس خلفه احد يسمعه وفى المبسوط والجهر افضل لما روى عائشة رضها ان النبى عم كان فى تهجده يوقظ الوسنان ويونس اليقظان ومر النبى عم بابى بكر رضه وهو يتهجد ويخفى القراءة وبعمر رضه وهو يجهر بالقراءة وببلال وهو ينتقل من سورة فلما اصبحوا سأل كل واحد منهم عن حاله فقال ابو بكر كنت اسمع من اناجيه وقال عمر كنت اوقظ الوسنان واطرد الشيطان وقال لبلال كنت

انتقل من

انتقل من بستان الى بستان فقال لابى بكر رضه ارفع من صوتك قليلا ولعمر اخفض من صوتك قليلا ولبلال اذا ابتدأت سورة فاتمها على نحوها الكل من الكفاية وخير المنفرد ايضا فى الفرض الجهرى كما فى الفجر والعشائين ان كان فى وقته ولكن فضل الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة ويروى ان من صلى على تلك الهيئة صلت بصلوته صفوف من الملائكة كذا فى الزيلعى ويخفيان اى الامام والمنفرد حتما اى وجوبا فيما سوى ذلك المذكور لمواظبته عليه والائمة بعده والمنفرد لو جهر فى موضع المخافتة يكون مسيئا ولا يلزمه السهو لو سهوا ويكره له الجهر فى نوافل النهار وفى كفاية الشعبى يخافت الا من عذر وهو ان يكون هناك من يتحدث او يغلبه النوم كذا فى شرح المصلى للمنية وفى الكلام اشعار بان الامام والمنفرد ان يرفعا الصوت زائدا على الحاجة وهذا افضل الا اذا اجهد نفسه او اذى غيره كما روى عن ابى جعفر كما فى الزاهدى وذكر فى كشف الاصول ان الامام اذا جهر فوق حاجة المقتدين فقد اساء كما اذا جهر المقتدى والمنفرد بالاذكار كذا فى القهستانى وينبغى ان لا يكون جهر الامام خارجا عن السنة وهو ان لا يسمع الصفوف فلو خرج عن حد السنة يكون مبتدعا كذا فى التيسير ذكره فى التقدمة شرح المقدمة وادنى الجهر اى خفض الاصوات بالقرآن جوازا فى حق الامام فان فى حق المنفرد اسماع النفس جهر كما مر اسماع غيره اى اسماع احد سواه فان الغير بمعنى المغاير فلو اسمع اثنين كان من اعلى الجهر كما فى الخزانة انه لو سمع بعض القوم لكفى لكن فى صلوة المسعودى ان جهر الامام اسماع الصف الاول وفى الخلاصة والزاهدى وغيرهما انه اسماع الكل فلو سمع رجلان فى السرية لم يكن جهرا الا ان كلتا الروايتين لا تخلو عن شئ لانه يلزم منه ان لو كان القوم كثيرا بحيث لم يسمع الكل لكان مخافتة كذا فى القهستانى وادنى المخافتة اسماع نفسه قال الفقيه ابو جعفر الهندوانى المخافتة هو ان يسمع نفسه وما دون ذلك مجمجة ودودية وليس بكلام ولا قراءة والجهر ان يسمع غيره لان مجرد حركة اللسان بدون الصوت لا يسمى قراءة لا لغة ولا عرفا فى الصحيح احتراز عما قال الكرخى ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ وقال صاحب المحيط الاصح قول الهندوانى وهو قول الفضلى وقال شمس الائمة الاصح انها لا تجزيه ما لم يسمع اذناه وهو يسمع من يقربه كذا فى الكفاية فكذا كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق فلو قال لامرأته انت طالق او قال لعبده انت حر ولم يسمع نفسه لم يقع على الصحيح والاستثناء فلو قال الا مائة بعد قوله لفلان على الف او قال ان شاء الله او ان دخلت الدار بعد قوله انت طالق جهرا ان اسمع نفسه صح استثناء المائة ولا يقع الطلاق وصح التعليق اجماعا وان لم يسمع نفسه وحصل تصحيح الحروف فعلى الخلاف ففى الصحيح لا يصح الاستثناء ويقع الطلاق ولا يصح التعليق وغيرها كالبيع والتسمية على الذبيحة ووجوب سجدة التلاوة وقيل الصحيح ان بعض التصرفات يكتفى بسماعه وفى بعضها شرط سماع الغير كما فى البيع لو ادنى المشترى صماخه الى فم البائع فسمع يكفى ولم يسمع البائع نفسه ولو لم يسمعه المشترى لا يكفى كذا الكفاية ولو ترك سورة اوليى العشاء قضاها اى السورة فى الركعتين الاخريين مع الفاتحة وجهر بهما هو الصحيح كذا فى الهداية واحترز به عما روى ابن سماعة عن ابى حنيفة وابى يوسف انه يجهر بالسورة خافته لانه فى الفاتحة مؤد فيراعى صفة ادائها وفى السورة قاض فيجهر بها كما كان يجهر بالاداء ولا يكون جمعا بين الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة تقديرا لان بالقضاء يلتحق بمحل الاداء وعما روى هشام عن محمد انه لا يجهر اصلا لانه لا يجهر بالفاتحة لما قلنا فلو جهر بالسورة كان جمعا بين الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة صورة وحقيقة وذلك غير مشروع ووجه الصحيح ان الجمع بين الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة شنيع فاما ان يخفيهما كما روى هشام عن محمد وفى ذلك

تغيير صفة الواجب وهو السورة لاجل رعاة صفة النفل وهو الفاتحة وهو اتباع الاقوى الادنى واما ان جهر بهما ففيه
تغيير صفة النفل لاجل صفة الواجب فهو اولى ولو ترك فاتحتهما لا يقضيهما عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما وقال ابو
يوسف لا يقضى واحدة منهما لان كل واحد منهما واجب ولهذا لو ترك احديهما ساهيا وجب عليه سجود السهو
وقضاهما فى الشفع الثانى او لم يقضهما الواجب اذا فات عن وقتها لا يقضى الا بدليل وهو ليس بموجود لان الدليل
هو ان يكون ماله مشروعا وكلهما وهو الفرق بين الوجهين ان قرأة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها
السورة فلو قضاها فى الاخيرتين يترتب الفاتحة على السورة اذ التقدير انه قراء السورة ثم يقضى الفاتحة فى الشفع
الثانى والذى وقع الثانى بعد الذى فى الشفع الاول فيكون الفاتحة بعد السورة وهذا خلاف الموضع ونوقض
بترتيب الفاتحة التى فى الشفع الثانى على السورة التى فى الركعة الثانية من الشفع الاول فانه يترتب الفاتحة
على السورة وهو مشروع لا محالة واجيب بان ذلك على وجه الدعاء وليس الكلام فيه وانما الكلام فى قرأة الفاتحة
على وجه قرأة القرآن والجواب عن قول ابى يوسف انا لا نسلم ان السورة فى الاخيرتين غير مشروعة قال الامام
فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير ان السورة فى الاخيرتين مشروعة نفلا ولهذا لو قراء فيهما لا يلزمه سجود السهو كذا
فى العناية وفرض القرأة يعنى ادنى ما يجزى من القرأة فى الصلوة سواء كان فى الحضر او فى السفر آية عند ابى حنيفة رح
اعلم ان القرأة فى الصلوة اما ان تكون فى الحضر او فى السفر فان كانت فى الحضر فهى على ثلثة اقسام قسم يتعلق به
الجواز وقسم يخرج به عن حد الكراهة وقسم يدخل به فى حد الاستحباب اما فى الاول لو قراء آية قصيرة ولم يقراء بفاتحة
الكتاب جاز فى قول ابى حنيفة ويكره وعندهما لا يجوز وان قراء فاتحة الكتاب ومعها سورة قصيرة او ثلاث آيات
قصار او آية طويلة جاز من غير كراهة والمستحب فى الفجر فى الركعتين قرأة اربعين آية سوى الفاتحة كذا فى الجامع
الصغير لقاضى خان ثم على قول ابى حنيفة رح اذا قراء آية قصيرة هى كلمات او كلمتان نحو قوله تع كيف قدر ثم نظر
وما اشبه ذلك يجوز بلا خلاف بين المشايخ واما اذا قراء آية قصيرة هى كلمة واحدة نحو قوله مدهامتان او آية قصيرة
هى حرف واحد نحو قوله تع ص ق ن هذه آيات عند بعض القراء اختلف المشايخ فيه واذا قراء آية طويلة فى ركعتين
نحو آية الكرسى وآية المداينة قراء بعضها فى ركعة والبعض فى ركعة اختلف المشايخ فيه على قول ابى حنيفة قال
بعضهم لا يجوز لانه ما قراء آية تامة فى كل ركعة وعامتهم على انه يجوز لان بعض هذه الآيات يزيد على ثلاث آيات
قصار او يعدلها فلا يكون قرأته ادنى من ثلاث آيات كذا فى المحيط الكل فى الكفاية وقالا ثلاث آيات قصار
او آية طويلة كآية الكرسى والمداينة لان الرجل لا يسمى قاريا بدون ذلك فاشبه قرأته قرأة ما دون الآية وحاصل
كلامهما ان الآية الواحدة القصيرة وان كانت قرانا حقيقة الا انه فى العرف ينطلق على ثلاث آيات او آية طويلة
فيصار اليه وله قوله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن من غير فصل وحاصل هذا ان الآية الواحدة قران حقيقة
وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانها يحرم قرأتها على الجنب والحائض فيدخل تحت اطلاق قوله لا يقال لو كان
المراد من قوله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن مطلقة من غير فصل لجاز ما دون الآية كما جاز بالآية لان الاطلاق يتناولها
لانا نقول ان ما دون الآية لم يدخل فى الاطلاق بالاجماع لان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من القرآن
ما هو قرآن حقيقة وحكما وما دون الآية وان كان قرانا حقيقة لكنه ليس بقرآن حكما حيث جاز قرأته للجنب
والحائض كذا فى العناية وسنتها اى سنة القرأة فى السفر عجلة اى فى وقت الضرورة بان كان على عجلة
فى السير او خائفا من عدو او لص كذا فى الكافى الفاتحة او اى سورة شاء واما فيه نفح الملم

اى فى وقت

اى فى وقت الامن نحو البروج وانشقت لانه يمكن مراعاة السنة مع التخفيف ولما كان السفر مظنة التخفيف
ادير الحكم عليه وخفف فى القرأة وان كان المسافر فى حال الامن الا ترى انه اثر فى اسقاط شطر الصلوة فان
كان على امنة وقرار فلان يؤثر فى تخفيف القرأة اولى وسنتها فى الحضر اربعون آية او خمسون آية سوى الفاتحة فى حال
الاختيار وفى حال الضرورة يقراء بقدر ما لا يفوته الوقت ولم يرد بقوله اربعون او خمسون فى كل ركعة بل اراد به
اربعين فيهما فى كل ركعة عشرون كذا فى الكفاية نقلا عن المحيط ويروى من اربعين الى ستين ويروى من
ستين الى المائة وبكل ذلك وردت الآثار ووجه التوفيق انه يقراء بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبالاوساط
ما بين خمسين الى ستين وقيل ينظر الى طول الليالى وقصرها والى كثرة الاشتغال وقلتها وفى الظهر مثل ما قراء فى
الفجر لاستوائهما فى سعة الوقت وقال فى الاصل او دونه لانه وقت الاشتغال فنقص عنه تحرزا عن الملال كذا فى
الهداية واستحسنوا اى عند المشايخ حسنا طوال المفصل اى قرأة سورتين من طواله مع الفاتحة والمفصل بفتح
الصاد السبع السابع من القرآن سمى به لكثرة الفصل بين سوره بالبسملة والطوال بالكسر جمع طويلة فيهما اى
فى صلوة الفجر وفى الظهر واوساطه اى استحسنوا قرأة سورتين من اوساط المفصل مع الفاتحة فى صلوة العصر
والعشاء وقصاره فى المغرب هكذا ورد البيان فى كتاب عمر رضه الى ابى موسى الاشعرى ثم اشار الى بيان
المفصل مع اقسامه بقوله ومن الحجرات بضمتين اى مبتداء منها كما فى الكرمانى وغيره ولكن فى المنية قال
الاكثرون انه من سورة محمد صلى الله عليه وسلم وقيل من ق وقيل من النجم وقيل من الفتح الى سورة البروج
طوال ومنها اى من سورة البروج الى سورة لم يكن اوساط وقيل الى البلد ومنها اى من سورة لم يكن الى
الآخر اى الى آخر المصحف قصار وفى النهاية من الحجرات الى عبس ثم التكوير الى والضحى ثم الم نشرح الى الآخر ولا
شك ان العناية الاخيرة داخلة فى المغيا وينبغى ان يكون الاوليان كذلك لكنهما خارجتان كما فى الكافى
وغيره وما ذكره من المبتداء والمنتهى فى الكل يوافق المحيط والظهيرية والخزانة وغيرها كذا فى القهستانى هكذا ذكر
فى شروح الطحاوى والجامع الصغير للامام المحبوبى وذكر فى المجرد قدر القرأة المفروضة والمسنونة ثم قال ابو حنيفة والذى
يصلى وحده بمنزلة الامام فى جميع ما وصفنا من القرأة الا انه ليس عليه الجهر كالامام كذا فى الكفاية فى الحضر فى حال
الضرورة والاضطرار لخوف خروج الوقت يقراء بقدر الحال والوقت ولذا اكتفى ابو يوسف حين اقتدى به
ابو حنيفة رح فى ضيق الفجر بآيتين من الفاتحة ثم قال ابو حنيفة يعقوبنا صار فقيها كذا فى القهستانى ونطال
الاولى على الثانية فى الفجر فقط ولا تسن اطالة الاولى على الثانية فيما سوى الفجر عند ابى حنيفة وابى يوسف
بل تكره ذكره فى الاختيار كذا فى شرح المجمع وعند محمد يسن فى الكل اعلم ان التوارث جرى من لدن رسول
الله صلعم باطالة القرأة فى الركعة الاولى من صلوة الفجر الى يومنا هذا وفيه اعانة للناس على ادراك الجماعة
ولا اطالة فى غيرها عندهما وقال محمد احب الى ان يطيل الركعة الاولى على الثانية فى الصلوات كلها لما روى
ابو قتادة رضه ان النبى صلعم كان يطيل القرأة فى الركعة الاولى فى الصلوة كلها ولهما ان ركعتى الصلوة
مطلقا استويا فى استحقاق القرأة لكونهما ركنا فى الجميع فكلما كان كذلك يستويان فى المقدار الا بعارض
غير اختيارى لان سبب الصلوة متحد وسبب التفاوت غير موجود وانما قلنا بعارض غير اختيارى ليخرج
صلوة الفجر لان تطويل الركعة الاولى متفق عليه فيها والحديث محمول على ما يقال فى جانب محمد ان معنى تفضيل
الركعة الاولى على الثانية موجود فى سائر الصلوة الا ان الغفلة فى الفجر بسبب النوم وفى غيره بالاشتغال

ساط

واعلم ان القراءة على ثلاثة اوجه فى الفرائض يقرأ حرفا حرفا
على التؤدة والترتيل والتدبر وفى قراءة الائمة بين
التؤدة والسرعة وفى التراويح يقرأ كما يقرأ النوافل بالليل له
ان شرع بعد ان يقرأ كما يفهم كذا
فى كنز العباد وشرح المصلى للمنية نقلا
عن فتح والحجة صح

الناس بالكسب لان غفلتهم تلك باختيارهم بخلاف النوم وذكر في المحيط ثم يعتبر التطويل من حيث الآيات اذا كان
بين ما يقراء في الاولى وبين ما يقراء في الثانية معارته من حيث الآي اما اذا كان بين الآي تفاوت من حيث
الطول والقصر فيعتبر الكلمات والحروف ولعبد هذا اختلف المشايخ بعضهم قالوا ينبغي ان يكون التفاوت
بينهما بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في الثانية وفي شرح الطحاوي قال ينبغي ان يقراء في الاولى
ثلثين آية وفي الثانية بقدر عشر آيات او عشرين هذا بيان الاولوية واما بيان الحكم فنقول التفاوت وان
كان فاحشا بان قراء في الاولى باربعين آية في الثانية بثلاث آيات لا بأس به وبه ورد الاثر واما اطالة
الركعة الثانية على الاولى فمكروه بالاجماع ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث آيات لعدم الاحتراز عنه
من غير حرج والحرج مدفوع وقد قراء النبي عم في المغرب بالمعوذتين والثانية اطول بآية وهذا في الفرائض
واما في غيرها فعن ابي يوسف ان زيادة احدى الركعتين على الاخرى مكروهة وقيل ليست بمكروهة لان امر
النوافل سهل الا يرى انها جازت قاعدا مع القدرة على القيام كذا في العناية والكفاية وقال محمد الامام
يطيل في جميع الصلوات وعليه الفتوى كما في الزاهدي وغيره والكلام يشير الى ان المنفرد يطيلها وذكر التمرتاشي
انه افضل وقال شرف الائمة المكي وغيره لو قراء في الاولى والعصر وهي ثلاث آيات وفي الثانية الهمزة وهي تسع لم يكره
وقال ركن الائمة الصباغي انه يكره لكثرة الزيادة فان الست في القصار ضعف الاصل بخلاف ما اذا قراء في الاوساط
الاعلى وهي تسع عشرة وفي الثانية الغاشية وهي ستة وعشرون فان في الطوال لا يكثر السبع فانها اقل من النصف
كما في المنية كذا في القهستاني ولا يتعين شيء من القرآن لصلوة قوله بحيث لا يجوز غيره احتراز عن مذهب الشافعي
فانه عين الفاتحة لجواز الصلوة ليس بغيرها من السور فقلنا انه باطل لاطلاق ما تلونا من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن وفي الكافي قيل انما يكره الملازمة اذا لم يعتقد الجواز بغيره اما اذا اعتقد الجواز بغيره وانما قراءها لانها ايسر
عليه فلا يكره كذا في الكفاية وكره التعيين مثل ان يعين الم السجدة وهل اتى على الانسان بشيء من الصلوة
كالفجر يوم الجمعة لا على انه لا يجوز بغيرها وهذا ايضا احتراز عن مذهب الشافعي فانه يستحب ذلك لحديث ابن مسعود رضه
انه عم كان يقراءهما في صلوة الفجر فكيف يكون مكروها وقلنا ان في ذلك هجر الباقي وايهام التفضيل بلا دليل
وذلك مكروه لقوله تع وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا شكى الرسول عم قومه قريشا
الى ربه باتخاذهم القرآن مهجورا وهو يوجب الحرمة لولا رواية الجواز بغيرها فعمها يكون مكروها كذا في العناية وفيه
اشارة الى انه لا يكره الجمع بين السورتين ولو بينهما سورة وقيل لا يكره ان طالت وهذا في الركعتين واما
في ركعة فمكروه والى انه لا يكره تقديم سورة لانه اخف من التعيين وهذا حكم الآية في الجميع وهذا كله في الفرايض
واما في السنن فلا يكره وهذا في حالة الاختيار واما في حالة العذر والنسيان فلا بأس به اكل في المحيط والى انه
لا يكره تكرارها في ركعتين كما في الزاهدي وفي سهوه انه يكره في الفرائض كذا في القهستاني وذكر في الاصل اذا قراء
سورة واحدة في ركعتين اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكره ولكن لا ينبغي ان يفعل وان فعل لا بأس
وكذا لو قراء وسط السورة او آخر سورة في الركعة وقراء في الركعة الثانية وسط السورة او آخر سورة اخرى
والافضل ان يقراء في كل ركعة فاتحة وسورة كاملة في المكتوبة وان قراء في ركعة سورة وفي ركعة اخرى سورة فوق
تلك السورة او فعل ذلك في كل ركعة مكروه وان وقع هذا من غير قصد بان قراء في الركعة الاولى قل اعوذ
برب الناس يقراء في الركعة الثانية هذه السورة ايضا وهذا كله في الفرايض واما في النوافل لا يكره هذه

الحجة في زلة القاري للصدر الامام ابو اليسر افتتح سورة وقصده سورة اخرى فلما قراء آية او آيتين اراد ان
يترك تلك السورة ويفتتح التي اراد ما يكره وكذا لو قراء اقل من آية وان كان حرفا كيلا يلغو كذا في الخلاصة
ولا يقراء المؤتم خلف الامام سواء كان مدركا او لاحقا او مسبوقا وسواء كان في صلوة جهرية او غيرها خلافا للشافعي
في الفاتحة فانه يقول يجب عليه قراءتها في صلوة السر وفي الركعات التي لا جهر فيها وكذا فيما يجهر فيه على الصحيح من مذهبه
قال اصحابه ويستحب للامام على هذا القول ان يسكت بعد الفاتحة قدر ما يقراء المقتدي الفاتحة لان القراءة ركن من
الاركان فيشتركان فيه كما في سائر الاركان ولنا قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة والجواب عن
قول الشافعي انه ركن من الاركان فيشتركان فيه انا نقول نعم يشتركان فيه لكن حظ المقتدي الاستماع والانصات
لان المطلوب من القراءة التدبر والتفكر وحيوة القلوب والعمل قال الله تع انزلناه اليك مبارك الآية وذا انما يحصل
بالاستماع اذا قرئ لا بالمبالغة ولانه كلام عظيم من رب عظيم فيجب الاستماع له اذا قرئ كما في الخطبة وهو كالخطبة
يوم الجمعة لما شرعت وعظا وتذكيرا وجب الاستماع لها ليحصل فائدتها لا ان يخطب كل نفسه بخلاف سائر الاركان
لانها شرعت للخشوع ولا يحصل لهم الخشوع الا بالسجود معه والركوع معه فان قيل التعليل بحصول التدبر والتفكر انما
يصح في صلوة الجهر فيها والخلاف ثابت في صلوة يخافت فيها ايضا فكيف يوجد هذه الفائدة فيها قلنا المأمور به
شيئان الاستماع والانصات فان لم يكن الاستماع فالانصات له ممكن بدون الاستماع فيجب ما امكن كذا في
الاسرار وقال صاحب الهداية يستحسن اي قراءة الفاتحة على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد لما روي في حديث عبادة
بن الصامت من وجوب قراءة الفاتحة وعندهما يكره لما فيه من الوعيد فالحاصل ان المقتدي اذا قراء خلف الامام
في صلوة لا يجهر فيها اختلف المشايخ قال بعضهم لا يكره واليه مال الشيخ الامام ابو حفص وبعض مشايخنا ذكروا في
شرح كتاب الصلوة ان على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره كذا ذكر في الذخيرة في اقسام الفصل الثاني من كتاب الصلوة
ثم ذكر في الفصل الرابع في مسائل المقتدي منها هذه المسئلة وقال والاصح انه يكره قال شمس الائمة السرخسي تفسد صلوته في
قول عدة من الصحابة ومن الوعيد قوله عم من قراء خلف الامام ففيه جمرة وقال علي كرم الله وجهه من قراء خلف الامام
فقد اخطأ الفطرة وقال عبد الله البلخي من قراء خلف الامام فلا صلوة له ذكره في شرح التأويلات كذا في الكفاية بل
يستمع اي يصغي الى قراءة امامه وينصت من الانصات وهو السكوت لاجل السمع قال عم اذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا روي عن ابن عباس رضه ان اصحاب رسول الله عم قراؤا خلفه فخلطوا عليه القراءة
فنزلت وروي ابو هريرة انه عم قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قراء فانصتوا الحديث وان
للوصل قراء امامه آية الترغيب الى الجنة او آية الترهيب من النار لان الاستماع فرض بالنص وكل من القراءة
وسؤال الجنة والتعوذ من النار مخل به وهل يسأل ويتعوذ الامام او المنفرد فالامام لا يفعل ذلك لا في الفرض ولا
في النفل لانه لم ينقل ذلك عن النبي عم ولا عن الائمة بعده ولانه يؤدي الى تطويل الصلوة على القوم وهو
مكروه وكذلك المنفرد اذا كان في الفرض لانه غير منقول عنه عم ولا عن الائمة بعده واما اذا كان في التطوع
فهو حسن بحديث حذيفة رضه قال صليت مع رسول الله عم صلوة الليل فما مر من آية فيها ذكر الجنة الا وقف
وسأل الله الجنة وما مر من آية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله تع من النار كذا في العناية او خطب امامه
لما روي ابو هريرة رضه ان النبي عم قال من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا صلوة له
والخطبة من ذكر الله تع ورسوله عم والخلفاء الراشدين رضهم والاتقياء والمواعظ وما عداها من ذكر الظلمة فجاء

عن الخطبة اليه اشير في الكشف ولذا قال في المضمرات لا بأس بالكلام اذا اخذ الامام في مدح الظلمة والخطبة شاملة
لخطبة النكاح والموسم وغيرهما وفي الكلام اشارة الى انه يستمع من اول الخطبة الى آخرها كما قال عامة المشايخ وقال
الطرفان انه يستمع عند ذكر الله تعالى ورسوله عم وفي اشارة الى انه لا يكره الكلام وقت الجلسة كما قال بعض المشايخ ومنهم
من قال انه مكروه وفي انه لا بأس بالاشارة بالرأس والعين واليد عند رؤية المنكر وهو الصحيح كما في المحيط كذا
في القهستاني او صلى امامه على النبي عم سأل ابو يوسف ابا حنيفة رح اذا ذكر الامام هل يذكرون ويصلون على النبي عم
قال احب الي ان يستمعوا وينصتوا ولم يقل لا يذكرون ولا يصلون فقد احسن في العبارة واحتشم من ان يقول
ولا يذكرون ولا يصلون على النبي عم وانما كان الاستماع والانصات احب لان ذكر الله تع والصلوة على النبي عم
ليس بفرض واستماع الخطبة فرض فلا يجب ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض ثم قال في الهداية الا ان يقرأ
الخطيب قوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيصلي السامع في نفسه وذلك لان الخطيب حكى
عن الله تع انه يصلي وعن الملائكة انهم يصلون وحكى امر الله تع بذلك وهو قد اشتغل بذلك فكان على القوم ان
يشتغلوا بالصلوة تحقيقا لما طلب منهم وقد روى هذا عن ابي يوسف رح كما في العناية وانما ترك حكم السلام
لان الاكثرين نفوه بها لا نفيا ولكن في مبسوط شيخ الاسلام عن ابي يوسف والطحاوي انه يستحب الانصات
الى قوله صلوا عليه فيجب ان يصلي ويسلم كذا في القهستاني وعن ابي يوسف وهو قول الطحاوي اذا قال الخطيب
الخطبة يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه صلى على النبي عم ومشايخنا قالوا بانه لا يصلي عليه عم بل يستمع وينصت
لان الاستماع فرض والصلوة على النبي عم سنة يمكن بعد هذه الحالة كذا في قاضيخان والنائي اي البعيد عن
الخطيب والداني اي القريب منه سواء في حكم الانصات اما القريب فلا خلاف فيه واما من كان بعيدا من
المنبر بحيث لا يستمع الخطبة فقد اختلفوا في ان قراءة القرآن اولى ام الانصات روى عن محمد بن سلمة انه قال
الانصات اولى وهو اختيار الكرخي وقد اختاره صاحب الهداية لان المأمور به عند قراءة القرآن شيئان الاستماع
والانصات فاذا تهيأ له العمل باحدهما عمل امتثالا للامر بحسب الامكان وقال بعضهم قراءة القرآن اولى وهو
الفضلي لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع للتدبر وحيث فات ذلك يقرأ القرآن احرازا للثواب كذا
في العناية **فصل في الجماعة** لما فرغ من ذكر افعال الامام من وجوب الجهر والمخافتة ومن تقدير القراءة وما هو
سنة القراءة وذكر افعال المقتدي من وجوب الاستماع والانصات اتبعه ذكر صفة شرعية الامامة على صفة هي من
المشروعات فذكر من يصلح لها وما يتلوه من خواص الامامة فقال الجماعة سنة للفرض وما في حكمه كالوتر والتراويح
دون النفل فانها لا تكون سنة فيه لكنها جائزة مع الكراهة ان صلوها على سبيل التداعي وبدونه اذا صلوا في
ناحية وقال الحلواني ان اقتدى به ثلثة لا تكره بالاتفاق وان اقتدى اربعة فالاصح انه يكره كما في الخلاصة لكن من
القهستاني مؤكدة بالفتح اي قوية تشبه الواجب في القوة حتى استدل بمعاهدتها على وجود الايمان بخلاف سائر المشروعات
وهي التي يسميها الفقهاء سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة والى اشار عم بقوله الجماعة من سنن الهدى
لا يتخلف عنها الا منافق وليس المراد به المنافق المصطلح وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الايمان والا لكانت الجماعة
فريضة لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة فيكون المراد به العاصي والجماعة من خصائص الدين
فانها لم تكن مشروعة في دين من الاديان ولا صحة لقول من جعلها فرض عين كاحمد وبعض اصحاب الشافعي فيقول
لو صلى وحده لم تجز ولا لقول من يقول انها فرض كفاية كاكثر اصحاب الشافعي والكرخي والطحاوي لانهم يستدلون

بايه مؤوله

بآية مؤولة كقوله تع واركعوا مع الراكعين او بخبر الواحد وذلك لا يفيد الفريضة كذا في العناية فلو ان اهل مصر
تركوا الجماعة لقوتلوا عليها واذا ترك واحد ضرب وحبس كما في الجلالي وقيل انه سنة للجماعة اكد من سنة الفجر
وفي المنية قيل واجبة يأثم مرة بلا عذر وقيل انما يأثم اذا اعتاد تركها وقيل فرض كفاية وبه اخذ الطحاوي والكرخي
وعن غير اصحابنا انه فرض عين وفي الاكتفاء اشير الى انها لم تتقيد بالمسجد ولذا قالوا ان اقامتها في البيت كاقامتها
في المسجد الا في الفضيلة على الاصح كما في القنية كذا في القهستاني واذا ثبت انها سنة مؤكدة فانها تسقط في حال
العذر مثل المطر ونحوه ولو صلى في بيته بزوجته او جاريته او ولده فقد اتى فضيلة الجماعة ولو نام او سهى او شغل عن
الجماعة فالمستحب ان يجمع اهله في منزله فيصلي بهم وقد قال عم من صلى اربعين يوما في جماعة يدرك التكبيرة الاولى
كتب له براءتان براءة من النار وبراءة من النفاق كذا في الجوهرة فاتته جماعة صلى باهله في بيته ولو مع صبي يعقل
نال فضلها ولو لم يكن له اهل صلى وحده باذان واقامة وحكمه حكم المنفرد في التسميع والتحميد كذا في البزازية والاعذار
التي تبيح التخلف عن الجماعة المرض الذي تبيح التيمم ومثله كونه مقطوع اليد والرجل من خلاف او مفلوجا والمطر
والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة في الصحيح وكذا الاستخفاء من السلطان او غريم وهو معسر او لا
يستطيع المشي واعمى كذا قال المص في شرح المنية واولى الناس بالامامة بين الحاضرين اعلمهم بالسنة اي بالفقه
والشريعة اذا كان يحسن من القراءة ما تجوز به الصلوة كما في العناية واجتنب عن الفواحش الظاهر كذا في المحيط
واذا لم يطعن في دينه كذا في الكفاية وعن ابي يوسف اولهم بها اقرؤهم لكتاب الله تع اي اعلمهم بالقراءة وكيفية
اداء حروفها ووقوفها لان القراءة ركن في الصلوة لابد منها والحاجة الى العلم انما تكون اذا عرض عارض مفسد
ليمكن اصلاح صلوته وهو قد يعرض وقد لا يعرض ونحن نقول القراءة مفتقرة اليها الركن واحد والعلم يحتاج
اليه لسائر الاركان والخطاء مفسد للصلوة لا يعلم الا بالعلم والمصلح لها كذلك ثم ان تساووا اي في العلم بالسنة
في العلم بالسنة فان قيل الاستدلال به على خلاف المدعى فان المدعى تقديم الاعلم ~~بالسنة~~ ان دليل
بالسنة والحديث يدل على تقديم الاقرأ اجيب بان اقرأهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه على ما روى
عن عمر رضه انه حفظ سورة البقرة في ثنتي عشرة سنة فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم وعند
ابي يوسف بالعكس وقد عرفت دليله ودليلنا ثم ان تساووا فيها فاورعهم لقوله عم من صلى خلف عالم تقي فكانما
صلى خلف نبي ففي لفظه ثم اشارة الى ان العالم اولى بالتقديم اذا كان يجتنب الفواحش وان كان غيره اورع منه
ذكره في المحيط كذا في شرح المص للمنية وليس في لفظ الحديث في ترتيب الامامة لفظ الاورع انما في الحديث بعد ذكر
الاعلم ذكر اقدمهم هجرة لكن اصحابنا جعلوا مكان الهجرة الورع والصلاح لان الهجرة كانت منقطعة في زمانهم فجعلوا
الهجرة من المعاصي مكان الهجرة لقوله عم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه والورع الاجتناب عن الشبهات والتقوى هو
الاجتناب عن المحرمات كذا في العناية ولو استويا في الفقه والصلاح الا ان احدهما اقرأ فقدم اهل المسجد الآخر
ولم يقدموا اقرأهما فقد اساؤا ولا يأثمون وكذا الرجل اذا قلد القضاء وهو من اهله وغيره افضل منه وكذا الوالي اما
الخليفة فليس لهم ان يولوا الخلافة الا افضلهم وهذا في الخلفاء خاصة وعليه اجماع الامة فان اختار بعض القوم
رجلا فالعبرة باجماع الاكثر ولو ام قوما وهم له كارهون ان كانت الكراهة لفساد فيه او لانهم احق بالامامة
منه كره له ذلك وان كان هو احق بها منهم لا يكره لان الجاهل والفاسق يكره العالم والصالح كذا في قاضي
خان ثم ان تساووا فيما ذكر فاسنهم لقوله عم لابني مليكة وليؤمكما اكبركما سنا ثم ان تساووا فيما ذكر
فالاولى بها ام

الاعلم بالسنة فالاولى بها اقرؤهم لقوله صلى الله عليه وسلم ~~فان~~ يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة صح

فالاولى احسنهم خلقا اى احسنهم معاشرة بالناس ثم الاحسن وجها ثم الاشرف نسبا ثم الانظف ثوبا كما
فى العزمية ثم الاحسن وجهه ثم من له جاه ثم الانظف ثوبا ثم المقيم على المسافر ثم الحر الاصل ثم المتيمم عن الحدث على المتيمم
عن الجنابة كذا فى الاشباه والنظائر وجملة القول ان المستحب فى التقديم ان يكون افضل القوم قراءة وعلما وصلاحا
ونسبا وخلقا وخلقا اقتداء برسول الله عم فانه كان هو الامام ما دام حيا لسبقه سائر البشر بهذه الاوصاف
ثم امتهم الافضل فالافضل فلان الامامة العظمى وهى الخلافة استنبطت من الامامة الصغرى وهى الامامة فى الصلوة
وذلك لان اصحاب رسول الله عم حين بايعوا ابا بكر الصديق رضه بعد رسول الله قالوا اختار رسول الله لامر
ديننا ولا نرضاه لامر دنيانا كذا فى النهاية فان اجتمعت هذه الخصال فى رجلين يقرع او يختار القوم فلو اختلفوا
فالعبرة للاكثر وفى الاجناس الباني اولى بالامامة والاذان ثم ولده وعشيرته وفى المنية لو دخل المسجد من هو اولى
بالامامة والاذان فامام المحلة اولى كذا فى القهستانى واعلم انه لو كان لمنزل الرجل مسجدان يذهب الى ما كان اقدم
فان كانا سواء يذهب الى ما كان اقرب من منزله فان استويا فهو مخير وان كان قوم احدهما اكثر فان كان فقيها
يذهب الى الذى قومه اقل ليكثر الجمع بسببه وان لم يكن فقيها يذهب حيث احب وينبغى ان يكون الجواب على التفصيل
ان كان هو ممن يؤم الناس فكذلك وان كان ممن يقتدى بغيره يذهب الى ما كان امامه اصلح وافقه كذا فى قاضيخان ومسجد
حيه وان قل جمعه افضل من الجامع وان كثر جمعه لان لمسجده حق عليه لا يعارضه كثرة الجماعة ولا التقوى غيره او علمه
وان فاتته الجماعة فى مسجد حيه فان اتى مسجدا آخر يدركها فيه فهو افضل الا فى المسجد الحرام ومسجد النبى عم والمسجد
الاقصى والا فمسجد حيه قضاء لحقه ولهذا لو لم يحضر الجماعة يصلى المؤذن فيه وحده ولا يذهب الى مسجد فيه جماعة وكذا
للجماعة لو غاب المؤذن لا يذهبون الى مسجد آخر بل يتقدم احدهم وفى النظم ومسجد استاذه لدرس او لسماع
الاخبار افضل بالاتفاق كذا فى شرح المصلى للمنية وقال قاضيخان وان كان الرجل ممن يحسن القراءة
يذهب الى مسجده ويصلى فيه وان كان ممن يلحن فيها فالافضل له ان يطلب غيره
فقيها
ويقتدى به وان كان فاتته التكبيرة الاولى فى مسجده او ركعة او ركعتان فالاصل ان يصلى فى مسجده ولا يذهب الى
مسجد آخر لانه صار محرزا فضيلة الجماعة فى مسجده فلا يترك حق مسجده انتهى ويكره امامة العبد سواء كان معتقا او غيره
كما فى الخلاصة لان العبد لا يتفرغ لتعلم احكام الصلوة فتكره الصلوة خلفه وقال الشافعى لا يترجح الحر عليه اذا استويا
فى القراءة والعلم والورع لقوله عم اسمعوا واطيعوا ولو أمّ عبد حبشى اجدع والجواب ان تقديمه يؤدى الى تقليل الجماعة
لان الناس يستنكفون عن متابعته وما يؤدى اليه مكروه والمراد بالحديث الامارة كذا فى العناية والاعرابى وهو الذى
يسكن بالبادية عربيا كان او عجميا لان الغالب عليه الجهل والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة هذا اذا كانوا سواء واما اذا
كان الاعمى افضل فتقديمه اولى كذا فى المبسوط لخواهر زاده وكذا يكره امامة الفاسق كراهة تحريم كذا قال المص فى شرح
المنية لانه لا يهتم لامر دينه وقال مالك لا تجوز الصلوة خلفه لانه لما ظهر الخيانة فى الامور الدينية لا يؤتمن فى اهم الامور
قلنا ان عبد الله بن عمر وانس بن مالك وغيرهما من الصحابة رضهم وكذا التابعون كانوا يصلون خلف الحجاج
صلوة الجمعة وغيرها وقد كان افسق اهل زمانه كذا فى شرح الهداية لكن قال اصحابنا لا ينبغى ان يقتدى به الا فى
الجمعة للضرورة بخلاف سائر الصلوات للتمكن من التحول الى مسجد آخر فيما سوى الجمعة وعليه يحمل عمل الصحابة
والتابعين فى الاقتداء بالحجاج وعلى هذا ينبغى ان تكره الجمعة ايضا اذا تعددت الجوامع كما فى زماننا لامكان التحول
اذ الفتوى على جواز التعدد كذا فى شرح المص للمنية الفاسق من الفسوق وهو لغة الخروج من الاستقامة وشريعة الخروج

عن طاعة

والاصل ان من كان وصفه يحرض الناس على الاقتداء
به ويدعوهم الى الجماعة كان تقديمه اولى لان الجماعة
كلما كثرت كان افضل ومن لم يكن كذلك يكره لمن يكثر التنحنح
فى القراءة ان يؤم وكذا لمن يقف فى غير مواضع الوقوف
ولا يقف فى مواضعها فيفضى الى تقليل الجماعة كذا فى الاختيار
صح

عن طاعة الله تع بارتكاب كبيرة وينبغى ان يزاد بلا تأويل والا فيشكل بالباغى فيكره امامة النمام كما فى الروضة
وامامة المرائى والمتصنع ومن ام باجرة كما فى الجلابى كذا فى القهستانى والمبتدع من ابتدع الامر اذا احدثه وشريعة
من خالف اهل السنة اعتقادا كالشيعة وحكمه فى الدنيا الاهانة باللعن وغيره وفى الآخرة على ما فى الكلام حكم الفاسق
وعلى ما فى الفقه حكم بعضهم حكم الكافر كمنكر الرؤية والمسح على الخفين وغيرهما كما فى الخلاصة فالمراد به مبتدع لا يعتقد شيئا
يوجب الكفر فلا يجوز امامة المكفر منهم ويكره امامة من فضل عليا على العمرين كذا فى القهستانى وانما يكره تقديم المبتدع
لانه فاسق من حيث الاعتقاد وهو اشد من الفاسق من حيث العمل لان الفاسق من حيث العمل يعترف بانه
فاسق ويخاف ويستغفر بخلاف المبتدع كذا فى شرح المص للمنية والحاصل ان كل من كان من اهل قبلتنا ولم يغل
فى هواه حتى يكفره يجوز الصلوة خلفه وان كان هوى يكفر اهلها كالجهمى والقدرى الذى قال بخلق القرآن والرافضى الغالى
الذى ينكر خلافة ابى بكر لا تجوز واما الصلوة خلف الشافعية فمن كان منهم يميل عن القبلة او لم يتوضأ بالخارج النجس
من غير السبيلين او لم يغسل المنى الذى اكثر من قدر الدرهم لا تجوز على الاصح والا فيجوز وقيل ولكنه تكره ولو مس
اجنبية ولم يتوضأ لا يصح الاقتداء به على الاصح كمن خالف تحريا القبلة كذا فى الكفاية ويصح الاقتداء باهل الاهواء
الا الجهمية والقدرية والروافض الغالى ومن يقول بخلق القرآن وفى بعض الروايات الا الخطابية وكذا المشبهة لا
تجوز الصلوة خلفهم اما من سواهم صح الاقتداء بهم ويكره وكذا الاقتداء بمن كان معروفا باكل الربوا والفسق كذا فى
قاضيخان وولد الزنا لانه ليس له اب يؤدبه فيغلب عليه الجهل ولان فى تقديم هؤلاء تنفير الجماعة فيكره فان تقدموا
اى المذكورون جاز اى مع الكراهة لقوله تع صلوا خلف كل بر وفاجر ولو عدم ذلك لا يكره امامته وفى الاختيار لو كانوا
افضل من عندهم فالحكم بالضد والاكتفاء يشير الى انه لا يكره امامة الشافعى لكن فى الزاهدى انها مكروهة وفى فتح
النهاية انها غير جائزة كما قال صدر الاسلام فالاحوط ان لا يصلى خلفه كما فى الظاهر وهذا اذا علم بالاحتراز عن مواضع الخلاف
فلو شك فى الاحتراز لم يجز الاقتداء مطلقا كما فى النظم فلا بأس به اذا لم يشك فى ايمانه ولم يتعصب ولم يبغض الحنفى
ولم يكن صبيا ولم يتوضأ بماء مستعمل او نجس عندنا ومسح ربع الرأس وتوضأ مما خرج من غير السبيلين وطهر
المنى وغسل النجس الغير المرئى ثلاثا وكذا اليد والفم بعد اكل الضب ونحوه وحفظ الترتيب بين الصلوات ولم يصل هذه
الصلوة مرة ولم يكشف الركبة ولم يتجاوز المغرب فى القبلة ولم يحاذ مرأة ولم يلحن فى القراءة ولم يتكلم فيها الكل من
البحر الفتوى كذا فى القهستانى ويكره تطويل الامام الصلوة لقوله عم من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم فان فيهم
الكبير والمريض وذا الحاجة وصح انه عم قرأ بالمعوذتين فى صلوة الفجر يوما فلما فرغ قالوا اوجزت قال سمعت بكاء
صبى فخشيت على امه ان تفتتن وذلك واضح دليل على ان الامام ينبغى له ان يراعى حال قومه كذا فى العناية وكذا تكره
جماعة النساء وحدهن لانهن لا يخلون فى ذلك عن ارتكاب مكروه لان امامتهن اما ان تتقدم على القوم او
تقف وسطهن وفى الاول زيادة كشف وهى مكروهة وفى الثانى ترك الامام مقامه وهو مكروه والجماعة سنة
وترك ما هو سنة اولى من ارتكاب مكروه كذا فى العناية وفيه اشعار بانه لا يكره جماعتهن فى صلوة الجنازة
وكذا اقتداؤهن بالرجل وهذا اذا لم يكن فى الخلوة والا فيكره وان كان محرما لا يحل كذا فى النهاية فان فعلن
اى اقتدين بامرأة يقف الامام منهن وسطهن لانه شرعت جماعتهن كذلك كما فى النهاية والظاهر منه
وجوب هذا الوقف لكن فى خزانة المفتين انه جاز تقديم امامهن كذا فى القهستانى كالعراة ذكره شيخ الاسلام
العراة اذا كانوا جماعة يصلون وحدانا قعودا يومون ايماء ولا يصلون بجماعة لانهم لا يتوصلون الى اقامتها

الجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه لان الامام منهم يحتاج الى ان يقوم وسطهم متى صلوا بجماعة كيلا يقع بصرهم على عورته وهذا امر مكروه والجماعة سنة واولى من ارتكاب ما هو مكروه وهذا عندنا وقال الحسن البصرى يصلون جماعة لانهم يتوصلون الى اقامة الجماعة من غير ارتكاب مكروه بان يقدموا امامهم ويغضوا ابصارهم من عورة الامام كذا فى الكفاية ولا يحضرن الجماعة اى يكره لهن حضور الجماعات قال صاحب العناية كانت النساء يباح لهن الخروج الى الصلوات ثم لما صار سببا للوقوع فى الفتنة منعن عن ذلك جاء فى التفسير ان قوله تع ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين نزلت فى شان النسوة حيث كان المنافقون يتأخرون للاطلاع على عوراتهن ولقد نهى عمر رضى الله عنه عن الخروج الى المساجد فشكون الى عائشة رضى الله عنها فقالت لو علم النبى عم ما علم عمر ما اذن لكن فى الخروج مطلقا واما العجائز فمنعهن ابو حنيفة عن الخروج فى الظهر والعصر دون الفجر والمغرب والعشاء ولذا قال المص الا العجوز اسم لمؤنث غير لازم التاء كذا فى الرضى وذكر فى القاموس انه لا يقال عجوزة او لغة ردية من احد وخمسين الى آخر العمر وشرعا من خمسين فى الفجر والمغرب والعشاء هذا عند ابى حنيفة رح وجوزا اى ابو يوسف ومحمد حضورها اى العجوز فى الكل اى فى كل الصلوات الخمس لانتفاء الفتنة لقلة الرغبة فى العجائز كما اجيز لهن ذلك فى العيد بالاتفاق اما للصلوة كما روى الحسن عن ابى حنيفة رح انهن يخرجن للصلوة يقمن فى آخر الصفوف فيصلين مع الرجال لانهن من اهل الجماعة تبعا للرجال او لتكثير السواد كما روى المعلى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة ان خروجهن لتكثير السواد يقمن فى ناحية ولا يصلين لانه قد صح انه عم امر الحيض بذلك فانهن ليست من اهل الصلوة ولكان فرط الشبق حامل على الوقاع فتقع الفتنة غير ان الفساق انتشارهم فى الظهر والعصر والجمعة اما فى الفجر والعشاء هم نائمون وفى المغرب بالطعام مشغولون والجبانة فى صلوة العيد متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره والفتوى اليوم على الكراهة فى الصلوات كلها لظهور الفساد فمتى كره حضور المسجد للصلوة لان يكره لحضور مجالس العلم خصوصا عند هؤلاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلم اولى كذا فى الكفاية نقلا من مبسوط فخر الاسلام ومن صلى مع واحد اقامه اى ذلك الواحد بالوقوف عن يمينه لحديث ابن عباس رضه انه عم صلى به واقام عن يمينه ولا يتأخر عن الامام وعند محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام وهو الذى وقع عند العوام والاول هو الظاهر وان كان المقتدى اطول وكان سجوده قدام الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف لا لمكان السجدة كما لو وقف فى الصف ووقع سجوده امام الامام لطوله كذا فى المبسوط وكذا المرأة اذا صلت مع زوجها فى البيت ان كان قدمها بحذاء قدم الزوج لا تجوز صلوتهما بالجماعة وان كان قدماها خلف قدم الزوج الا انها طويلة يقع رأسها فى السجود قبل رأس الرجل جازت صلوتهما لان العبرة للقدم كذا فى فتاوى قاضيخان وان تفاوتت الاقدام صغرا وكبرا فالعبرة للساق والكعب والاصح انه ما يتقدم اكثر قدم المقتدى لا تفسد كذا فى الكفاية وان صلى خلفه او فى يساره وهو مسيء لانه خالف السنة ويتقدم الامام بنفسه على الاثنين فصاعدا وعن ابى يوسف انه يتوسط الاثنين لما روى ان ابن مسعود رضه صلى بعلقمة والاسود فقام وسطهما ولنا انه عم تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما فهذا دليل الافضلية والاثر دليل الاباحة ولم يعكس ليكون من باب تعليم الجواز والاباحة كما هو زعم ابو يوسف حملا لفعل النبى عم على الافضلية كذا فى العناية ويقوم المؤتم الزائد على الواحد خلف الامام فى المسجد فى اى موضع شاء وفى الصحراء فيما اذا لم يكن بينهما فاصلة كثيرة وقدرها بعضهم بسبعة اذرع وبعضهم بمقدار صف كما فى تحفة المسترشدين فان قام الامام على ميمنة الصف او ميسرته او وسطه فمسيء كما فى المبسوط وفيه اشارة الى ان الواحد يتأخر عن اليمين الى الخلف كما فى الجلابى والاحسن ان يقال ويتأخر الزائد فان كيفيته ان يقف احدهما بحذائه والآخر بيمينه اذا كان الزائد اثنين ولو جاء ثالث وقف

عن يسار

عن يسار الاول والرابع عن يمين الثانى والخامس عن يسار الثالث هكذا ولو كان احد الصفين ناقصا التحق بافلهما ولو استويا قام عن يمينه والقريب من الامام افضل كالقائم فى الصف الاول خلف الامام كما فى التمرتاشى كذا فى القهستانى ويصف الرجال اى يجعلون على خط مستو بحيث يكون مناكبهم متقابلة ثم يصف الصبيان بالكسر على المشهور والضم لغة ثم الخناثى بالفتح جمع خنثى وهو من له آلة الرجل والمرأة جميعا والمراد المشكل منه ثم النساء ثم الصبيات كما فى الزاهدى لقوله عم ليلينى منكم اولو الاحلام والنهى ولان المحاذاة مفسدة ثم هذا الترتيب بين الرجال والصبيان سنة هو الصحيح اما بينهم وبين الاناث نفرض عندنا كذا فى شرح المص للمنية فان حاذته المحاذاة المفسدة لصلوة الرجل هى ان يحاذى قدم المرأة عضوا من الرجل فى الصلوة كذا فى العناية والمعتبر فى المحاذاة الساق والكعب على الصحيح كذا فى الزيلعى وذكر فى الخلاصة محيلا على فوائد القاضى ابو على النسفى حد المحاذاة ان يحاذى عضو منها عضوا من الرجل حتى لو كانت المرأة على الظلة ورجل بحذائها اسفل منها ان كان يحاذى الرجل شيئا منها تفسد صلوته وفى المبسوط وان وقفت امرأة فى الصف مقتدية بالامام وقد نوى الامام امامتها تفسد صلوة من عن يمينها ومن عن يسارها ومن خلفها بحذائها فقط وان كن ثلاثا ووقفن فى الصف يفسدن صلوة من عن يمينهن ومن عن يسارهن وصلوة ثلاثة ثلاثة خلفهن بحذائها الى آخر الصفوف اتفاقا وعن ابى يوسف انه جعل المثنى كالثلاث فقال يفسدان صلوة من عن يمينها ومن عن يسارهما وصلوة رجلين رجلين خلفهما الى آخر الصفوف وقيل الثلاث صف فيفسدن صلوة صفوف الرجل خلفهن كالصف التام ولو كان وراءهن حائط خلفه صفوف لا تفسد صلوتهم على الاصح وان كان وراءهن صف الرجال ثم الحائط ثم صفوف الرجال فسد صلوة الكل كذا فى الكفاية ولها شروط ذكر الاول بقوله مشتهاة المراد كونها من اهل الشهوة حالا او ماضيا فتشمل المحارم كالام والحليلة والاجنبيات والصغيرة القابلة للجماع والعجوز التى تنفر عنها الطباع ولو كانت مجنونة او صغيرة لا تشتهى لا تفسد كذا فى العناية والدرر وذكر الامام الزيلعى المجبوبى ان محاذاة الامرد ايضا تفسد صلوة الرجل عند البعض كذا فى الكفاية ولا تفسد محاذاة الامرد المراهق للرجل وعن محمد انه مفسد كما فى النهاية واشترط فى الخزانة صباحة الوجه كذا فى القهستانى ثم المرأة الواحدة تفسد صلوة ثلثة واحد عن يمينها وآخر عن يسارها وآخر خلفها ولا تفسد اكثر من ذلك كذا فى ذخيرة العقبى وذكر الثانى بقوله فى صلوة مطلقة يعنى ذات الركوع والسجود وان كانا يصليان بالايماء حتى ان المحاذاة فى صلوة الجنازة لا تفسد لانها ليست بصلوة مطلقة لفوات بعض الاركان حتى لا يحنث بصلوة الجنازة لو حلف ان لا يصلى فصارت كسجدة التلاوة وذكر الثالث بقوله مشتركة بينهما تحريمة كالمدرك واللاحق واداء بان يكون احدهما اماما فيما يؤديانه او يكون لهما امام فيه فتشمل الشركة بين الامام والمأموم وبين المؤتمين ولا تكون المحاذاة فى اداء ما سبق مفسدة لان المسبوق فيه منفرد بدليل وجوب القراءة وسجدة السهو ثم الاشتراك يتحقق باتحاد الفرضين وباقتداء المتطوعة بالمتطوع وبالمفترض كذا فى العناية وذكر الرابع بقوله فى مكان متحد بلا حائل لانه يرفع المحاذاة وادناه قدر مؤخرة الرحل وغلظه كغلظ الاصبع والفرجة تقوم مقام الحائل وادناها قدر ما يقوم فيه الرجل كذا فى الزيلعى وقد ظهر من هذا انه اذا فات شرط من شروطها لا تفسد لما انها عرفت مفسدة بالنص وهو ما روى انس رضه ان جدته مليكة صنعت طعاما الى آخر ما روينا بخلاف القياس

مطلب محاذاة

فيراعى جميع ما ورد به واذا وجدت هذه الشروط كلها فسدت صلوته عندنا ان نوى الامام امامتها خلافا لزفر
وهو القياس اعتبارا بصلوتها فانها لا تفسد وجه الاستحسان وهو الذي ذهب اليه علماؤنا ان هذا ترك
فرض مقام الامام ومن ترك فرض المقام فسدت صلوته اما انه ترك فرض المقام فلان تأخير المراة فرض على الرجل
في صلوة يشتركان فيها لما روى عبد الله بن مسعود رضه ان رسول الله قال اخروهن من حيث اخرهن الله امر
الرجال بالتاخير ولا مكان يجب بتاخيرهن من غير الصلوة فتعين التاخير فيها والحديث من المشاهير الكل من العناية
ولا تدخل اي المرأة في صلوته بلا نية فلا تجوز صلوتها لان الاشتراك لا يثبت دونها عندنا خلافا لزفر فان عنده
نية امامتها ليست بشرط لفساد صلوة الرجل بعد ما دخلت في صلوته لان الرجل صالح لامامة الرجال والنساء ثم
اقتداء الرجل به صحيح بلا نية امامته فكذلك اقتداء المراة ولنا ان الامام يلزمه الترتيب في المقام بالنص وكل من
يلزمه شيء يتوقف على التزامه كالاقتداء فان لزوم فساد صلوة المقتدي لما كان من جانب الامام محتملا لم يصح
الاقتداء الا بالالتزام والالتزام انما يكون بالنية فكما ان الاقتداء لا يصح بدون النية ليكون الضرر اللازم من جانب
الامام ضررا مرضيا كذلك لا يصح الامامة للنساء بدون النية ليكون الضرر اللازم للامام من جانبهن ضررا مرضيا
ثم اذا اقتدت بالامام محاذية له يشترط نية الامامة لفساد الصلوة وان وقفت خلفه فاما ان يكون بجنبها رجل
او لا فان كان فالمطلوب ان اقتدائها لا يصح الا بالنية من جهة الامام لانه يلزم الفساد على من بجنبها وذلك يستدعي
النية ممن بجنبها على الاصل المشار اليه الا انه مولى عليه من جهة امامه فيتوقف على التزام امامه وان لم يكن بجنبها رجل
ففيها روايتان في رواية لا يصح اقتداؤها لاحتمال الفساد من جهتها بالمشي والمحاذاة فيحتاج الى الالتزام وفي
رواية يصح وعلى هذه الرواية يحتاج الى الفرق وهو ان الفساد في الاول وهو ما اذا كانت محاذية لازم
واقع وفي الثاني وهو ما اذا كانت خلفه وليس بجنبها رجل محتمل لاحتمال ان تمشي فتحاذي ولكن الظاهر
عدم ذلك فلم يشترط نية الامام هذا في صلوة يشتركان فيها واما في صلوة لا يشتركان فيها فالتقدم عليه
ومحاذاتها اياه يورث الكراهة كذا في العناية وان لم ينو امامتها لم تضر المحاذاة المصلي ولا تجوز صلوتها
لان الاشتراك لا تثبت دونها قال شمس الائمة وهذا لانا لو صححنا اقتداءها به بغير النية قدرت
على افساد صلوة الرجل كل امرأة متى شاءت بان تقتدي فتقف على جنبه وفيه من الضرر
ما لا يخفى وفي صلوة الجمعة والعيدين اكثر مشايخنا قالوا لا يصح اقتداؤها به .... ما لم ينو امامتها
وان كان الجواب مطلقا في الكتاب يعني يجوز اقتداء المراة بالرجل .... في الجمعة والعيدين ولكن هو
محمول عند اكثر المشايخ على وجود النية من الامام ومنهم من سلم ولكن يفرق بينهما وبين سائر الصلوة
فيقول الضرورة ههنا من جانبها لانها لا تقدر على اداء صلوة العيد والجمعة وحدها فصححنا اقتداءها لدفع
الضرر عنها بخلاف سائر الصلوات كذا في الكفاية وفسد اقتداء رجل بامرأة لقوله عم اخروهن من حيث
اخرهن الله تع فلا يجوز تقديمها ولا يقتدي خنثى مشكل بخنثى ولا بامرأة لاحتمال كونه رجلا كما في الزاهدي كذا
في القهستاني او صبي لانه متنفل لانه غير مكلف فلا يجوز اقتداء المفترض به وفي التراويح والسنن المطلقة جوزه
مشايخ بلخ ولم يجوزه مشايخنا ومنهم من حقق الخلاف في النفل المطلق بين ابي يوسف ومحمد والمختار انه
لا يجوز في الصلوات كلها لان نفل الصبي دون نفل البالغ حيث لا يلزمه القضاء بالافساد بالاجماع ولا يبنى
القوي على الضعيف بخلاف المظنون لانه مجتهد فيه فاعتبر العارض عدما وبخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان

الصلوة

الصلوة متحد كذا في الهداية واقتداء طاهر صحيح بمعذور صاحب جرح سائل كالمبطون والمستحاضة وغيرهما
فيقتدي صحيح بجريح ومعذور بمعذور كما في المحيط وذكر في الزاهدي انه لا يقتدي مستحاضة بمستحاضة وضالة
بضالة وفي المنية يقتدي صحيح بمعذور عند ابي يوسف رح واختلف المشايخ فيه كذا في القهستاني وكذا لا يجوز
اقتداء معذور بمعذور ان اختلف عذرهما وان اتحد جاز كذا في الزيلعي وقارئ بامي الامي منسوب الى الام
اي هو كما ولدته امه والمراد به حيث ما ورد في الكتاب والحديث وفي لسان العرب من لا يحسن الخط ولا يقرأ شيئا
ومن احسن قراءة اية من التنزيل خرج عن كونه اميا عند ابي حنيفة وثلث ايات او اية طويلة عندهما فيجوز
اقتداء من يحفظ التنزيل به كذا في العناية ومكتس بعار وغير موم اي قائم او قاعد يصلي بركوع وسجود بموم اي بقائم
او قاعد بلا سجود خلافا لزفر ومفترض بمتنفل لان في كل منها بناء القوي على الضعيف وكذا لا يجوز او بمفترض فرضا
آخر كان يصلي احدهما الظهر والآخر العصر او احدهما ظهر الامس والآخر ظهر اليوم لان الاقتداء شركة وموافقة
فلا بد من الاتحاد وجملة القول ان اقتداء المفترض بالمتنفل او على العكس او اقتداء مصلي فرض بمصلي فرض آخر لا
لمحدث او جنب بعد العلم او قبله لا يجوز عندنا سوى اقتداء المتنفل بالمفترض وعند مالك لا يجوز هو ايضا وعند الشافعي
يجوز في جميع ذلك الا اذا علم قبل الاقتداء ان الامام جنب او محدث فلا يجوز الاقتداء به عنده ايضا احتج بحديث
معاذ رضه فانه كان يصلي مع النبي عم العشاء ثم يرجع فيصليها بقومه في بني سلمة فكان صلوة العشاء لمعاذ
نفلا مع قومه ولاصحابه فرضا ولنا قوله عم الامام ضامن اي يتضمن صلوته صلوة القوم وتضمين الشيء فيما هو
فوقه يجوز وفيما هو دونه لا يجوز وهو المعنى في الفرق واما حديث معاذ فتاويله انه كان يصلي مع رسول الله
بنية النفل ليتعلم منه سنة القراءة ثم يأتي بهم فيصلي بهم الفرض كذا في الكفاية ويجوز اقتداء غاسل بماسح لان الخف
مانع سراية الحدث الى القدم وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث لم يعتبر شرعا مع قيامه
حقيقة ومتنفل بمفترض لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام فيتحقق البناء وموم بمثله
لاستوائهما في الحال الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فتثبت به القوة فلا يجوز وذكر الامام
التمرتاشي واختلف في اقتداء الذي يصلي قاعدا موميا بالذي يصلي مضطجعا والاصح انه يجوز على قول محمد وكذا
الاظهر على قولهما جوازه وفي المحيط ما يوافق رواية الهداية كذا في الكفاية وقائم باحدب وان لم يتميز قيامه عن
ركوعه وبه اخذ عامة العلماء كما في النظم كذا في القهستاني وذكر الامام التمرتاشي اقتداء السليم بالاحدب الذي
بلغ احديدابه حد الركوع جاز خلافا لمحمد وفي النظم ان ظهر قيامه من ركوعه جاز بالاتفاق والا فكذلك عندهما وبه اخذ
عامة العلماء خلافا لمحمد كذا في الكفاية وكذا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم والقائم بالقاعد خلافا لمحمد فيهما لنا في المسئلة
الاولى ان التيمم طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية فهي اقوى من تلك ولهما انه طهارة مطلقة اي غير موقتة
بوقت بخلاف طهارة المستحاضة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة فكان المتيمم كالمتوضئ ولنا في المسئلة الثانية
ان المقتدي بان صلوته على صلوة الامام وتحريمة الامام لم تنعقد للقيام فلا يمكن بناء القيام عليه فكان
اقتداءه في بعض الصلوة دون البعض لان المقتدي منفرد بالقيام فكان اقتداء وانفرادا في حالة واحدة
هذا وجه القياس ونحن تركناه بالنص وهو ان النبي عم لما ضعف في مرضه قال مروا ابا بكر يصلي بالناس فقالت
عائشة لحفصة قولي له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف مكانك لا يملك نفسه فلو امرت غيره فقالت له ذلك
مرتين فقال عم انتن صواحبات يوسف مروا ابا بكر يصلي بالناس فلما افتتح ابو بكر الصلوة وجد عم

في نفسه خفة فخرج يهادى بين علي والفضل ورجلاه يخطان الارض حتى دخل المسجد فسمع ابو بكر فحسّ بمجئ
النبي عم فتأخر وتقدم النبي عم وجلس يصلي وابو بكر يصلي بصلوته والناس يصلون بصلوة ابي بكر يعني
كان ابا بكر يسمع تكبير رسول الله عم فيكبر والناس يكبرون بتكبير ابي بكر قال العلامة الزاهدي وبه عرف جواز
رفع المؤذنين اصواتهم بالتكبير في الجمعة والعيدين وغيرهما كذا في الكفاية قال في الاصل كل موضع لا يجوز الاقتداء
هل يكون شارعاً في صلوة نفسه عند محمد لا وعندهما يصير شارعاً لان للصلوة جهتين عندهما ولها جهة
واحدة عند محمد والقارئ اذا اقتدى بالامي لا يصير شارعاً وقال الكرخي يصير شارعاً ثم اذا جاء اوان القرأة
تفسد كذا في الخلاصة وان علم المقتدي بعد الاقتداء ان امامه محدث اعاد لقوله عم من ام قوما ثم ظهر
انه كان محدثا او جنبا اعاد صلوته واعادوا وقيد العلم بعد الاقتداء لانه لو علم بذلك قبله لم يجز الاقتداء به
اجماعا وقال الشافعي لا يجب عليه الاعادة بناء على ما تقدم من ان الاقتداء اداء على سبيل الموافقة من غير
معنى التضمين كذا في العناية وان اقتدى امي وقارئ بامي فسدت صلوة الكل عند الامام وقالا
تفسد صلوة القارئ فقط واما صلوة الامام ومن لا يقراء فتامة لانه معذور وام قوما معذورين وغير معذورين
فصار كما لو ام القارئ عراة ولابسين وله ان الامام ترك فرض القرأة مع القدرة عليها ففسدت صلوته
وهذا لانه لو اقتدى بالقارئ يكون قرأته قرأة له بخلاف تلك المسئلة وامثالها لان الموجود في حق الامام لا
يكون موجودا في حق المقتدي ولو كان يصلي الامي وحده والقارئ هناك يصلي وحده ايضا جاز هو الصحيح
لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة كذا في الهداية وقوله هو الصحيح احتراز عما ذكره ابو حازم ان قياس قول ابي
حنيفة رح ان لا تجوز صلوته وهو قول مالك كذا في العناية والكفاية ولو استخلف القارئ اميا في الاخريين
فسدت صلوتهم وقال زفر لا تفسد لتأدي فرض القرأة ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلى عن القرأة اما
تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية وكذا على هذا لو قدم الامي في التشهد قبل ان
يقعد قدر التشهد ولو قدمه بعد ما قعد قدر التشهد فهو على الخلاف المعروف بين ابي حنيفة وصاحبيه
وقيل لا تفسد عند الكل لوجود الصنع منه وهو الاستخلاف وانما الخلاف فيما ليس من صنعه كطلوع الشمس
ونحوه وهو اختيار فخر الاسلام والاول اختيار شمس الائمة السرخسي كذا في الكفاية واعلم ان المقتدي ثلاثة
انواع مدرك ولاحق ومسبوق فالمدرك من صلى الصلوة من اولها الى آخرها مع الامام واللاحق
من اقتدى بالامام في اولها ثم عجز عن الاتيان بافعالها بعذر حدث او نوم ولما انه من الطائفة الاولى
في صلوة الخوف او بقي قائما لاجل الازدحام ولم يقدر على الركوع والسجود وحكمه كالمدرك ولهذا لا يقراء ولا
يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يأتي بسجدة لسهوه ولا بما تركه امامه بالسهو ويفسد ما يقضي بالمحاذاة وعلمه
بخطاء القبلة من امامه والمسبوق من سبقه الامام بركعة فصاعدا وحكمه انه يقراء ويسجد للسهو ويقضي
اول صلوته في حق القرأة وآخرها في حق التشهد حتى لو ادرك ركعة من المغرب مع الامام ثم قام الى
قضائه بعد تسليم الامام فانه يصلي ركعتين ويقراء فيهما الفاتحة وسورة ولو ترك القرأة في احديهما تفسد صلوته
وعليه ان يقضي ركعة ويتشهد ثم اخرى ويتشهد ويسلم لانه يقضي آخر صلوته في حق التشهد ولو ادرك ركعة
وقد مر في اول صفة الصلوة من صلوة الظهر او العصر او العشاء وقام الى القضاء فعليه ان يقضي ركعة ويقراء فيها الفاتحة
وسورة ويتشهد لانه يقضي آخر الصلوة في حق التشهد ويقضي ركعة اخرى ويقراء فيها الفاتحة وسورة ولا يتشهد

وفي الثالثة

وفي الثالثة بالخيار والقرأة افضل كذا في الخلاصة والمراد بالقرأة في الثالثة قرأة الفاتحة فقط صرح به المص في شرح المنية
حيث قال وفي الثالثة بالفاتحة فقط انتهى **باب الحدث في الصلوة** لما ذكر احكام الصلوة عن العوارض في الصلوة انفرادا
وجماعة لانها هو الاصل ذكر هذا الباب ما يعرض لها من العوارض ويمنعه من المضي والاصل اولى بالتقديم من سبقه
اي عرض له بلا اختيار آدمي حدث غير مانع للبناء كالطهارة وغيرها واذا احدث في ركوعه او سجوده فانه لا يرتفع مستويا
فتفسد صلوته بل يتأخر محدودبا ثم ينصرف كما في الزاهدي كذا في القهستاني في اثناء الصلوة ولو بعد التشهد
لان التسليم واجب عليه فلا بد من التوضي ليأتي به صرح به في الهداية وهذا صريح في انه لا خلاف للامامين ههنا
اذ لا خلاف لهما في وجوب التسليم كذا في ايضاح ابن كمال توضأ اي من غير توقف حتى لو مكث ساعة يصير مؤديا
جزءا من الصلوة مع الحدث فيفسد ما ادى فيفسد الكل ضرورة لان الصلوة الواحدة لا تتجزى صحة وفسادا كذا
في الكفاية وفيه اشعار بان الاستنجاء غير مانع وهذا اذا استنجى من تحت ثيابه والا فكشف عورته مانع كما في المحيط
وكذا اخراج الدلو المنخرق ونزح الماء وفي الفتاوى انه غير مانع فلو كان الماء بعيدا او بقربه بئر نزح ان كان مؤنة النزح
اقل والا يذهب الى الماء كما في الزاهدي والصحيح ان النزح مانع كما في المضمرات وكذا ترك النهر الاقرب الى الابعد
لانه اشتغال بما لا يعنيه كما في التجنيس لكن في المنية لو مر على حوض آخر اتم ولو اخذ نعله للتوضي لم يتم كذا في القهستاني
وذكر في الخلاصة المرأة كالرجل في البناء اذا امكنها ان تمسح على خمارها وتصل البلة الى شعرها واما اذا احتاجت الى
كشف الرأس فلا يجوز لها البناء وكشف الذراع لا يمنع البناء لانها ليست بعورة في رواية عن ابي حنيفة وفي البحر
يستنجي من تحت ثيابه ان امكن والا استأنف وفي الخانية لو اصاب جراحته ثوبه فقشرها من غير قصده فسال منها
دم لا يبني اتفاقا لان الاحتراز عنه ممكن فاذا لم يحترز صار كانه تعمد وفي المحيط لو وقع على رأسه الكمثرى من الشجر في صلوته
فشجه يبني عند ابي يوسف لانه لا صنع له فيه فصار كالسماوي وعندهما لا يبني لان انبات الشجر كان بصنع العباد
فلا يكون كالسماوي كذا في شرح المجمع وبنى ما بقي من الصلوة على ما مضى منها مع ركن وقع فيه الحدث كما في النهاية كذا في
القهستاني والقياس ان يستقبل وهو قول الشافعي لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث
العمد ولنا قوله عم من قاء او رعف او امذى في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم وقال عم اذا
صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشيء والبلوى فيما سبق من الحدث دون ما يتعمد
فلا يلحق به كذا في الهداية والحاصل ان البناء المذكور انما يصح في الاحداث الخارجة من بدنه الموجبة للوضوء لا الغسل
من غير قصد منه الحدث او لسببه ولا من غيره اذا لم يأت بعده بما ينافي الصلوة من توقف في موضع الصلوة
وكلام وحدث او كشف عورة من غير ضرورة فلا يبني اذا انصرف لغسل نجاسة في ثوبه او للوضوء من الاغماء ونحوه
او للغسل للاحتلام او لتعمد الحدث او تكلم او بال او تغوط او كشف العورة عند الاستنجاء او الوضوء من غير ضرورة
كذا في العناية والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وان كان اماما جر باخذ الثوب والاشارة رجلا
آخر ممن يصلح للامامة الى مكانه اي الامام ويضع اليد على الركبة للركوع وعلى الجبهة للسجود وعلى الفم للقرأة كما في الزاهدي
والاصبع على الجبهة واللسان لسجدة التلاوة وعلى القلب للسهو ويشير باصبع الى ركعة وباصبعين الى ركعتين
كما في المضمرات وعنه اذا توضأ في جانب المسجد والقوم ينتظرونه فرجع الى مكانه واتم جاز كما في الطلابي والمتبادر
من كلامه ان الخليفة ينوي الامامة وهذا لانه لا يصير اماما بغير النية بالاتفاق وعن الطرفين ان نوى في الحال صار
اماما حتى لو اتم في مكانه فسدت صلوة من هو امامه وان نوى ان يصير اماما اذا تقدم فهو على ما نوى وظاهره مشير الى

انه لا يستخلف في صلوة الجنازة كما قال بعضهم والى انه لعبد الحدث على امامته الا اذا خرج عن المسجد
او يقوم الخليفة بجره او بنفسه مقامه او يستخلف القوم غيره فلو خرج بلا خليفة تفسد صلوة المؤتمين على
الاصح لخلو مكان الامام كما في الزاهدي لكن في الخلاصة انه تفسد صلوتهم ايضا لكن في النهاية انه لا تفسد على الاصح
والصحيح والاحسن ان يقال او يقوم آخر مكان الامام فيشمل ما ذكرنا كذا في القهستاني فاذا توضأ اى الامام الذي
سبقه الحدث عاد واتم في مكانه حتما اى وجوبا ان كان امامه لم يفرغ من الصلوة وانما وجب العود لان الفرض
ان بينه وبين امامه ما يمنع صحة الاقتداء من طريق او نهر او حائط ولهذا اذا لم يكن بينهما حائل جاز ان يبني
في منزله ثم ان ادرك امامه في الصلوة فهو مخير بين ان يقضي ما سبقه الامام في حال اشتغاله بالوضوء بغير قراءة
ثم يقضي آخر صلوته وبين ان يتابع الامام ثم ما سبقه الامام بعد تسليمه لان ترتيب افعال الصلوة ليس
بشرط عندنا خلافا لزفر كذا في شرح الطحاوي الكل من العناية والا اى وان فرغ امامه الامام فهو مخير بين العود
الى مكان الحدث او بيته او مسجد آخر كذا في القهستاني وبين الاتمام حيث توضأ كالمنفرد فانه مخير بين الاتمام
في منزل الوضوء وهو اختيار البعض لانه فيه قلة المشي وبين العود وهو اختيار شيخ الاسلام والامام السرخسي لان
فيه اداء جميع الصلوة في مكان واحد كما في المحيط وهو افضل كما في الكافي والمقتدي مثل الامام في انه مخير بين الاتمام
والعود ان فرغ امامه والا عاد لا محالة الا ان يكون بينهما ما يمنع الاقتداء فيجوز ان لا يعود وما ذكرنا من الخلاف في
في الخيار للمنفرد جار في المقتدي وفي النوادر لو عاد المقتدي بعد ما فرغ امامه تفسد صلوته والصحيح الاول كما في
المحيط كذا في القهستاني ولو احدث اى فعل المصلي حدثا موجبا للوضوء عمدا ولو بعد سبق الحدث فلو عطس
فسبقه حدث بنى كما في المنية لكن الصحيح انه لا يبني كما في الظهيرية كذا في القهستاني استانف لوجود المانع من البناء
وكذا استانف لو جن وهو من الافعال التي لا تحتمل الا الجهلا او اغمي متناول لما احدث السكر في الصلوة بشرب
قبلها او احتلم لانه يندر وجود هذه العوارض فلم تكن في معنى ما ورد به النص والاولى او وجب عليه غسل
فيشمل ما اذا حاضت او انزل بالفكر او النظر او غيره كما في الجلالي كذا في القهستاني او قهقه ناسيا او عامدا
لان فعل القهقهة بمنزلة الكلام في ان كلا منهما ينقل المعنى في ضميره الى فهم السامع والكلام قاطع لانه عم قال
ما لم يتكلم او اصابته نجاسة مانعة بان تكون فوق الدرهم او شج بالضم اى صدع عضوه وشق وفي
المقاييس التركيب يدل على صدع الشئ فيتناول ما اذا شق دما او جراحة او رماه انسان ببندقة او سقط
حجر من سقف او دخل شوك في رجله او جبهته في السجود فادماه فسال عنه دم فانه لا يبني في هذه الصور
عندهما خلافا لابي يوسف وقيل لا يبني في صورة الشوك كما في الخلاصة او ظن الامام او المقتدي انه احدث
فاستخلف فخرج من المسجد الاصح ان البيت كالمسجد ولذا يجوز الاقتداء فيه بلا اتصال الصفوف كما في
المنية وفيه ايماء الى ان المنفرد تفسد صلوته في المسجد والصحراء بالخروج عن موضع سجوده من الجوانب الاربع
كما في المحيط كذا في القهستاني او جاوز الصفوف خارجه اى من خارج المسجد ثم ظهر اى علم في الصورتين
انه لم يحدث ولو لم يخرج من المسجد او لم يجاوز الصفوف بنى ما لم يستدبر القبلة والقياس فيهما الاستقبال
وهو رواية عن محمد لوجود الانصراف من غير عذر وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح الا يرى
انه لو تحقق ما توهمه بنى على صلوته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج ولو سبقه الحدث
بعد التشهد من هنا ظهر ان الكلام السابق فيما يكون قبله توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد

من التوضئ

من التوضئ ليأتي به كذا في الهداية هذا عندنا وعند الشافعي اصابة لفظ السلام فرض على ما مر الا ان عنده لا يجوز
البناء كذا في الكفاية وان تعمده اى الحدث في هذه الحالة يعني بعد التشهد وقبل السلام او عمل عملا ينافيها مثل
القهقهة ونحوها ثم هذا العمل اعم من الحقيقي فيشمل ما اذا جن او اغمي كذا في القهستاني تمت صلوته لا لوجود
الخروج بصنعه لانه متمم الاركان عند القائل به لا متمم الصلوة بل لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة
عليه لانه لم يبق عليه شئ من الاركان ذكره في الهداية كذا في ايضاح ابن كمال وتبطل عند الامام من هنا شرع
في بيان مسائل تسمى باثنتي عشرية وهي مشهورة ومبنية على ان الخروج بصنعه فرض عنده لا عندهما ان
رأى في هذه الحالة اى بعد مقدار التشهد قبل السلام والحال هو متيمم قوله ماء مفعول رأى او تمت مدة المسح
اعلم ان مضي مدة المسح في هذه الحالة لا يفسد الصلوة مطلقا بل اذا وجد الماء والا فيمضي على صلوته على الاصح كذا
في ايضاح ابن كمال او نزع خفيه بعمل قليل بان كان الخف واسع الساق لا يحتاج في نزعه الى المعالجة حتى لو كان
ضيقا يحتاج فيه الى عمل كثير لا تبطل عنده ايضا او تعلم الامي سورة قيل اريد به تذكرها لان التعلم لا بد له من التعليم
وذلك فعل ينافي الصلوة فتتم صلوته بالاتفاق وقيل تعلمه بلا عمل كثير كذا في الكفاية او وجد العاري ثوبا او قدر
المومي على الاركان او تذكر صاحب الترتيب فائتة عليه قبل هذه يعني اذا كان في الوقت سعة كذا في العناية او استخلف
القارئ اميا قيل هو اختيار صاحب الهداية واما على اختيار فخر الاسلام فلا فساد في الاستخلاف بعد التشهد
بلا خلاف كذا في العناية او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر في الجمعة او زال عذر المعذور كالمستحاضة
ومن بمعناها او سقطت الجبيرة عن برء ففي هذه الصور كلها بطلت الصلوة في قول ابي حنيفة رح وقيل الاصل فيه ان
الخروج عن الصلوة بفعل المصلي فرض عنده وليس بفرض عندهما فاعتراض هذه العوارض عنده في هذه الحالة
كاعتراضها في خلال الصلوة وعندهما كاعتراضها بعد التسليم لهما قوله عم اذا قلت هذا او فعلت الحديث علق
عم التمام باحدهما فمن علق بثالث فقد خالف النص وله انه لا يمكن اداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه وما لا يتوصل
الى الفرض الا به يكون فرضا ومعنى قوله فقد تمت صلوتك قارب التمام كذا في الهداية قوله وقيل الاصل فيه قول
ابي سعيد البردعي وعليه العامة وفيه اشارة الى ان المختار عند المص غيره وهو قول الكرخي فان فسادها بالامور
المذكورة عند ابي حنيفة ليس كذلك عند الكرخي لان الفعل قد يوجد معصية بان قهقه او كذب ولا يجوز ان تكون
المعصية فرضا بل الخروج بفعل المصلي ليس بفرض بالاتفاق وانما عنده ان هذه الاشياء مغير للصلوة ووجود
المغير بعد التشهد كوجوده قبله لما انه في حرمة الصلوة ولهذا اذا نوى المسافر في هذه الحالة الاقامة اتم كذا في
العناية ولو استخلف الامام مسبوقا اى اذا اقتدى الرجل بمن صلى ركعة مثلا فاحدث الامام فقدمه صح استخلافه
لان صحته بالمشاركة في التحريمة وقد وجدت والاولى للامام ان يقدم مدركا لعجزه عن التسليم فلو تقدم يبتدئ
من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه فاذا اتم صلوة الامام وانتهى الى السلام يقدم ذلك المسبوق مدركا
ليسلم المدرك بهم ثم لو فعل المسبوق منافيا للصلوة بان قهقه او احدث متعمدا او تكلم او خرج من المسجد
بعده اى بعد اتمام صلوة الامام تضره اى يضر ذلك المنافي صلوة المسبوق فيفسد صلوته وصلوة القوم تامة لان
المفسد في حقه وجد في خلال الصلوة وفي حقهم بعد تمام اركانها ونضر ذلك ايضا صلوة الامام الاول ان لم يكن فرغ
منها فتفسد صلوته وهو الاصح كذا في الهداية احترز بقوله الاصح عن رواية ابي حفص ان صلوته ايضا تامة
لانه مدرك اول صلوته فيكون كالفارغ بقعدة الامام قدر التشهد وجه الاصح انه قد بقي عليه البناء وضحك

الامام في حقه في المنع من البناء كضحكه ولو ضحك هو في هذه الحالة فسدت صلوته فكذا ضحك الامام كذا في العناية
وذكر في المبسوط فاما الامام الاول فان كان قد فرغ من صلوته خلف الثاني مع القوم فصلوته تامة كغيره
من المدركين وان لم يفرغ تفسد وهو الاصح لانه لما استخلفه فقد صار مقتديا به فتفسد صلوته بفساد صلوة
امامه الا ترى انه لو صلى ما بقي من صلوته في منزله ان كان بعد فراغ الامام الثاني جاز وقبل فراغه لا يجوز لان له
اماما فيلزمه الاقتداء به فاذا انفرد بصلوته في حال وجوب الاقتداء فسدت كذا في الكفاية ولو قهقه الامام عند
الاختتام يعني لو لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث عمدا فسدت صلوة من كان
مسبوقا انما قيد بذلك لان القهقهة والحدث العمد اذا وجدا قبله فسدت صلوة الجميع بالاتفاق وقيد بالمسبوق
لان صلوة المدرك لا تفسد بالاتفاق وفي صلوة اللاحق روايتان كذا في العناية ثم هذا اذا لم يقيد الركعة
بالسجدة لانه لم يتأكد انفراده حتى كان للمسبوق ان يتابع الامام في سجدة السهو في هذه الحالة وان
لم يفسد صلوته بترك المتابعة فاما اذا قيد المسبوق ركعته بالسجدة تأكد انفراده حتى لا يلزمه متابعة الامام
في سجود السهو في هذه الحالة فلا تفسد صلوة المسبوق بفساد صلوة الامام لتأكد انفراده كذا في المحيط كذا في الكفاية هذا عند
ابي حنيفة رح خلافا لهما اي لا تفسد صلوة المسبوق ان تكلم الامام او خرج من المسجد اجماعا لهما ان صلوة المقتدي بناء
على صلوة الامام جوازا وفسادا ولم يفسد صلوة الامام فكذا صلوته فصار كالسلام وله ان القهقهة مفسدة لانها كالحدث
في ازالة شرط الصلوة وهي الطهارة فتكون مفسدة للجزء الذي تلاقيه من صلوة الامام فيفسد مثله من صلوة المقتدي لابتنائها
عليها غير ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق يحتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه والمراد بالمنهي
ما اعتبره الشرع رافعا للتحريمة عند فراغ الصلوة كالتسليم والخروج بفعل المصلي فان الشرع اعتبرهما كذلك قال عم تحليلها
التسليم وقال تع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض كذا في العناية ذكر فخر الاسلام في جامع الصغير ولان الحدث
والقهقهة يفسدان الجزء الذي يلاقيانه من الصلوة لانهما يبطلان الطهارة والطهارة شرط الصلوة فيتعدى الفساد
بواسطة فساد الطهارة بخلاف السلام لانه محلل لا مفسد وكذلك الكلام يتناول الصلوة ابتداء من غير ان يصادف
شرطا فيفسد بفساد شرط لان الكلام لا يبطل الطهارة فاذا لم يفسد جزءا من صلوة الامام اوجب التحليل لان فرق
ما بين المحلل والمفسد ما قلنا والمحلل لا يتعدى عند ابي حنيفة الى المقتدي وذكر في المبسوط بخلاف السلام والكلام فالسلام
منه للصلوة والكلام قاطع لا مفسد لانه لا يفوت به شرط الصلوة ولهذا قيل لو تكلم الامام بعدما قعد قدر التشهد فعلى
القوم ان يسلموا ولو احدث الامام متعمدا او قهقه لم يسلم القوم كذا في الكفاية ومن سبقه الحدث في اثناء ركوعه
او سجوده اعادهما اي ما احدث فيه حتما ان بنى لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق لانه جزء من صلوته
واداء جزء من صلوته بعد سبق الحدث مفسد لصلوته حتى لو احدث الامام وهو راكع فرفع راسه وقال سمع الله لمن
حمده فسدت صلوته وصلوة القوم ولو رفع راسه من السجود وقال الله اكبر مريدا به اداء ركن فسدت صلوة الكل
وان لم يرد به اداء الركن ففيه روايتان عن ابي حنيفة ولو سبقه الحدث في قيامه في موضع القراءة فذهب ليتوضأ
فسبح في ذلك الوقت قبل ان يتوضأ لا يفسد صلوته وان قرأ تفسد سواء قرأها ذاهبا او جائيا في الصحيح فان
قيل السجدة تتم بالوضع عند ابي يوسف فكيف يصح قوله لان اتمام الركن بالانتقال قلنا التمام على نوعين تمام
من حيث الماهية وتمام من العهدة فان من اعتق رقبة مقطوع اليدين عن الكفارة لا يصح وان تمت ماهيته
لعدم التمام المخرج عن العهدة ولو حلف لا يصلي فقام فقرأ وركع وسجد حنث او لا يصوم فصام ساعة

حنث

حنث لوجود التمام ماهية وان لم يتم تماما مخرجا عن العهدة كذا في الكفاية ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم
على الركوع لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة كذا في الهداية ومن تذكر ان عليه سجدة في اثناء ركوع او سجود فانحط
من ركوعه او رفع راسه من سجوده فسجدها اي السجدة التي ذكرها صلبية كانت او تلاوة ندب اعادتهما اي
ما وقع التذكر فيه لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعد اجزاه الطهارة وقد وجد وقال زفر عليها الاعادة
لان الترتيب في افعال الصلوة فرض عنده كذا في الكفاية وعن ابي يوسف انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة
فرض عنده كذا في الهداية ومن ام فردا فاحدث وخرج من المسجد فان كان المأموم رجلا صالحا للامامة
يتعين ذلك الرجل للاستخلاف وان للوصل لم يستخلفه لما في تعينه اماما صيانة صلوة المقتدي لانه لو لم يصر
اماما خلا مكان الامامة عن الامام وهو يوجب فساد صلوة المقتدي وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحم وكان
التعيين موجودا حكما واذا تعين لذلك يتم الاول صلوته مقتديا بالثاني كما اذا استخلفه حقيقة كذا في الهداية
والعناية وقالا اي وان لم يكن المأموم صالحا لها بل كان صبيا او امرأة او خنثى او اميا او اخرس او متنفلا خلف
المفترض او مقيما خلف المسافر في القضاء كذا في ايضاح ابن كمال اختلف المشايخ فيه فقيل يتعين ذلك المأموم
الغير الصالح للامامة فتفسد صلوتهما لانه لما احدث وخرج من المسجد تعين المقتدي لها فكأنه استخلفه فتفسد
صلوة الكل وهو قول زفر كذا في الكفاية وقال بعضهم تفسد صلوة الامام لا غير لان الاستخلاف ممن لا يصلح للامامة حكما
فانه لما تعين لها كان الامام مقتديا به ومن اقتدى بمن لا يصلح لها فسدت صلوته كذا في العناية والاصح انه لا
يتعين فتفسد صلوته دون الامام لانه لما لم يصر مستخلفا لا حقيقة لان الفرض عدمه ولا حكما لانه يقتضي صلاحية
الامام بقي الامام منفردا فلا تفسد صلوته وتفسد صلوة المقتدي لخلو مكان امامه عن الامام كذا في العناية وقال الامام
التمرتاشي والاصح ان صلوة الامام لا تفسد لان الامامة انتقلت منه من غير صنعه وعلى هذا مسافر ومقيم يقضيان
فائتة والمسافر هو الامام فاحدث لا يصير المقيم اماما له وان كان خلفه جماعة لا يتعين احدهم الا بتقديم الامام او
القوم او يتقدمه فيقتدوا به ولو استخلف الامام رجلين او هو رجلا والقوم رجلا او القوم رجلين او البعض
رجلا والبعض رجلا فسد صلوة الكل فان خرج الامام قبل تعيين الخليفة فسدت صلوة القوم والامام المحدث على
امامته ما لم يخرج من المسجد او يقم خليفته مقامه او استخلف القوم غيره او يتقدم بنفسه حتى صح الاقتداء به ولو
تأخر الامام ليستخلف فلبث في مكانه لينظر من يصلح فقبل ان يستخلف كبر رجل من وسط الصف للخلافة
وتقدم فصلوة من كان امامه فاسدة ومن خلفه جائزة وكذا لو استخلف الامام رجلا من وسط الصف
فخرج الامام قبل ان يقوم خليفته مكانه يفسد صلوة من امامه كذا في النهاية كذا في الكفاية ولو حصر الامام عن القراءة
الحصر بفتحتين العي وضيق الصدر والفعل منه حصر مثل تعب ومنه اي ام حصر فلم يستطع ان يقرأ وضم الحاء
خطاء كذا في المغرب كذا في الكفاية جاز له الاستخلاف عند ابي حنيفة رح خلافا لهما لان الحصر عن القراءة نادر الوجود
كالجنابة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص من الحديث الذي تعم به البلوى وله ان الاستخلاف في باب الحدث
جاز للعجز عن المضي والعجز ههنا الزم لان المحدث قد يجد في المسجد ماء فيمكنه اتمام صلوته بلا استخلاف اما
الذي نسي جميع ما يقدر على الاتمام الا بالتذكير والتعليم كذا ذكره قاضي خان وذكر ابو اليسر انما يجوز الاستخلاف
اذا كان يحفظ القران الا انه لحقه خجل او خوف فامتنعت عليه القراءة فاما اذا نسي فصار اميا لم يجز الاستخلاف كذا
في العناية ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة لا يجوز بالاجماع لعدم الحاجة الى الاستخلاف كذا في الهداية وذكر الامام

التمرتاشي قال الرازي انما يستخلف اذا لم يمكنه ان يقرأ شيئا فان امكنه قراءة آية فلا يستخلف وان استخلف فسدت
صلوته كذا في الكفاية **باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها** لما كان هذا الباب لبيان العوارض التي تعرض في
الصلوة باختيار المصلي [illegible] اخره عما تقدم لكونه سماويا يفسدها اي يبطل الصلوة الكلام ولو للوصل سهوا
وقال الشافعي لا تفسد في الخطأ والنسيان الا اذا طال الكلام ولم يفرق المص بين السهو والنسيان لعدم
التفرقة بينهما في حكم الشرع والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ ما لا يتنبه بالتنبيه او يتنبه بعد اتعاب
والنسيان هو ان يخرج المدرك من الخيال على ما عرف في موضعه له قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وجه
الاستدلال ان حقيقتهما غير مرفوعة لوجودهما بين الناس فيكون الحكم وهو الافساد مرفوعا ولنا قوله عم ان
صلوتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وما لا يصلح فيها [illegible]
فمباشرته ناسيا او عامدا يفسدها كالاكل والشرب وما رواه محمول على رفع الاثم تحقيقه ان حكم الاخرة وهو
الاثم مراد بالاجماع فلا يكون حكم الدنيا مرادا والا لزم عموم المشترك او المقتضي وكلاهما باطلان كذا في العناية
بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فان المتشهد يسلم على النبي عم وعلى عباد الله الصالحين وهو اسم من
اسماء الله تع وانما يأخذ حكم الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاذا كان ناسيا
شبهناه بالاذكار واذا كان عامدا شبهناه بالكلام كذا في الكفاية او في نوم وكذا الدعاء بما يشبه كلام الناس نحو
اللهم البسني ثوب كذا اللهم زوجني فلانة وعند الشافعي لا يفسد ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا عن الفساد
يعني فساد الجزء الملاقي لكلام الناس لا جميع الصلوة بالاتفاق لان حقيقة كلام الناس بعد التشهد لا يفسد الصلوة
فكيف ما يشبهه وهذا عندهما ظاهر وكذا عند ابي حنيفة لان كلام الناس صنع من المصلي فيتم به صلوته فكان
بالدعاء الذي يشبه كلام الناس بعد التشهد خارجا عن الصلوة لا مفسدا كذا في العناية ثم فسر ما يشبه كلام
الناس بقوله وهو ما يمكن طلبه منهم فما لم يجئ في القرآن او المأثور كما في الظهيرية فلو قال اللهم اغفر لابي او لامي
لم تفسد ولو قال لامي تفسد لانه ليس في القرآن وكذا لو قال اللهم ارزقني بقلها وفومها وعدسها تفسد ولو قال
من بقلها وفومها لا تفسد ولو قال اعطني درهما تفسد ولو قال مالا كثيرا لم تفسد لانه لم يجر في عادتهم كما في التمرتاشي
كذا في القهستاني والانين وهو صوت المتوجع بان يقول آه بالمد وكسر الهاء والتأوه وهو ان يقول أوّه
بفتح الهمزة وسكون الواو وكسر الهاء وفيه لغات متجاوزة من العشر ويقال كلاهما عند الشكاية والتوجع والتأفيف
وهو ان يقول أُفّ بضم الهمزة وكسر الفاء المشددة بالتنوين وبدونه ولغاته اكثر من العشر الكل من الرضي
كذا في القهستاني وكل ذلك اما ان يكون من ذكر الجنة او النار او من وجع او مصيبة فان كان الاول لم يقطعها
لانه يدل على الخشوع وان كان الثاني قطعها لان فيه اظهار الجزع والمصيبة سئلت عائشة رضها عن الانين
في الصلوة فقالت ان كان من خشية الله لا تفسد صلوته وان كان من المصيبة تفسد كذا في شروح الهداية
وذكر في الزاهدي لو ساق حمارا او وقفه او استعطف كلبا او هرة بما يعتاده الرستاقيون من مجرد صوت
بلا حروف متهجاة لم تفسد لكنه مكروه كذا في الجلابي ولو كانت اي الانين والتأوه والتأفيف بحرفين خلافا
لابي يوسف فانه روى عنه انه قال اه لم تفسد في الحالين اي سواء كان من ذكر الجنة والنار او من وجع ومصيبة
واوه تفسد كذا في الهداية والعناية ففي كلام المص ركاكة لا تخفى والبكاء وهو سيلان الدمع من الحزن بصوت
الاحسن بحرف فان المفسد ما رفع به صوته وحصل به الحرف كما في الخلاصة وفيه اشعار بانه لو خرج الدمع بلا صوت

لم تفسد

لم تفسد وهذا بلا خلاف كذا في القهستاني لوجع او مصيبة لا لذكر جنة او نار قال عم طوبى للبكائين في الصلوة
وهذا لان الانين ونحوه متى كان من ذكر الجنة او النار صار كانه يقول اللهم اني اسئلك الجنة واعوذ بك من
النار ولو صرح به لا تفسد صلوته وان كان من وجع او مصيبة صار كانه قال انا مصاب وانه مفسد كذا في
شرح الهداية والتنحنح بلا عذر بان لم يكن مضطرا اليه بل كان لتحسين الصوت ان اظهر به حرف نحو اح بالفتح
والضم يفسد عندهما وان كان بعذر فهو عفو كالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف كذا في الهداية والعذر
هو ان لا يستطيع الامتناع عنه بان يجتمع البزاق حلقه وانما تفسد لانه حصل منه الحروف وقيل انه غير مفسد
لانه ليس بكلام وقيل انه مكروه بغير سبب وغير مكروه بسبب لخشونة في حلقه او الاعلام بانه في الصلوة
كما في التمرتاشي والاصح انه لم يفسد اتفاقا فلا بأس به للامام ما لم يكثره وان اكثر فغيره افضل الا اذا كان
متبركا وفيه اشعار بان السعال غير مفسد وهذا بلا خلاف كما في الزاهدي لكن في الخزانة ان ظهر الحرف به بلا
ضرورة فمفسد كذا في القهستاني وتشميت العاطس ان يقول المصلي له يرحمك الله والتسميت بالمهملة
عند ابي العباس وبالمعجمة عند ابي عبيد يعني من عطس فقال له آخر يرحمك الله وهو في الصلوة فسدت صلوته لانه
يجري في مخاطبات الناس فكان من كلامهم بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد لله على ما قالوا لانه لم يتعارف
جوابا كذا في الهداية قوله على ما قالوا اشارة الى خلاف البعض روى عن ابي حنيفة في العاطس حمد الله في نفسه
ولا يحرك لسانه فلو حرك تفسد صلوته كذا في المحيط كذا في الكفاية وقصد جواب لخبر يسره او يعجبه او يهوله او غيره
مما يحتمل الثناء حتى لو اجاب بما لا يحتمل الثناء يفسد اتفاقا كذا في الدرر بالحمدلة اي بان يقول الحمد لله او الهيللة
اي بان يقول لا اله الا الله او السبحلة اي بان يقول سبحان الله او الاسترجاع بان يقول انا لله وانا اليه
راجعون او الحوقلة بقوله لا حول ولا قوة الا بالله ويدخل فيه ما اذا سمع اسم النبي عم فصلى عليه او سقط من
السطح فبسمل او دعا لاحد او عليه فقال آمين ولا يفسد الكل عند ابي يوسف والصحيح قولهما لان الكلام مبني
على قصد المتكلم ويشمل ما اذا امتثل امر غيره فلو قال للمصلي تقدم فتقدم او دخل فرجة الصف احد فجانب المصلي
توسعة له فسدت صلوته فينبغي ان يمكث ساعة ثم يتقدم برأيه الكل من الزاهدي كذا في القهستاني وصورة
ذلك اذا قيل بين يدي المصلي أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله يريد جوابه وعلى هذا الخلاف اذا وصف الله تع
بوصف لا يليق به فقال سبحان الله يريد به الجواب او اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله يريد به الجواب كذا في الجامع
الصغير لقاضي خان كذا في الكفاية خلافا لابي يوسف فانه يقول لا تفسد لان هذا الكلام ثناء بما وضع له صيغة
وكل ما هو كذلك لا يتغير بعزيمة المتكلم كما اذا اريد به اعلامه انه في الصلوة ولهما انه كلام يحتمل الثناء والجواب
فكانه كالمشترك والمشترك يجوز تعيين احد مدلوليه بالقصد والعزيمة كالتشميت فانه لا شك انه ذكر بصيغته
ويحتمل الخطاب وقد الحقه النبي عم بكلام الناس حين قصد به خطاب العاطس كذا في العناية ولو اراد المصلي
بذلك الحمدلة والهيللة آه اعلامه اي اعلام القائل بذلك بانه في صلوة لا تفسد اتفاقا لقوله عم اذا نابت
احدكم نائبة في الصلوة فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء ولو فتح اي نصر بالفتح في الصلوة على
غير امامه يشمل فتح المقتدي على غير المصلي وعلى المنفرد وفتح الامام والمنفرد على اي شخص كان وكل ذلك مفسد
الا اذا قصد به التلاوة دون الفتح كذا في ايضاح ابن كمال فسدت اعلم ان الاستفتاح اربعة اقسام بحسب
القسمة العقلية وذلك لان المستفتح والفاتح اما ان لا يكونا في الصلوة وليس مما نحن فيه او يكونا فيها او يكون

المستفتح فيها دون الفاتح او بالعكس فان كان فيها فاما ان تكون الصلوة متحدة بان يكون المستفتح ماموما والفاتح
ماموما او لا تكون ففى الثانى فسدت صلوة كل منهما لانه تعليم وتعلم وكان من كلام الناس قال فى الاصل ان فتح
غير مرة فسدت صلوته وفيه اشارة الى انه مالم يتكرر لا تفسد قال لانه ليس من اعمال الصلوة فيعفى القليل منه ولم يشترط
فى الجامع الصغير التكرار لان الكلام فى نفسه قاطع وان قل قيل هو الصحيح كذا فى العناية لا تفسد ان فتح على امامه
فانه لم يكن كلاما استحسانا لانه مضطر الى اصلاح صلوته فكان هذا من اعمال صلوته معنى كذا فى الهداية مطلقا
اى لا صلوة الفاتح ولا صلوة الامام ان اخذ بقوله وسواء قرأ الامام قدر ما يجوز به الصلوة او لا فى الاصح وقيل
ان فتح بعد ما قرأ مقدار ما يجوز به الصلوة تفسد صلوة الفاتح وان اخذ الامام بقوله تفسد صلوة الكل والاصح
انه لا تفسد صلوة الفاتح ولا صلوة الامام ان اخذ بقوله وهو الاستحسان لانه لاصلاح صلوته لاحتمال ان يجرى
على لسانه ما يفسدها لو لم يفتح عليه كذا قال المص فى شرح المنية ثم اختلف المشايخ فى ان المقتدى ينوى الفتح
على امامه او قراءة القرآن والصحيح هو الاول لانه مرخص فيه وقراءته ممنوع عنه واما اذا اراد ان يفتح على غير امامه
فانه ينوى القراءة دون التعليم ولم يفرق فى الكتاب بين ما اذا قرأ الامام مقدار ما يجوز به الصلوة وبين ما لم
يقرأ وان اختلفوا فيه اختيارا منه للصحيح فانه اذا فتح بعد ما قرأ ذلك صح ولا تفسد صلوة واحدة منهما كذا فى
فى العناية ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى تفسد صلوة الفاتح وصلوة الامام ايضا اذا اخذ بقوله لوجود
التلقين والتلقن من غير ضرورة وينبغى للمقتدى ان لا يعجل بالفتح وللامام ان لا يلجئهم اليه بل يركع اذا جاء اوانه
او ينتقل الى آية اخرى كذا فى الهداية والالجاء ان يردد الآية او يقف ساكتا واما اطلق الاوان لان الرواية اختلفت
فيه فذكر الامام التمرتاشى محالا على الشافى ينبغى للامام اذا ارتج ان يتجاوز الى سورة اخرى او يركع اذا كان
قرأ المستحب صيانة للصلوة عن الزوائد وذكر بكر انه يكره للامام ان يتردد فيلجئ القوم ان يفتحوا عليه اذا كان قرأ
مقدار ما يتعلق به الجواز ولكن يركع وصاحب المحيط وقاضيخان ذكرا نحو ما ذكر بكر كذا فى الكفاية وان كان
المستفتح وحده وفتح عليه الخارج واخذ منه فسدت صلوته لوجود التلقين والتلقن وان كان بالعكس فان نوى
تعليمه فسدت صلوته وان نوى قراءة القرآن لم تفسد كذا فى العناية ولا يشترط تكرار الفتح للفساد وفى الاصل انه
يشترط والاول الصحيح كما فى النهاية ولو اخذ الامام من غير المقتدى او من المقتدى بتلقين الغير تفسد صلوتهما كما فى
الزاهدى وعن ابى يوسف لو لحن الامام فى الاعراب ففتح لا بأس ويفسد ما السلام سواء خاطب به انسانا
او لا وقيل بالفساد اذا خاطبه به كما فى الزاهدى عمدا حقيقيا او حكميا فيشمل قسما من السهو وهو ما اذا وقع
فى اصل الصلوة كما اذا سلم على الركعتين ظانا انها الفجر فانه مفسد بخلاف قسم آخر منه وهو ما اذا وقع فى وصف
الصلوة كما اذا سلم عليهما ظانا انه فى رابعة الظهر فانه غير مفسد كما فى سهو المحيط فلو سلم المسبوق مع الامام
ذاكرا لما عليه تفسد ولو سلم المصلى قائما ظانا انه اتم صلوته ثم علم انه لم يتم لم يفسد لكن فى المنية انها تفسد والظاهر
ان المفسد مجرد السلام عليكم فى المحيط لو قال السلام سهوا ثم علم فسكت فسدت صلوته قيدنا بالعمد لان السلام
سهوا غير مفسد لانه من الاذكار كما مر ورده اى رد السلام سواء كان باللفظ او باشارة الرأس واليد كما فى
مجموع النوازل لكن فى المحيط انهما غير مفسدين كذا فى القهستانى ولا يرد السلام بلسانه لانه كلام ولا بيده
لانه سلام معنى حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته ذكره صاحب الهداية فى فصل الكراهة لم يقيده بالعمد
لانه ليس من الاذكار بل هو كلام وتخاطب وقراءته من مصحف يعنى اذا قرأ الامام او المنفرد من المصحف قليلا او كثيرا

فسدت

فسدت صلوته عند ابى حنيفة خلافا لهما لهما ان القراءة عبادة انضافت الى عبادة وهى النظر فى المصحف لقوله عم
اعطوا اعينكم من العبادة حظها قيل وما حظها من العبادة قال عم النظر فى المصحف وما العبادة الواحدة غير مفسدة
فكيف اذا انضمت الى اخرى الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب وان في يكره الكراهة ايضا وله ان
حمل المصحف والنظر فيه وتميز حرف من حرف وتقليب الاوراق عمل كثير وهو مفسد لا محالة لانه تلقن من المصحف
وهو كالتلقن من غيره فى تحصيل ما ليس بحاصل عنده وجعل شمس الائمة السرخسى التعليل بالتلقن اصح كذا فى العناية
واكله وشربه لان كل منهما عمل كثير وهو مفسد سواء كان ناسيا او عامدا فرضا كانت الصلوة او نفلا وعن
طاوس يجوز شربه فى النفل وهو رواية عن احمد وحالة الصلوة مذكرة بخلاف الصوم فان اكل ما بين اسنانه
فمنهم من يقول اذا كان ما دون ملء الفم لا يفسد ومنهم من يقول ان كان قليلا ما دون الحمصة لا تفسد كما فى
الصوم وان كان اكثر من ذلك فسدت كذا فى العناية ولو ابتلع دما من اسنانه لا تفسد ما لم يكن ملء الفم كما فى
المحيط وكذا لو ابتلع ما بقى فى فمه بعد الشروع فلو ابتلع عينا من السكر قبل الشروع ثم ابتلع حلاوته بعده لم يفسد
كما فى الخلاصة كذا فى القهستانى وسجوده على نجس خلافا لابى يوسف فيما اذا اعادها اى السجدة على طاهر فعنده
يفسد السجود لا الصلوة حتى لو اعادها على موضع طاهر صح لان اداءها على النجاسة كالعدم ولهما ان الصلوة لا
تتجزى فاذا فسد بعضها فسد كلها وفى المحيط لو سجد على الدم لا يعيدها عند ابى حنيفة خلافا لهما فلو وضع يديه او
ركبتيه لا يعيد اتفاقا لكن فى النظم لو وضع ركبتيه لا يجوز فى ظاهر الاصول كذا فى القهستانى والعمل الكثير اختلف
فى تفسيره اشهره ثلثة الاول هو ما يحتاج فى الواقع الى اليدين وان عمل بيد واحدة فان شد الازار وتعمم تفسد
صلوته ولو حل او نقض باليدين لم تفسد الا اذا تكرر وهذا قول ابى يوسف على ما قيل كما فى الخزانة وهو مختار الفضلى
كما فى الخلاصة لكنه غير شامل لكثير من الاعمال كالمشى والحك والمص مع خروج اللبن والتقبيل والنظر بشهوة وغيرها والثانى
الشامل للكل الاقرب الى قول ابى حنيفة فانه لم يقدر فى مثله بل فوض الى رأى المبتلى به وهو ما لم يستكثره المصلى
من الفعل والثالث ما رواه الثلجى عن اصحابنا كما فى المحيط وهو اختيار عامة المشايخ كما فى الخلاصة وهو المختار كما فى
الصغرى وهو الصواب كما فى المضمرات وهو ما يظن الناظر بلا فكر ان عامله غير مصل ومكروهها اى الصلوة كراهة تحريم او
تنزيه كل شئ يكون فيها ترك الخشوع اى التواضع كالتغميض والتثاؤب والتشبيك والالتفات فان كلا منهم ...
... ان الفعل اذا كان واجبا ... وان كان ... او ...
... كل من القهستانى وشروعه فى غيرها لا اى لا يفسد الصلوة شروعه فيما ثانيا فى الهداية
من صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر لانه صح شروعه فى غيره فيخرج عنه ولو افتتح الظهر
بعد ما صلى منها ركعة فهى هى ويجتزئ بتلك الركعة لانه نوى الشروع فى عين ما هو فيه فلغت نيته وبقى المنوى على حاله
انتهى بقى المنوى الاول على حاله لانه نوى تحصيل الحاصل ويكون ما صلى من الاولى محسوبا حتى لو صلى بعدها — يعنى صح
ثلاث ركعات خرج عن العهدة ولو صلى اربعا على ظن ان الاولى انتقضت ولم يقعد فى الثانية فسدت صلوته
لانه ترك القعدة الاخيرة وذكر فى الخلاصة هذا اذا نوى بقلبه اما اذا نوى بلسانه وقال نويت ان اصلى الظهر انتقض
ما صلى كما فى العناية وقول صاحب الهداية ومن صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر هذا اذا لم يكن صاحب ترتيب
فيصح شروعه فى العصر اما اذا كان صاحب ترتيب يصير شارعا فى النفل بافتتاحه العصر عند ابى حنيفة وابى
يوسف وعلى هذا من فى الظهر كبر ينوى الجمعة او فى الجمعة كبر ينوى الظهر او كان يصلى منفردا فكبر ينوى الاقتداء

بالامام فی تلک الصلوة وکذا المقتدی لو کبر للتفرد اوللامامة یخرج من صلوته ولو افتتح منفردا ثم اقتدی به رجل
فافتتح ثانیا لاجله فهو علی الافتتاح الاول الا ان یکون الداخل امرأة وحاصله ان الثانیة لو کانت غیر الاولی ونوی
الدخول فی غیر ما هو فیه کان من ضرورته خروجه عما هو فیه فیبطل ما صلی کمن باع بالف ثم جدد البیع باقل منها او
باکثر او بدینار ینتقض الاول کذا هنا وکذا لو صلح علی مال ثم علی مال غیره کذا فی العنایة ولا یفسدها ایضا ان نظر الی
مکتوب وفهمه یعنی لو نظر الی مکتوب سوی القرآن فانه اذا کان قرآنا لا خلاف لاحد فی جوازه واما غیر القرآن فقد
قال بعض مشایخنا لا تفسد علی قول ابی یوسف وتفسد علی قول محمد کما لو حلف لا یقراء کتاب فلان فنظر فیه حتی
فهمه ولم یقراء بلسانه فانه لا یحنث عند ابی یوسف خلافا لمحمد لان الغرض من القراءة بالتلفظ الفهم فکان التفهم
کالقراءة ولابی یوسف ان القراءة انما تکون باللسان لانه من باب الکلام قال صاحب الهدایة الصحیح انه لا تفسد صلوته
بالاجماع ولیس هذا کمسئلة الیمین لان المقصود هناک الفهم واما افساد الصلوة فبالعمل الکثیر فلم یوجد کذا فی العنایة
ولا یفسدها اکله ما بین اسنانه دون الحمصة لانه تبع لریقه ولهذا لا یفسد به الصوم وتفسد الصلوة عند البعض
فی قدرها فنسوی بینها وبین الصوم وقال بعضهم ما دون ملاء الفم لا یفسد صلوته ففرق بین الصلوة والصوم
کذا فی فتاوی قاضیخان الکل فی الکفایة وان مر مار فی موضع سجوده ای المصلی ثم ان هذا المرور انما یوجب الاثم للمار
اذا کان بلا حائل فلو مر رجلان متحاذیان فکراهة المرور واثمه یلحق الذی یلی المصلی کذا ذکره الامام التمرتاشی کذا فی الکفایة
اذا کان یصلی علی الارض او حاذی الاعضاء ای یستوی فیه جمیع اعضاء المار او اکثرها وهو الصحیح کما فی التتمة کذا فی
القهستانی الاعضاء ای اعضاء المصلی اذا کان یصلی علی الدکان اثم المار المکلف بالمرور لانه حرام هذا اذا کان
المصلی فی موضع ینبغی ان یصلی فیه حتی لو قام مصلیا وقدامه من الصف موضع خال لم یأثم الداخل بالمرور بین یدیه
لانه اسقط حرمة نفسه کما فی القنیة ثم ان کان المصلی فی المسجد الصغیر وهو اقل من ستین ذراعا وقیل من اربعین
وهو المختار کما اشار الیه فی الجواهر فیأثم المار بالمرور قدامه مطلقا لو بلا حائل وینبغی ان یدخل فیه الدار والبیت واما
فی غیره من المسجد الکبیر والصحراء فیأثم بالمرور امام المصلی فی الموضع الذی ینتهی الیه رؤیة المصلی ناظرا فی محل سجوده
وهذا قول ابی جعفر وهو الاصح وهو الصحیح کما فی المبسوط وهو الصحیح کما فی الخلاصة وقیل المسجد الکبیر کالصغیر کما فی الکافی وقیل
فی الصحراء انه یأثم فی مقدار صفین او ثلثة وقیل ثلثة اذرع وقیل خمسة وقیل اربعین کما فی النهایة وقیل خمسین
کما فی المحیط وقیل موضع سجوده وهو الصحیح کما فی التتمة وهو الاصح والمختار عند اکثر المشایخ کما فی الکرمانی الکل من
القهستانی ولا تفسد لقوله عم لا یقطع الصلوة مرور شیء کذا فی الهدایة وعلی قول اصحاب الظواهر تفسد صلوة المصلی
بمرور المرأة بین یدیه لما روی ابو هریرة انه عم قال یقطع الصلوة المرأة والحمار والکلب لکنا نقول انکرت عائشة رضها
هذا الحدیث حین بلغها وقالت کان عم یصلی باللیل وانا معترضة بین یدیه اعتراض الجنازة فاذا سجد خنست
رجلی واذا قام مددتها کذا فی الکفایة وینبغی للمصلی ان یغرز بکسر الراء المهملة بعد الغین المعجمة ای ینصب امامه فی
الصحراء سترة بالضم فی الاصل ما استتر به ثم غلب علی ما ینصب قدام المصلی وقال عم اذا صلی احدکم فی الصحراء
فلیجعل بین یدیه سترة وان یکون مقدارها طول ذراع فصاعدا لقوله عم ایعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء ان
یکون امامه مثل مؤخرة الرحل وینبغی ان یکون فی غلظ اصبع لان ما دونه لا یبدو للناظر من بعید فلا یحصل
المقصود ویقرب المصلی منها ای من السترة لقوله عم من صلی الی سترة فلیدن منها ولذا کره ان یصلی فی صحن
المسجد وان لا یقرب الی السترة کما فی المفید کذا فی القهستانی ویجعلها علی احد حاجبیه الایسر او الایمن وهو

افضل

افضل روی انه عم ما صلی الی شجرة ولا الی عود ولا الی عمود الا جعله علی حاجبه الایمن ولم یصمد صمدا ای لم
یقصده قصدا الی المواجهة کذا فی العنایة وان استتر بظهر جالس کان سترة وان کان قائما اختلفوا
فیه وان استتر بدابة فلا باس به وقالوا حیلة الراکب اذا اراد ان یمر ان ینزل فیصیر وراء الدابة ویمر فیصیر
الدابة سترة ولا یأثم کذا فی الکفایة وفیه اشعار بان البئر والحوض والنهر الصغیرین لم یکن سترة وهو الاصح
کما فی التمرتاشی وکذا الکبیرین منهما کالطریق کما فی المنیة کذا فی القهستانی ویعتبر الغرز دون الالقاء ولذا قال
ولا یکفی الوضع ولا الخط قیل اذا کانت الارض صلبة لا یمکنه الغرز فانه یضع طولا لیکون علی هیئة الغرز فان لم
یکن معه خشبة قال بعض المتأخرین یخط خطا طولا وهو قول الشافعی ولم یعتبره المص لان المقصود وهو الحیلولة
التی بینه وبین المار لا یحصل به کذا فی العنایة وفیه اشارة الی انه ان تعذر الغرز لم یوضع الا ان عامة المشایخ
قالوا بالوضع بتقریب الامر من السنة کما فی الکرمانی والی انه لا یخط کما روی عن محمد وعنه انه یخط وعن ابی یوسف
یوضع طولا وقیل عرضا وعنه یطرح السوط بین یدیه کما فی التمرتاشی کذا فی القهستانی ویدرأ ای یدفع المصلی
المار لقوله عم ادرؤا ما استطعتم بالاشارة کما فعل عم بولدی ام سلمة حیث کان یصلی فی بیتها فقام ولدها
عمر لیمر بین یدیه فاشار الیه ان قف فوقف ثم قامت بنتها زینب لتمر بین یدیه فاشار الیها ان قفی فابت
فمرت فلما فرغ من صلوته قال یا ناقصات الدین صواحبات یوسف کرسف تغلبین الکرام ویغلبهن
اللئام کذا فی العنایة والاشارة بالرأس والعین او الید کذا فی القهستانی او التسبیح لقوله عم اذا نابت احدکم
نائبة فی الصلوة فلیسبح لا بهما تحرزا عن العمل الکثیر وفی احدهما کفایة وهذا فی حق الرجال اما النساء فیصفقن ای
یضربن بظهور اصابع ید الیمنی علی صفحة الکف الیسری لما ان لهن التصفیق لان فی صوتهن فتنة فلا یحب
لهن التسبیح کذا فی العنایة وقوله ان عدمت السترة او قصد المرور بینه وبینها قید لقوله ویدرأ وقال بعضهم
انما یأثم بالمرور بینهما اذا کان بین المصلی والمار اقل من مقدار الصفین والا فلا یکره کما فی المحیط کذا فی القهستانی
وذکر فی القنیة قام فی آخر الصف من مسجد بینه وبین الصفوف مواضع خالیة فللداخل ان یمر بین یدیه لیصل
الصفوف لانه اسقط حرمة نفسه فلا یأثم المار بین یدیه ذکره المص فی شرح المنیة وجاز ترکها ای السترة عند امن المرور
فالسترة مستحبة کما فی المحیط کذا فی القهستانی وسترة الامام مجزئة عن القوم لانه عم صلی ببطحاء مکة الی عنزة ولم یکن
للقوم سترة العنزة عصا ذات زج کذا فی المغرب والزج الحدیدة التی فی اسفل الرمح کذا فی الکفایة ولو صلی علی ظهارة
ثوب بطانته فیه رمز الی کیفیة الصلوة علی القباء ونحوه وهو ان یصلی علی ظهارته قائما علی قفائه ساجدا علی ذیله کما
فی الخلاصة وغیرها کذا فی القهستانی نجسة صح ان لم یکن ذلک الثوب مضربا ای مخیطا ومحشوا لانه فی حکم ثوبین لکنه
بشرط ان یکون الطهارة بحیث لا یظهر منها لون النجاسة ولا ریحها کما فی البسط علی الارض النجسة ذکره المص فی شرح
المنیة ولو کان مضربا لم تجز وعند ابی یوسف لم تجز مطلقا کذا فی الدرر وهذا عند محمد وقال ابو یوسف لا یصلی علیه
قیل جوابه فی مخیط غیر مضرب وجواب ابی یوسف فی مضرب وقال الحلوانی ان الضم بالخیاطة غیر معتبر عنده فهو
کثوبین ومعتبر عند ابی یوسف فهو کثوب کما فی المحیط وعلی هذا الخلاف ما یمکن شقها کالخشب والآجر اذا کان
علوه طاهرا وسفله نجسا بلا الصاق بهذا الخلاف بالارض فان الصق بالارض جاز فی قولهم کما فی الجلابی وغیره
بلا ذکر الکراهة وینبغی ان یکره الصلوة لکراهتها علی سطح الاصطبل وغیره کما فی الخزانة کذا فی القهستانی وکذا ای
یصح لو صلی علی الطرف الطاهر وانما اثر الطرف علی الموضع اشارة الی ان هذا حکم البساط الصغیر فیصلی علی طرف

التكبير بالطريق الاولى كما قال بعض المشايخ وبه اخذ الفقيه ابو جعفر وقال بعضهم ان كان البساط كبيرا يجوز والا
فلا كما في المحيط والفرق بينهما ان طرفا منه ان تحرك برفع القائم اياه مقدار رأسه فصغير والا فكبير كما في الترغيب
كذا في القهستاني من بساط في ذكر البساط اشعار بانه لا يصلي على طرف ثوب تحرك بحركته وفي رواية يصلي كما
في الزاهدي وذكر الجلابي انه ان كان حصيرا جاز ذلك اذا لم تكن في موضع قيامه او سجوده كذا في القهستاني طرف آخر منه
نجس قوله سواء تحرك احدهما بتحريك الطرف الآخر او لا يتحرك احتراز من قول من قال انما يجوز الصلوة على طرف طاهر
اذا كان احد الطرفين لا يتحرك بتحريك الآخر كذا في صدر الشريعة **فصل** فصل ما يكره للمصلي عما يفسد صلوته واخر
ذكره لقوة المفسد وكره عبثه بثوبه وبجسده لقوله عم ان الله تع كره لكم ثلثا الرفث في الصوم والضحك في المقابر
والعبث في الصلوة ولان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك فيها قال بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي
فيه غرض ولكنه ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح ولا نزاع
في الاصطلاح كذا في العناية وقلب الحصى اي تسوية الحجارة الصغيرة لانه نوع عبث الا مرة ليمكنه السجود لقوله عم يا
ابا ذر مرة او ذر وفي بعض الروايات وان تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سود الحدقة تكون لك كذا في المبسوط
كذا في الكفاية وفرقعة الاصابع وفرقعة اصابعه اذا غمزها او مدها حتى يصوت لقوله عم لعلي لا تفرقع اصابعك وانت تصلي
كذا في الكفاية ويكره خارج الصلوة عند الاكثرين كذا في القهستاني وقيل انه من عمل قوم لوط فيكره خارج الصلوة
ايضا ذكره المص في شرح المنية والتخصر وهو وضع اليد على الخاصرة وقد نهى عم عن الاختصار في الصلوة ولان فيه
ترك الوضع المسنون والالتفات يمينا وشمالا لقوله عم لو علم المصلي من يناجي ما التفت ولو نظر بموخر عينيه
يمنة ويسرة من غير ان يلوي عنقه لا يكره لانه عم كان يلاحظ اصحابه في صلوته بموق عينيه كذا في الهداية وروى
عنه عم ان الرحمة تواجه العبد ما دام في صلوته فاذا التفت اعرض عنه ولان الالتفات يمنة او يسرة انحراف عن
القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عنها بجميعه فسدت صلوته فاذا انحرف ببعض بدنه يكره كالعمل اليسير في الصلوة
يكره لان كثيره يفسد كذا في الكفاية والاقعاء كاقعاء الكلب وهو ان يضع اليتيه على الارض وينصب فخذيه وساقيه
نصبا وقيل هو ان ينصب يديه نصبا والاول اصح قال في المستصفى اقعاء الكلب في نصب اليدين واقعاء الآدمي
في نصب الركبتين الى صدره كذا في شرح المص للمنية وافتراش ذراعيه اي القاؤهما على الارض والذراع من المرفق
الى رؤس الاصابع كذا في القهستاني وقال ابو ذر نهاني خليلي عن ثلث ان انقر نقر الديك وان اقعي اقعاء الكلب وان
افترش افتراش الثعلب كذا في الهداية ورد السلام بيده لانه سلام معنى حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته
ولا يرده بلسانه لانه كلام كذا في الهداية والتربع بلا عذر لان فيه ترك سنة القعود كذا في الهداية وذكر في المبسوط
ومن علل فيه فقال التربع جلوس الجبابرة فلهذا كره في الصلوة وهذا ليس بقوي فانه عم كان يتربع في جلوسه
في بعض احواله حتى انه كان يأكل يوما متربعا فنزل عليه الوحي كل كما يأكل العبيد وهو كان منزها عن اخلاق الجبابرة وكذلك
عامة جلوس عمر رضه في مسجد رسول الله عم كان تربعا والصحيح ان الجلوس على الركبتين اقرب الى التواضع من
التربع فهو اولى في حال الصلوة الا عند العذر كذا في الكفاية ويكره ان يحرف اصابع يديه او رجليه عن القبلة في
السجود وغيره كذا في قاضي خان وكف ثوبه لانه نوع تجبر كذا في الكافي والكف ان يرفع الثوب من بين يديه
او من خلفه اذا اراد السجود كذا في المغرب وسدله هو ان يجعل الثوب على رأسه وكتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه
كذا في الهداية وذكر في مبسوط شيخ الاسلام هو ان يضع الرداء او القباء على كتفيه ولم يدخل يديه في الكمين

وفي الخلاصة

وفي الخلاصة وهو مكروه سواء كان تحته قميص او لا كذا في الكفاية وفي [الكل] السدل فان السدل في اللغة الارخاء والارسال
وفي الشرع الارسال بدون اللبس المعتاد وكراهته لنهي النبي عم عنه ولو صلى في قباء او مطرف او باران ينبغي ان
يدخل يديه في كميه وان يشد القباء ونحوه بالمنطقة احترازا عن السدل ولو لم يدخل يديه في كميه قيل لا يكره واختاره
صاحب الخلاصة والبزازي واختار قاضي خان وغيره انه يكره وهو الصحيح لانه يصدق عليه السدل كذا في شرح المص
للمنية والتثاوب بالهمزة والواو لغة والادب عند التثاوب ان يكظم الفم ويمنعه عن الانفتاح ان قدر لقوله عم اذا
تثاوب احدكم في الصلوة فليكظم ما استطاع فان الشيطان يدخل فيه وان لم يقدر فلا بأس بان يضع يده او كمه
على فمه كذا روي عنه عم كذا في شرح المص للمنية والتمطي اي تمدده لانه دليل الغفلة والكسل وتغميض عينيه لنهيه عم عنه
في الصلوة والصلوة معقوص الشعر عقص الشعر هو ان يجمعه على هامته ويشده بخيط او بصمغ ليتلبد فقد روي انه عم
نهى ان يصلي الرجل وهو معقوص كذا في الهداية وذكر في مبسوط شيخ الاسلام وصورة العقص هو ان يشد ضفيرته
حول رأسه كما يفعله النساء او يجمع شعره فيعقد في موخر رأسه وكل ذلك مكروه وعن عمر رضه انه مر برجل ساجد عاقص
شعره فحله حلا عنيفا وقال اذا طول احدكم شعره فليرسله ليسجد معه كذا في الكفاية او حاسرا اي كاشف الرأس للكسل بان
استثقل تغطيته وللتهاون بان لم ير امر اهما في الصلوة لا اي لا يكره تذللا وخشوعا لانه المقصود في الصلوة ولكن
الاولى ان لا يفعله لان فيه ترك اخذ الزينة المأمور بها مطلقا في الظاهر كذا في شرح المص للمنية او في ثياب البذلة بكسر
الباء وبالذال المعجمة ما يمتهن من الثياب والمراد ما يلبسه المرء في بيته ولا يذهب به الى الكبراء ممن يهابهم لان الكراهة
انما تكون اذا كان له ثوب آخر والا فلا كراهة كذا في ايضاح ابن كمال واخي وكذا تكره الصلوة في ثياب المهنة اي الخدمة
والعمل لما في ذلك ايضا من ترك اخذ الزينة كذا في شرح المص للمنية ويكره الدخول في الصلوة وهو مطالب ببول وغائط
فان افتتحها وذلك يشغله عن الصلوة قطعها وان مضى عليها اجزأه وقد اساء وكذا لو اصابه بعد الافتتاح
كذا في قاضي خان ومسح جبهته فيها اي في اثناء الصلوة فلا بأس به بعد ما قعد قدر التشهد وعن الحسن لا بأس به
مطلقا والصحيح ظاهر الرواية كما في التحفة وغيرها كذا في القهستاني من التراب والحشيش لا من العرق والاطلاق
مشعر بكراهة المسح مع ايذاء التراب وفي الخلاصة انه غير مكروه فان لم يؤذه فتركه خير ولو ظهر منه انفة ما فمسحه
لم يكره وفي المنية ان المسح اولى من ان يقطر كذا في القهستاني وكره مسح الجبهة فيها او في قعدة التشهد قبل
السلام لانه عمل لا فائدة فيه حتى لو كان فيه فائدة بان كان العرق يدخل عينيه فيولمها ونحو ذلك لا يكره لحصول
الفائدة وهو دفع شغل القلب واما بعد السلام فلا يكره لما روي انه عم كان اذا اقضى صلوته مسح جبهته بيده اليمنى
ثم قال اشهد ان لا اله الا الله الرحمن الرحيم اللهم اذهب عني الهم والحزن كذا في شرح المص للمنية ونظره الى السماء
للنهي عنه ايضا وعد الآي اي جمع آية والتسبيح في الصلوة بيده وكذا عد السورة لان ذلك ليس من اعمال الصلوة
كذا في الهداية قيد باليد لان الغمز برؤس الاصابع او الحفظ بالقلب غير مكروه بالاتفاق وقيد بالصلوة احترازا
عن خارج الصلوة لما ذكر فخر الاسلام ان عد التسبيح في غير الصلوة بدعة وكان السلف يقولون تذنب ولا تحصى
وتسبح وتحصي كذا في العناية وقد روي عن عمر رضه انه لما رأى من يفعل ذلك قال عد ذنوبك لتستغفر منها لانت
مستغن عن التسبيح قال مشايخنا فالصواب ان لا يمنع الضعفاء عن عد النواة فذلك اسكن للقلب كذا في
الكفاية خلافا لهما لان المصلي قد يحتاج الى ذلك عملا بما هو السنة وهي اربعون آية او ستون آية في الفرائض
وعملا بما جاء به السنة في صلوة التسبيح وتسبيحها عشر عشرا فلا بأس بالعد ولانه يمكنه ان يفعل ذلك قبل

الشروع في الصلوة واما في صلوة التسبيح فلا ضرورة ايضا الى العد باليد لانه يحصل بغمز رؤس الاصابع فيستغني
عن العد بيده كذا في العناية وقيام الامام في طاق المسجد يعني بلا عذر كذا في قاضيخان المراد من الطاق المحراب قال
شمس الائمة الحلواني وفيه طريقان احدهما انه اذا دخل الطاق صار ممتازا عن القوم لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع
اهل الكتاب والتشبه بهم مكروه وقال عم من تشبه بقوم فهو منهم ... ولهذا يكره الاعتجار وهو ان يشد العمامة حول
رأسه ويبدي هامته كما يفعله الشطار ويكره تغطية الفم في الصلوة لانه تشبه بهم وثانيهما ما حكي عن الفقيه ابي جعفر
انه قال لانه يشتبه على من عن يمينه وعن يساره حاله حتى اذا كان بجنبتي الطاق عمودان ووراء ذلك فرجة يطلع منها
من عن يمينه وعن يساره على حاله فلا بأس به وقال شمس الائمة السرخسي من اختار الطريقة الاخيرة لم يكره عند عدم
الاشتباه وان كان مقام الامام خارج الطاق بان كان على جانبي الطاق فرجة ومن اختار الطريقة الاولى قال يكره
في الوجهين جميعا وقال هو الاوجه كذا في الكفاية وانفراده اي انفراد الامام قيد به لانه لو كان معه بعض القوم لا يكره
... على الدكان لما قلنا من التشبه ثم اختلفوا في مقدار ارتفاع الدكان الذي يكره فيه الانفراد قيل مقدار
بقامة الرجل وقيل بمقدار ما يقع به الامتياز وقيل بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد كذا في الجامع الصغير
لقاضيخان كذا في الكفاية او انفراده على الارض وذكر شيخ الاسلام ان القوم اذا كان على الدكان انما يكره
اذا لم يكن فيه عذر اما عند العذر فلا يكره كما في الجمعة فان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك
لضيق المكان وحكي عن شمس الائمة الحلواني ان الصلوة على الرفوف في الجامع من غير ضرورة مكروه وعند الضرورة
بان امتلاء المسجد فلا بأس به وهكذا يحكى عن الفقيه ابي الليث في الطاق فانه اذا تحققت بالضرورة بان ضاق
المسجد على القوم والامام يقوم في الطاق لا يكره كذا في الجامع المحبوبي كذا في الكفاية والقيام اي قيام المؤتم الواحد
والزائد خلف صف وجد فيه فرجة فان لم يكن فيه فرجة لم يكره كما في التحفة لكن في الخزانة انه يكره فلو جر احدا من الصف
لكان اولى كما في المحيط والاصح انه ينتظر الى الركوع فان جاء رجل والا جذب رجلا او دخل في الصف قلت القيام وحده
اولى في زماننا لغلبة الجهل فان تم تفسد صلوته وفي توصيف الصف اشعار بانه لو وجد في الصف الاول فرجة دون
الثاني يخرق لانه لا حرمة لهم لتقصيرهم حيث لم يسدّوا الاول الكل في المنية كذا في القهستاني ولبس ثوب فيه تصاوير
لانه يشبه حامل الصنم التصاوير ما يصوره شبيها بخلق الله تع اعم من ان يكون من ذوات الروح او لا بخلاف
التماثيل فانها مختصة بذات الارواح كذا في المغرب فلو كانت الصورة في يده او خاتمه فلا بأس به كما لو كانت على وسادة
او بساط ومستعمله وان كره اتخاذها كما في الخلاصة كذا في القهستاني وان يكون فوق رأسه اي المصلي في السقف او
بين يديه او خلفه او بحذائه اي على احد جنبيه صورة لحديث جبرئيل عم انا لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة وان كانت
خلفه او تحت قدمه لا يكره الصلوة ولكن يكره كراهة جعل الصورة في البيت ذكره الامام العتابي في شرح الجامع الصغير
كذا في ايضاح ابن كمال الا ان يكون الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر الا بتبصر بليغ كما في الكرماني ولا تبدو له
من بعيد كما في المحيط لكن في الخزانة ان كانت الصورة مقدار طير يكره وان كان اصغر فلا كذا في القهستاني لان
الصغار جدا لا تعبد كذا في الهداية ولغير ذي روح لانه لا يعبد فلا يكره صورة الجماد كالشجر كذا في القهستاني روي
عن ابن عباس انه نهى مصورا عن التصوير فقال كيف اصنع وهو كسبي قال ان لم يكن لك بد فعليك بتمثال
الاشجار كذا في الكفاية او مقطوع الرأس اي ممحو الرأس كذا في الهداية انما فسره بهذا اشارة الى انه لو قطع رأسه
بخيط من الحلقوم كانت الكراهة باقية لان من الطير ما هو مطوق انما محو رأسه بحيث لا يرى لا يكره لانه لا يعبد بلا

رأس نكان

رأس نكان كالجماد كذا في العناية ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكره لانها
تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة او كانت على الستر لانه تعظيم لها واشدها كراهة
ان يكون امام المصلي ثم من فوق رأسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه والصلوة جائزة في جميع ذلك لاستجماع
شرائطها وتعاد للاحتياط على وجه غير مكروه وهو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات
الصلوة كذا في الهداية والعناية وذكر التمرتاشي لو صلى وفي ثوبه صورة وجب الاعادة وقال ابو اليسر هذا هو الحكم
في كل صلوة اديت مع الكراهة انتهى وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم
عند غير ابي اليسر بل الاولى ان تعاد عندهم في المضمرات اذا دخل فيها نقصان او كراهة فالاولى ان تعاد
ومثله في المحيط والمنية ونوادر الفتاوى والترغيب ويؤيده ما في الكشف انه اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او
الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح وكذا ما في المنية انه قال البوبري اذا لم يتم ركوعه وسجوده يؤمر بالاعادة
في الوقت لا بعده وقال ابو يوسف الترجماني ان الاعادة اولى في الحالين كذا في القهستاني لا يكره قتل الحية وهذا
اذا خشي ان تؤذيه والا فيكره قتلها كما في التمرتاشي ... كذا في القهستاني والعقرب اي لا بأس
بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عم اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولان فيه ازالة الشغل فاشبه
درء المار ويستوي جميع انواع الحيات هو الصحيح لاطلاق ما روينا كذا في الهداية وقوله هو الصحيح احتراز عن
قول الفقيه ابي جعفر فانه يقول الحيات على نوعين منها ما يكون من سواكن البيوت وهي جنية ومنها ما لا يكون
منها والجني صورتها بيضاء لها ضفيرتان تمشي مستوية ولا يباح قتلها وفي قوله عم اقتلوا الاسودين اشارة
الى هذا وايده قوله عم اياكم والحية البيضاء فانها من الجن وفي غير الصلوة على قوله لا يحل قتله الا بعد الاعذار والانذار
بان يقال خل طريق المسلمين فان ابى فحينئذ يقتل وغير الجني ما كان يضرب لونه الى السواد وفي حاشية التلويح والامام
الطحاوي لا يقول الفرق بينهما فاسد لان النبي عم اخذ على الجن العهود والمواثيق بان لا يظهروا لامته في صورة الحية
ولا يدخلوا بيوتهم فاذا انقضوا العهد يباح قتلها وقال الامام قاضيخان والاولى هو الاعذار رجاء العمل بالعهد
وذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط وقيل هذا اذا امكنه قتل الحية بضربة واحدة كما فعله عم في العقرب فاما اذا
احتاج الى معالجة وضربات فليستقبل الصلوة كما لو قاتل انسانا في صلوته لان هذا عمل كثير ثم قال والاظهر ان الكل
سواء فيه لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضي الكل من الكفاية
واشار بذكرهما الى ان قتل غيرهما من المؤذيات مباح والى ان لا ثواب بقتلها والاولى ان لا يتعرض بلا ايذاء
منها كما في الجواهر كذا في القهستاني ولا يكره ايضا قيام الامام يعني بلا عذر نص عليه في الخانية كذا في ايضاح ابن كمال
في المسجد ساجدا في طاقه لانعدام التشبه بانتفاء الانفراد وللصلوة متوجها الى ظهر قاعد يتحدث لان ابن
عمر رضه ربما كان يستتر بنافع في بعض اسفاره كذا في الهداية انما قيد بالظهر لانه اذا صلى الى وجه غيره يكره لما روي
ان عمر رضه رأى رجلا يصلي الى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال للمصلي استقبل الصورة في صلوتك وقال للقاعد
استقبل المصلي بوجهك فلو صلى الى وجه انسان ... وبينهما ثالث ظهره على وجه المصلي لم يكره وفي قوله الى ظهر
انسان اشارة الى انه لا بأس بان يصلي وان كان بقربه قوم يتحدثون او نائمون ومن الناس من كره ذلك
لما روي انه عم نهى ان يصلي الرجل وعنده قوم يتحدثون او نائمون وتأويل ذلك عندنا اذا رفعوا اصواتهم على
وجه يخاف وقوع الغلط من الصلوة وفي النائمين اذا كان يخاف ان يظهر صوت من النائم فيضحك في صلوته

فيخجل النائم اذا انتبه فان لم يكن كذلك فلا بأس به والدليل على انه لا يكره ما روى ان اصحاب رسول الله عم كانوا
كانوا يصلون وبعضهم كانوا يقرأون وكا بعضهم كانوا يذكرون المواعظ ولم يمنعهم عن ذلك رسول الله عم
كذا فى الجامع الصغير لقاضيخان والفوائد الظهيرية كذا فى الكفاية والى مصحف معلق او سيف معلق واما اورد
هذه المسئلة هكذا لان من العلماء من كره هذا فقالوا اما السيف فانه آلة الحرب وفى الحديد بأس شديد ولا يليق
تقديمه فى مقام الابتهال وقيل هو قول ابن عمر رضه واما فى استقبال المصحف فان فيه تشبها باهل الكتاب فانهم
كانوا يفعلون ذلك بكتبهم وقيل هو قول ابراهيم النخعى لانا نقول لا يفعلون ذلك عبادة لكن ليقرؤا فى
صلوتهم وذلك مكروه عندنا ولانه لو كان موضوعا امام المصلى فليس به بأس فكذلك اذا كان معلقا واما
السيف فلنا نعم انه آلة الحرب لكن الموضع موضع الحرب ولهذا سمى محرابا فيليق هو فيه كذا فى الكفاية او الى شمع
او سراج ذكر الامام التمرتاشى واختلف فيمن صلى وبين يديه شمع او سراج فقيل يكره كما لو كان بين يديه كانون
فيه جمر او نار موقدة والصحيح انه لا يكره لان السراج او الشمع لا يعبده احد وعن ظهير الدين الاصل ان كل ما يقع التشبه
بهم فيما يعظمونه يكره الاستقبال فى الصلوة اليه وهم يعبدون الجمر بدون الضرام الآن الاستقبال الى الضرام يكره
لانه لا ينفك عن الجمر وقالوا ايضا يكره الصلوة الى تنور مفتوح الرأس فيه نار كذا فى الكفاية او على بساط ذى تصاوير
قائم تفسير التصاوير ان لم يسجد المصلى عليها واطلق الكراهة فى الاصل كذا فى الهداية قوله واطلق الكراهة فى
الاصل اى لم يفصل فى المبسوط فى حق الكراهة بين ان يسجد على الصورة او لا يسجد والمذكور فى الجامع الصغير انه اذا كان
فى موضع سجوده يكره لما فيه من التعظيم له وان كان فى موضع جلوسه وقيامه لا يكره لما فيه من الاهانة وجه ما فى الاصل ان
المصلى معظم بلفظ المفعول فيهما ومعناه ان البساط الذى أعد للصلوة يعظم من بين سائر البسط فاذا كان فيه
صورة كان نوع تعظيم لها ونحن أمرنا باهانتها فلا ينبغى ان يكون فى المصلى مطلقا سجد عليها او لم يسجد كذا فى
العناية وكره البول والتخلى اى التغوط والوطء اى المجامعة فوق مسجد لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح
الاقتداء منه بمن تحته ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه كذا فى الهداية وذكر شمس
الائمة الحلوانى رحمه فى الجامع الصغير ولم يذكر كراهة البول والمجامعة والخلاء فى المواضع المتخذة لصلوة الجنازة وقد
قال بعض اصحابنا ان ذلك يكره فيها كما فى المساجد التى على القوارع وعند الحياض والاصح انه ليس لهذا الموضع حرمة
المسجد فانه لا بأس بادخال الميتة فيه مع انا امرنا بتجنيب المساجد الموتى وما كان هذا الا نظير الموضع المعد لصلوة
العيد وذلك لا يأخذ حكم المسجد فى هذا مثله واما المسجد الجامع فهو اعظم المساجد حرمة والمساجد المبنية على القوارع
لها حكم المسجد الا ان الاعتكاف فيها لا يجوز لانه ليس لها امام ومؤذن معلوم وذكر الصدر الشهيد فى
الفتاوى والمختار للفتوى فى المسجد الذى اتخذ لصلوة الجنازة والعيد انه مسجد فى حق جواز الاقتداء وان
انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد كذا فى الكفاية وانما تعرض لفوقه والعرصة والبناء
والمنبر فى حكمه الا ترى انه يصح اقتداء من على دكان على باب المسجد بمن فيه كما فى المحيط وغيره لان دفع النوم
عند البيق من غيره فى العادة وفى الاضافة رمز الى ان المسجد لصلوة الجنازة والعيد ليس له حكم المسجد وهو المختار الا
فى جواز الاقتداء بلا اتصال الصفوف كما فى النهاية وغيرها واختلف فى مسجد الدار والخان والرباط انه
كمسجد جماعة كما فى التمرتاشى وينبغى ان يكون مسجد القوارع كذلك وذكر فى الكرمانى ان مصلى العيد فى حكم
المسجد على الاصح ولذلك خرج عن ملك بانيه ويدخل فيها الدابة خشية الضياع والكلام مشعر بانه لا يكره الصعود

على سطح

على سطح المسجد لكن فى المفيد انه مكروه الا اذا ضاق وبانه يجوز ادخال الدابة فيه لعذر فانه عم طاف بالبيت على
ناقته لا اثم اصاب رجله كما فى الكرمانى كذا فى القهستانى ويكره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء لانه عم نهى عن ذلك
والاستدبار يكره فى رواية لما فيه من ترك التعظيم ولا يكره فى رواية لان المستدبر فرجه غير مواز للقبلة وما ينحط
منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه مواز لها وما ينحط منه ينحط اليها كذا فى الهداية كما يكره استقبال
القبلة بالفرج كذلك يكره للمرأة ان تمسك ولدها نحوها ليبول وفى جمع العلوم لا يدخل الخلاء الا مستور الرأس ولا يتنحنح
ولا يبزق ولا يمتخط ويكره الكلام عند الوطء والخلاء ويسكت اذا عطس ويكره مد الرجلين الى القبلة فى النوم وغيره
عمدا وكذا الى المصحف وكتب الفقه واختلف فى الاستقبال للتطهير والازالة وفى الاجناس لا يكره الاستقبال حالة
الاستنجاء والتطهير كذا ذكره الامام التمرتاشى وقال الشافعى انما يكره فى الفضاء فاما فى الابنية فلا وفى حديث ابن عمر
وابى هريرة رضهما ان النبى عم قال لا تستقبلوا القبلة لغائط او بول ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا وهذا بالمدينة
لان من شرق او غرب لم يكن مستقبل الكعبة ولا مستدبرا كذا فى الكفاية وكره غلق بابه اى اغلاق باب المسجد
لانه يشبه المنع عن الصلوة والاصح جوازه اى جواز غلق بابه عند الخوف على متاعه فى غير اوان الصلوة قال مشايخنا
هذا اى كراهة غلق بابه على وفق زمانهم لغالب على اهله الصلاح واما فى زماننا الفاسد اهله فلا بأس بذلك بل يجب
صيانة لما فيه والحكم يختلف باختلاف الزمان كذا فى الكرمانى كذا فى القهستانى قالوا لا بأس فى زماننا باغلاق باب
المسجد ولا يفتح الا فى اوقات الصلوة والتدبير فى ذلك الى اهلها لان الغلبة لاهل الفساد ويخاف منهم على متاع
المسجد على منازل الجيران بالليل وجاز ان يختلف الحكم باختلاف احوال الناس الا يرى ان النساء كن يحضرن
الجماعات ثم منعن من ذلك وكان المنع صوابا فكذلك اغلاق باب المسجد فى زماننا والتدبير فيه لاهل المحلة فانهم اذا
اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضى يكون متوليا كذا فى الكفاية يجوز نقشه بالجص وماء الذهب لا بأس
بان ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقوله لا بأس يشير الى انه لا يؤجر عليه لكنه لا يأثم به وقيل هو قربة كذا فى
الهداية قال شمس الائمة السرخسى فى قوله لا بأس اشارة الى انه لا يؤجر بذلك ويكفيه ان ينجو رأسا برأس وهذا لان
النبى عم لما قيل له الا نهدم مسجدك ثم نبنيه قال لا عرش كعرش موسى عم وكان سقف مسجده من الجريد وكان يكف
اذا امطر حتى قال ابو سعيد الخدرى رضه رأيته سجد فى ماء وطين لان النبى عم عد ذلك من اشراط الساعة قال
يزخرف المساجد ويطول المنارات وعلى رضه قال حين مر بمسجد مزخرف لمن هذه البيعة وانما قال ذلك لكراهة
هذا الصنيع فى المساجد ولما بعث الوليد بن عبد الملك اربعين الف دينار ليزين بها مسجد رسول الله عم
فمر بها على عمر بن عبد العزيز فقال المساكين الى هذا المال احوج من الاساطين وعندنا لا بأس بذلك لما روى
ان داود عم بنى مسجد بيت المقدس ثم اتمه سليمان عم بعده فزينه حتى نصب الكبريت الاحمر على رأس القبة
وكان ذلك اعز ما يوجد فى ذلك الوقت وكان يضيئ من ميل والغزالات تغزلن فى ضوئها فى الليالى وفى الجامع
الصغير للمحبوبى حتى كانت الغزالات تغزلن فى ضوئها بالليالى من مسافة اثنى عشر ميلا وفى الحديث الذى رووا
زيادة فانه قال وقلوبهم خاوية من الايمان وانما كره ذلك لهذا كذا فى الكفاية ثم ان ما ذكر من عدم البأس اذا فعل
ذلك من مال نفسه اما المتولى فيفعل ما يرجع الى احكام البناء كالتجصيص دون ما يرجع الى احكام النقش حتى لو فعل ذلك
ضمن كذا فى العناية وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ
وفى جمع النسفى مصلى او بساط فيه اسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله فى شىء وكذا لو كان عليه الملك او الالف واللام

وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذا لم يأمن من استعمال الغير فالواجب ان يوضع فى اعلى موضع فوقه شئ وكذا يكره كتبته الرقاع والصاقها بالابواب لما فيه من الاهانة كذا فى الكفاية وان كان فى المسجد عش خطاف لا بأس بان يرمى به تنزيها للمسجد ولا يحفر فى المسجد بئر ماء لانه لو حفر يدخل فيه النلون والصبيان فيذهب حرمة المسجد ومهابته ولو كان البئر قديما يترك كبئر زمزم ولا بأس بان تتخذ فى المسجد بيت يوضع فيه الحصير ومتاع المسجد به جرت العادة من غير نكير كذا فى قاضيخان والبول اى لا بأس بالبول ونحوه من التخلى والوطئ فوق بيت فيه مسجد والمراد ما اعد للصلوة فى البيت لانه لم يأخذ حكم المسجد وان ندبنا اليه كذا فى الهداية يعنى لم يأخذ حكم المسجد بعدم الخلوص حتى يباع ويورث وان ندبنا اليه اى اتخاذ المسجد فى البيت فانه يستحب لكل انسان ان يعتد فى بيته مكانا يصلى فيه النوافل والسنن قال الله تع فى قصة موسى عم واجعلوا بيوتكم قبلة وقال عم لا تتخذوا بيوتكم قبورا وهو عبارة عن ترك الصلوة فى البيت كذا فى العناية ومن احكام المسجد حرمة ادخال الصبيان والمجانين حيث غلب تنجيسهم والا فيكره لغير الصلوة ومنها القاء القملة بعد قتلها فيه وتكره المضمضة والوضوء فيه الا ان يكون ثمه موضع اعد لذلك لا يصلى فيه او فى اناء وتكره الصناعة فيه من خياطة وكتابة باجر وتعليم صبيان باجر لا بغيره ويكره دخوله لمن اكل ذا ريح كريهة ويمنع منه وكذا اكل موذ فيه ولو بلسانه والاكل والشرب لغير غريب ومعتكف والكلام المباح كذا فى اشباه ابن نجيم

باب الوتر والنوافل

لما فرغ من بيان المفروضات وما يتعلق بها من بيان اوقاتها وكيفية اداتها والاداء الكامل والقاصر شرع فى بيان صلوة هى دون الفرض وفوق النفل وهى صلوة الوتر واورد النوافل بعدها ليكون الواجب بعد الفرض والنفل كما هو حقه فقال الوتر لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له ولكه قوله عم ان الله تع زادكم صلوة الا وهى الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر امر وهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالاجماع وانما لا يكفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة وهو المعنى بما روى عنه انه سنة وهو يؤدى فى وقت العشاء فاكتفى باذانه واقامته كذا فى الهداية ولو اجتمع قوم على ترك الوتر ادبهم الامام وحبسهم فان كانوا مصرين قاتلهم وكذا الوتر كسائر السنن والمقاتلة بسلاح او غيره قدم فى فصل الاذان كذا فى الخلاصة وهو ثلاث ركعات بسلام واحد لما روت عائشة رضها انه عم كان يوتر بثلاث وحكى الحسن البصرى اجماع المسلمين على الثلاث وكان ارادا اجماعا ثبت بخبر الواحد دون المشهور والمتواتر والكل يكن للاجتهاد فيه مساغ وقدر بركعة الى ثلثة عشر كذا فى القهستانى وذكر فى تحفة الفقهاء وقال الشافعى هو بالخيار ان شاء اوتر بركعة او بثلاث او بخمس او بسبع او بتسع باحدى عشر ركعة ولا يزيد على هذا وقال الزهرى فى شهر رمضان ثلاث ركعات وفى غيره ركعة كذا فى الكفاية وفى احد قولى الشافعى يوتر بتسليمتين وهو قول مالك والحجة عليه ما روينا كذا فى الهداية تقرأ فى كل ركعة الفاتحة وسورة لما روى انه عم اوتر بثلاث ركعات قرأ فى الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفى الثانية بقل يا ايها الكافرون وفى الثالثة بقل هو الله احد لكن لا ينبغى ان يقرأ سورة معينة على الدوام لان الفرض مطلق القرأة لقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام يفضى الى ان يعتقد بعض الناس واجبا وانه لا يجوز لكن لو قرأ بما ورد به الآثار احيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا كذا فى تحفة الفتاوى ويقنت اى يقول دعاء القنوت بعد استقبال باطن الكفين الى القبلة ومحاذاة الابهامين شحمتى الاذنين ونشر الاصابع والقنوت الدعاء فالاضافة للبيان كذا فى القهستانى فى ركعة ثالثة حال كونه قائما فلا يقنت فى الركوع ان نسى فى القيام قبل الركوع وقال الشافعى بعده لما انه عم قنت فى آخر الوتر وهو بعد الركوع ولنا ما روى انه عم قنت قبل الركوع وما زاد على نصف

الشئ آخره

بكسر الواو وسكون التاء على المشهور خلاف الشفع وهو واجب عند الامام وقالا هو سنة

الشئ آخره ويقنت فى جميع السنة خلافا للشافعى فانه يقول لا يقنت الا فى النصف الاخير من رمضان لما روى ان عمر رضه لما امر ابى ابن كعب بالامامة فى ليالى رمضان امره بالقنوت فى النصف الاخير ولنا قوله عم للحسن حين علمه دعاء القنوت اجعل هذا فى وترك من غير فصل وتأويل ما روى عن عمر رضه عندنا ان المراد بالقنوت طول القرأة لا القنوت فى الوتر بعدما كبر لان الحال قد اختلف ورفع يديه لقوله عم لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن ذكر منها القنوت اى لا ترفع الايدى على وجه السنن الاصلية التى هى سنن الهدى الا فى هذه المواضع ورفع اليد عند الدعاء على ما عليه عمل الامة انما هو من الاداب والاستحباب والاتباع بالآثار لا على سنة الهدى وعن محمد بن الحنفية قال الدعاء اربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففى دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفى دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشئ وفى دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء فى نفسه وعلى هذا قال ابو يوسف فى الامالى يستقبل بباطن كفيه القبلة عند افتتاح الصلوة واستلام الحجر وقنوت الوتر وتكبيرات العيد ويستقبل بباطن كفيه السماء عند رفع الايدى على الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وعند الجمرتين لانه يدعو فى هذه المواقف بدعاء الرغبة وفى شرح القدورى للزاهدى ثم لا بد من معرفة دعاء القنوت وكيفية قرأته اما الدعاء فاطول ما روى فيه ما روى عن عمر رضه انه عم كان يقول بعد الركوع اللهم اغفر لنا وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات والف بين قلوبهم واصلح ذات بينهم وانصرهم على عدوك وعدوهم اللهم العن كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويكذبون رسلك ويقاتلون اولياءك اللهم خالف بين كلمتهم وزلزل اقدامهم وانزل بهم بأسك الذى لا ترده عن القوم المجرمين بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك الى قوله ان عذابك بالكفار ملحق كذا فى بعض الروايات وفى بعضها كان يبتدى باللهم اياك نستعينك الخ والتوفيق بين الروايتين انه كان يزيد ذلك حين كان يدعو على الكفار ولهذا قيده عمر رضه بما بعد الركوع ثم نسخ واقتصر بما ذكرناه آخرا فى الوتر اللهم اهدنى فيمن هديت وعافنى فيمن عافيت وتولنى فيمن توليت وبارك لى فيما اعطيت انت تقضى ولا يقضى عليك انه لا يذل من واليت ولا يعز من عاديت تباركت وتعاليت كذا فى شرح حسام الدين المؤذنى واثبات التسمية فى دعاء القنوت على قول ابن مسعود انهما سورتان من القرآن صحيح واما على قول ابى انه ليس من القرآن وهو الصحيح فلا حاجة الى التسمية وبه اخذ عامة العلماء ولكن الاحتياط ان يجتنب الحائض والنفساء والجنب قرأته ومن لا يعرف القنوت يقول يا رب ثلاث مرات ثم يرفع واختيار ابى الليث انه يقول اللهم اغفر لى واختيار مشايخنا قوله اللهم ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار الكل من الكفاية ولا يقنت فى صلوة غيرها اى غير صلوة الوتر خلافا للشافعى قال ابو نصر البغدادى القنوت فى الفجر سنة عند الشافعى وفى غيرها ان حدثت حادثة وان لم تحدث فله قولان لما روى انس رضه انه عم كان يقنت فى صلوة الفجر الى ان فارق الدنيا ولنا ما روى ابن مسعود انه عم قنت فى صلوة الفجر شهرا يدعو على حى من احياء العرب وهكذا روى عن انس رضه قال قنت عم فى صلوة الفجر شهرا او قال اربعين يوما يدعو على رعل وذكوان وعصية حين قتلوا القراء وهم سبعون رجلا او ثمانون وقيل لما نزل قوله تع ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم ترك ذلك كذا فى العناية ويتبع المؤتم اى المقتدى الحنفى قانتا الوتر ولو بعد الركوع اى الامام الشافعى القانت بعد ركوع الركعة الثالثة وكذا يتبع الساجد قبل السلام والزائد فى تكبيرات العيد ما لم يخرج عن اقوال الصحابة كما فى الكرمانى كذا فى القهستانى ولا يتبع اى الحنفى قانت الفجر اى

الحنفی قانت الفجر ای شافعیا یقنت بعد الرکوع فی الفجر بل الاولی ان لا یقتدی به کما فی الملتقط کذا فی القهستانی
خلافا لابی یوسف فهو یقول انه یتبعه لانه تبع لامامه والقنوت مجتهد فیه ولهما انه منسوخ ولا متابعة فیه ثم اذا لم یتابعه
کیف یفعل قیل یقعد تحقیقا للمخالفة لان الساکت شریک للداعی الا یری ان المقتدی لا یاتی بالقراءة وهو شریک الامام
وقیل لا یقعد بل یقف قائما ساکتا علی الصحیح کما فی النهایة وقال الحلوانی الاصح انه یقطعها علی وجه الاف وهو قول اکثر
المشایخ لان القنوت فی الفجر بدعة فکیف ینتظر البدعة کما فی الکرمانی کذا فی القهستانی فی الاظهر کذا فی الهدایة لان فعل
الامام یشتمل علی مشروع وغیره فما کان مشروعا یتبعه فیه وما لا فلا ثم هذه المسئلة تدل علی شیئین احدهما ان الاقتداء
حنفی المذهب جائز والثانی ان المقتدی یتابع امامه فی قراءة القنوت فی الوتر وذلک لان الخلاف فی المتابعة فی قنوت
الفجر مع انه اتباع فی الخطاء اجماع علی المتابعة فی الدعاء المسنون لان قنوت الوتر صواب بیقین کذا فی العنایة
واذا علم المقتدی منه ما یزعم به فساد صلوته کالفصد وغیره لا یجزئه الاقتداء به کذا فی الهدایة یعنی ان الاقتداء
به انما یصح اذا کان الامام یتحامی مواضع الاختلاف بان یتوضأ فی الخارج النجس من غیر السبیلین وان یقف الی القبلة
مستویا ولا ینحرف انحرافا فاحشا ولا یکون متعصبا ولا شاکا فی ایمانه وان لا یتوضأ فی الماء الراکد القلیل وان یغسل
ثوبه من المنی او یفرک الیابس منه وان لا یقطع الوتر وان یراعی الترتیب فی الفوائت وان یمسح ربع رأسه وذکر الامام
التمرتاشی عن شیخ الاسلام المعروف بخواهر زاده انه اذا لم یعلم منه هذه الاشیاء بیقین یجوز الاقتداء به ویکره کذا فی
الکفایة ثم المختار فی القنوت الاخفاء مطلقا سواء کان القانت اماما او مقتدیا او منفردا لانه دعاء وخیر الدعاء الخفی
ومنهم من یقول یجهر بالقنوت لان له شبهة القرآن فان الصحابة اختلفوا فی اللهم انا نستعینک انه من القرآن ام لا کذا
فی العنایة ولا اشکال فی المنفرد انه یخافت واما اذا کان اماما فقد اختلف فیه المشایخ قال بعضهم بانه یخافت بها
والیه ذهب الشیخ الامام ابو بکر محمد بن الفضل وابو حفص السفکردری وقد جری التوارث بالمخافتة فی مسجد ابی حفص
الکبیر وهو من اصحاب محمد ولولا انه علم من محمد ان من سنته المخافتة لما خافت ولان القنوت دعاء فی الحقیقة والسبیل
فیه المخافتة الا لعارض کذا فی الکفایة رجل نسی القنوت ولم یتذکر حتی رفع رأسه من الرکوع فانه لا یقنت لان القومة
بین الرکوع والسجود ولیس لها حکم القیام وسجد سهوه فی آخر صلوته ولو نسی القنوت فتذکر فی الرکوع فیه روایتان
والصحیح انه لا یقنت فی الرکوع ولا یعود الی القیام فان عاد الی القیام وقنت ولم یعد الرکوع لم یفسد صلوته
لان رکوعه قائم لم یرتفض کذا فی قاضیخان وهذا بخلاف ما اذا تذکر الفاتحة او السورة فی الرکوع فانه یعود ویقرأها
ویعید الرکوع روایة واحدة ولو عاد وقرأ یرتفض الرکوع حتی لو لم یعد تفسد صلوته لان وجوب القنوت دون
وجوبهما اذ اکثر العلماء لا یقولون به بخلافهما فان الفاتحة فرض عند اکثر العلماء والسورة واجبة باتفاق ائمتنا کذا
فی شرح المصلی للمنیة لما فرغ عن بیان الوتر الواجب شرع فی بیان النوافل فلما کانت النوافل اعم وشمل ابتداء من بینها
بالسنن المؤکدة قضاء لحق التقدیم بالاهتمام فقال والسنة ای سنة مؤکدة قبل فرض الفجر فقدم رکعتی الفجر من بین
المؤکدات لانهما اقوی حتی لم تجز ترکهما لمن صار مرجعا للناس من المفتی کما فی النهایة وقیل انها واجبة وقیل
بقرب الفریضة وقیل یستحب فی اول الوقت کما فی المنیة ویقرأ الکافرون والاخلاص والانشراح والفیل لدفع
ضرر العدو وجرب کذا فی القهستانی وروی عن ابی ح رح انهما لا تجوزان مع القعود لغیر عذر لقوله عم صلوها
ولو طردتکم الخیل واختلف فی سنة الفجر هل الافضل تاخیرها الی قریب الفرض او تقدیمها اول الوقت والاشبه
ترجح الثانی کذا فی شرح المصلی للمنیة واعلم انه یکره الکلام بعد طلوع الفجر الی ان یصلی الفجر ثم المراد الکلام المباح

واما الکلام

واما الکلام الفاحش فحرام فی جمیع الاوقات وفی المحیط قال اذا صلی الفجر فلا باس ان یتکلم فی حاجته ویمشی فی
حاجته لمعاده ومعاشه وقال بعض الناس یکره الکلام بعد صلوة الفجر الی طلوع الشمس وقال بعضهم الی ان ترتفع
الشمس الکل من الخلاصة قال عم من صلی الفجر فی جماعة ثم قعد یذکر الله حتی تطلع الشمس ثم صلی رکعتین کانت له کاجر حجة
وعمرة فقال عم تامة تامة تامة کذا فی المصابیح ثم اختلف بعد سنة الفجر من الاقوی فقال الحلوانی سنة المغرب لانه عم
لم یدعها فی سفر ولا حضر ثم التی بعد الظهر لکونها متفقا علیها والتی قبلها مختلف فیها ثم التی بعد العشاء ثم التی
قبل الظهر ثم التی قبل العصر ثم التی قبل العشاء وقیل التی قبل الظهر اکد من غیرها بعد سنة الفجر قیل وهو الاصح لان فیها
وعیدا معروفا قال عم من ترک اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتی کذا فی العنایة وبعد فرض الظهر والمغرب فالافضل
الظهر ثم المغرب کما قال الجلابی وذهب الحلوانی الی العکس ویحتمل ان یشیر بالواو الی استوائهما وهو الاصح کما فی
التمرتاشی وغیره کذا فی القهستانی وبعد العشاء رکعتان یمکن ان یشیر بالواو الی مساواتها للتین قبلها والاصح
انها دونها کما فی التمرتاشی کذا فی القهستانی والسنة قبل فرض الظهر لا یبعد ان یشیر الی انها دون العشاء
کما قال الحلوانی لکن فی التمرتاشی الاصح انها اقوی من غیر الفرض فالتاخیر للاختصار ولذا قیل ان الاشتغال بها
افضل من التعلم کما فی الجواهر کذا فی القهستانی ثم الاربع قبل الظهر بتسلیمة واحدة فلو اداها بتسلیمتین لا یکون معتدا
بها عندنا کذا فی الکفایة للسید وقبل الجمعة اربع لا غیر بلا خلاف وبعدها ای الجمعة اربع ثم الاربع قبل الظهر بتسلیمة
واحدة عندنا کذا قاله النبی عم روی ابو ایوب الانصاری انه عم کان یصلی بعد الزوال اربع رکعات فقلت
ما هذه الصلوة التی تداوم علیها فقال عم هذه ساعة تفتح فیها ابواب السماء واحب ان یصعد لی عمل صالح فقلت
افی کلهن قراءة قال نعم فقلت بتسلیمة او بتسلیمتین فقال بتسلیمة وقال الشافعی یؤدیها بتسلیمتین وهو
افضل کذا فی العنایة وفی الخبر ان من صلاهن واحسن رکوعهن وسجودهن صلی معه سبعون الف ملک
یستغفرون له الی اللیل کذا فی بدایة الهدایة للغزالی وعند ابی یوسف السنة بعد الجمعة ست کما فی الظاهر
وذکر فی النظم انها اربع عنده وست عند الصاحبین ولم یذکر فی الاصل انه یبدأ بالاربع او الرکعتین وفی
المحیط یتقدم الاربع عند کثیر من المشایخ وقال الحلوانی انه افضل وعن الفضلی ان یصلی مرة اربعا ومرة ستا
جمعا بینهما کذا فی القهستانی والاصل فی هذا العدد المذکور قوله عم من ثابر ای واظب علی ثنتی عشرة رکعة فی
الیوم واللیل بنی الله له بیتا فی الجنة وفسر عم علی نحو ما ذکر فی الکتاب کذا فی الهدایة فان قیل لم شرع بعض النوافل
قبل الفرض وبعضها بعده فالجواب ان الذی بعد الفرض شرع بجبر النقصان والتی قبله لقطع طمع الشیطان
فانه یقول من لم یطعنی فی ترک ما لم یکتب علیه کیف یطیعنی فی ترک ما کتب علیه قال الامام ابو زید النفل شرع
بجبر نقصان تمکن فی الفرض لان العبد وان علت رتبته لا یخلو عن تقصیر حتی ان واحدا لو قدر ان یصلی
الفرائض من غیر تقصیر لا یلام علی ترک السنن کذا فی الجوهرة النیرة وینبغی ان یعلم ان من ترک السنة بعذر
فهو معذور ولو ترک بغیر عذر تهاونا لا یقبل فرضه ویسأل عن ترکها وقد مر فی اول الباب حکم ترک الوتر
والسنن ثم هذا اذا ترکها جاءت لکن رآها حقا فان لم یکن یراها حقا یکفر کذا فی الخلاصة فی آخر الفصل الثانی من
الصلوة واعلم انهم اختلفوا فی افضل الاعمال بعد الفرائض فقال الشافعی الصلوة افضل اعمال البدن
وتطوعها افضل التطوع وقال احمد لا اعلم شیئا بعد الفرائض افضل من الجهاد واما مالک وابو حنیفة فمذهبهما
انه لا شئ بعد فروض الاعیان من اعمال البر افضل من العلم ثم الجهاد کذا فی الافصاح فی باب صلوة التطوع

رجل تعلم من القرآن ما يجوز به الصلوة كان تعلم الباقي وتعلم الفقه والاحكام اولى من صلوة التطوع كذا في قاضي
خان والخلاصة الرجل اذا امكنه ان يصلي بالليل ويتعلم بالنهار فعل وان لم يمكنه النظر في العلم بالنهار وله زيادة
ذهن ويعرف الزيادة من نفسه فالنظر في العلم افضل طلب العلم والفقه اذا صحت النية افضل من جميع اعمال
البر وكذا الاشتغال بزيادة العلم اذا صحت النية لانه اعم نفعا لكن بشرط ان لا يدخل النقصان في فرائضه وصحة النية
ان يقصد به وجه الله تع والآخرة لا طلب المال والجاه ولو اراد الخروج عن الجهل ومنفعة الخلق واحياء العلم فقيل
يصح نيته ايضا كذا في البزازية في كتاب الاستحسان وندب الاربع قبل العصر قال ع م رحم الله تع عبدا صلى اربعا
قبل العصر او ركعتان لاختلاف الآثار الاخبار كما في النهاية وفيه اشعار بان التعلم افضل منها لكنها افضل
من كتابة العلم كما في الجواهر كذا في القهستاني وندب الست بعد المغرب بتسليمة تسمى صلوة الاوابين قال ع م
من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم بينهن بشيء عدلن له بعبادة ثنتي عشرة سنة كما في الاختيار ه
وندب الاربع لا غير قبل العشاء وبعدها فيصلي بعد الفرض ربعا وهو افضل كما في الكافي وقيل ربعا عنده
وركعتين عندهما والاحسن ان يصلي ستا اربعا ثم ركعتين كما في المضمرات كذا في القهستاني ويستحب الاربع
بعد الظهر لقوله ع م من حافظ على اربع ركعات قبل الظهر واربع بعدها حرمه الله تع على النار ويجوز في الاربع بعد الظهر كونها
بتسليمة او تسليمتين لكن بتسليمة واحدة افضل اتفاقا وفي التي بعد العشاء كونها بتسليمة افضل عند ابي حنيفة رح
وعندهما بتسليمتين واختلف هل الاربع بعد الظهر والعشاء والست بعد المغرب سوى المؤكدة او معها والظاهر الثاني
لانه يصدق عليه انه صلى بعد الظهر والعشاء اربعا وبعد المغرب ستا والركعتان في ضمنه كذا ثم من السنن صلوة الضحى فقد
وردت الاحاديث في قدرها من الركعتين الى ثنتي عشرة ركعة روي عن ابي ذر انه قال اوصني يا رسول الله قال اذا صليت
الضحى ركعتين لم تكتب من الغافلين واذا صليتها اربعا كتبت من العابدين واذا صليتها ستا لم يتبعك في ذلك اليوم
ذنب واذا صليتها ثمانيا كتبت من القانتين واذا صليتها عشرا بنى الله لك بيتا في الجنة وروي انه ع م قال من صلى
الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله تع له قصرا من ذهب في الجنة ووقت صلوة الضحى من ارتفاع الشمس الى ما قبل الزوال ووقتها
المختار اذا مضى ربع النهار ومنها صلوة التسبيح وصفتها ان يكبر ثم يقرأ سبحانك اللهم اه ثم يقول خمس عشرة مرة
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثم يتعوذ ويبسمل ويقرأ الفاتحة وسورة ثم يقولهن عشرا ثم يركع فيقولهن
عشرا ثم يرفع رأسه من الركوع فيقولهن عشرا ثم يسجد فيقولهن عشرا ثم يرفع رأسه من السجود فيقولهن عشرا
ثم يسجد الثانية فيقولهن عشرا ثم يقوم الى الثانية فيفعل فيها كذلك وكذا في الثالثة والرابعة ففي كل ركعة خمس
وسبعون تسبيحة ويبدأ في الركوع بسبحان ربي العظيم وفي السجود بسبحان ربي الاعلى الكل في شرح المنية
ومنها تحية المسجد الا اذا دخل فيه بعد الفجر او العصر فانه يسبح ويهلل ويصلي على النبي ع م فانه حينئذ يؤدي حق المسجد كما اذا دخل
للمكتوبة فانه غير مأمور بها كما في التمرتاشي كذا في القهستاني ويصلي في كل يوم تحية المسجد مرة واحدة لا في كل دخلة
كذا في قاضيخان والبزازية وكره مع الجواز الزيادة على اربع ركعات بتسليمة في نفل النهار لان النبي ع م لم يزد
على ذلك ولولا الكراهة لزاد تعليما للجواز كذا في الهداية لا اي لا تكره الزيادة على الاربع بتسليمة في نفل الليل الى ثمان
والاصح انه لا يكره الزيادة عليه لان فيه وصلا للعبادة وذلك افضل كما في التمرتاشي وغيره وعن ابي حنيفة لا تكره الزيادة
اذا قعد على كل ركعتين كما في الجلابي كذا في القهستاني والافضل فيهما اي في النهار والليل رباع بتسليمة عند الامام
لانه ع م كان يصلي بعد العشاء اربعا رواه عائشة رضها وكان ع م يواظب على الاربع في الضحى ولانه ادوم تحريمة فيكون اكثر

مشقة وازيد فضيلة ولهذا لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة لا يخرج عنه بتسليمتين وعلى القلب يخرج والتراويح
تؤدى بجماعة فتراعى فيها جهة التيسير كذا في الهداية وقالا في الليل المثنى افضل اعتبارا بالتراويح وعند الشافعي
فيهما مثنى مثنى لقوله ع م صلوة الليل والنهار مثنى مثنى قلنا معناه شفعا لا وترا كذا في الهداية وطول القيام
افضل من كثرة الركعات لقوله ع م افضل الصلوة طول القنوت اي القيام ولان القراءة تكثر بطول القيام وبكثرة
الركعات يكثر الركوع والسجود فيكثر التسبيح والقراءة افضل منه فتكثيرها اولى والقراءة فرض في ركعتي الفرض مسئلة
القراءة في الفرائض الرباعية مختلفة فعندنا هي فرض في الركعتين وقال الشافعي في الركعات كلها وقال مالك في ثلاث
ركعات وقال الحسن البصري في ركعة واحدة وقال ابو بكر الاصم القراءة في الصلوة سنة كسائر الاذكار وهو قول فاسد
ومخالف لظاهر النص وخرق للاجماع ووجه قول الحسن ان قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن امر وهو لا يقتضي التكرار
ولا يلزم اركعوا واسجدوا فان التكرار فيهما ثبت بفعل النبي ع م والجواب عنه القول بالموجب وهو انا لا
نسلم ذلك لكنه لا ينافيه فيجوز ان يثبت بدليل آخر كما سنذكره ووجه قول مالك ان القراءة تجب ان تكون
واجبة في جميع الركعات لقوله ع م لا صلوة الا بقراءة لكن اقيم الاكثر مقام الكل تيسيرا ووجه قول الشافعي
قوله ع م لا صلوة الا بقراءة وكل ركعة صلوة بدليل انه لو حلف لا يصلي فصلى ركعة حنث ولنا قوله تع فاقرؤا
ما تيسر من القرآن والامر بالفعل لا يقتضي التكرار وما ذكرتم خبر واحد فلا يعارضه ولا نزاد به عليه وانما اوجبنا
في الثانية استدلالا بالاولى الحاقا بها بالدلالة لانهما اي الاولى والثانية يتشاكلان من كل وجه فاما
الاخريان فتفارقانهما في حق السقوط بالسفر وصفة القراءة وقدرها فلا تلحقان بهما والصلوة فيما روي
مذكورة صريحا فتنصرف الى الكاملة وهي الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلي صلوة بخلاف ما اذا حلف لا يصلي وهو
مخير في الاخريين معناه ان شاء قرأ فاتحة الكتاب قيل على وجه الثناء لا على وجه القراءة وبه اخذ بعض
المتأخرين من اصحابنا وان شاء سكت مقدار تسبيحة وان شاء سبح ثلاث تسبيحات كذا روي عن ابي
حنيفة وهو مأثور عن علي وابن مسعود وعائشة وسأل رجل عن عائشة رضها عن قراءة الفاتحة في الاخريين
فقالت اقرأ ولتكن على جهة الثناء الا ان الافضل ان يقرأ لان النبي ع م داوم على ذلك يعني بترك ولا
لكان واجبا ولهذا لا تجب سجدة السهو بتركها في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي ح انه ان لم يقرأ ولم
يسبح عمدا كان مسيئا وان سها عن ذلك وجب عليه سجدة السهو وظاهر الرواية اصح كذا في العناية
والهداية والقراءة فرض في كل ركعات النفل لان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة
مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة
كذا في الهداية وفي كل ركعات الوتر للاحتياط فان شبهة كون الوتر سنة ثابتة لاختلاف الاحاديث
روي انه ع م قال ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى وترك القراءة في
ركعة من السنة يفسدها كذا في الكفاية ويلزم اي يفرض اتمام نفل شرع فيه شروعا صحيحا حتى لو افتتح الصلوة
متطوعا وهو على غير وضوء او كان في ثوبه دم مانع ولم يعلم به لا يلزمه القضاء لعدم صحة الشروع كذا في توضيح
التمرتاشي قصدا احترازا عن الشروع ظنا وسيأتي وقال الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم على
المتبرع لقوله تع ما على المحسنين من سبيل ولنا ان المؤدى وقع قربة بتسليمه الى مستحقه وكل ما وقع قربة
لزم اتمامه ضرورة صيانته بطلان حق الغير قال تع ولا تبطلوا اعمالكم فان قيل المؤدى لا يخلو اما ان يكون عبادة

اولا فان كان الاول فلا حاجة الى الزام الباقي لان المشروع فيه عبادة وصلت الى مستحقها وان كان الثاني فلا وجه
للتسليم اليه فالجواب انه عبادة حتى انه لو مات اثيب عليه ولئلا يلزم تركب الشئ من منافيه والزام الباقي لانه
التزم عبادة صلوة او صوما مثلا ولا يكون كذلك الا بالزام الباقي لانه بهذا الاعتبار غير متجزكذا في العناية واعلم
ان اداء النفل بعد النذر افضل منه بدونه ولذا قيل لو اريد ان يتنفل نذرها او لا ثم صليها كما في المنية كذا في
القهستاني قال شرف الائمة العقيلي هذا اذا كان منفردا واما اذا اراد ان يصليها بالجماعة لا يجوز الا بالنذر بان قال
الامام لله علي ان اصلي عشرين ركعة تطوعا بهذه الجماعة فيقول لي وتقبلها مني انا امام لمن تبعني ويقول
القوم لله علي ان اصلي مع الامام ما نذره فيقول لي وتقبلها مني اقتديت بهذا الامام كذا في القنية ولو عند الطلوع
والغروب والاستواء لما تقرر في الاصول ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا فلو شرع في الصلوة في هذه الاوقات
يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه
فان رفض لا يجب القضاء كذا في التوضيح والافضل فيمن شرع في صلوة النفل في الاوقات المنهية القطع والقضاء
في الوقت الكامل ذكره الزيلعي كذا في الدرر ويجوز فيها النوافل مع الكراهة كما في المبسوط وشرح الطحاوي والمحيط
والكافي والتحفة والحقايق والخزانة وغيرها كذا في القهستاني لا اي لا يلزم ان شرع ظانا كما اذا شرع في الظهر مثلا
بظن انه لم يصل فتذكر انه صلاه فانه لا يلزمه الاتمام ولا القضاء عند الفساد كما اذا شرع في الوتر بظن انه في التراويح
لكن لو اراد الاتمام ضم اليه رابعة وفي الزاهدي ان الاتمام اولى في مثل ذلك بلا خلاف فلو اختار الاتمام ثم افسد
لزم القضاء كذا في القهستاني ولو نوى اي الشارع في النفل اربعا من الركعات وافسد بعد القعود الاول
او قبله قضى ركعتين لان الشفع الاول في المسئلة الاولى قد تم والقيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة فيكون
ملزما واما في المسئلة الثانية فقال ابو حنيفة ومحمد يقضي ركعتين فقط وقال ابو يوسف يقضي اربعا اعتبارا
بالنذر ولهما ان الشروع سبب لوجوب ما شرع فيه وهو الركعة الثانية لان البتيراء منهي عنه والشفع الثاني ليس
شرع فيه وما توقف صحة ما شرع فيه فلا يكون واجبا بالشروع في الشفع الاول بخلاف النذر لان نية الاربع
قارنت سبب الوجوب وهو النذر فيلزم القضاء بالافساد وعلى هذا سنة الظهر فان الاخرتين قبل الشروع
يقضيهما عند ابي يوسف وعندهما لا تقضي وقيل يقضي اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحدة حتى ان الزوج
اذا خيرها وهي في الشفع الاول واخبرت بشفعته لها فاتمت اربعا لا يبطل خيارها ولا شفعتها بخلاف سائر التطوعات
كذا في الهداية والعناية وكذا الخلاف المذكور بين ابي ح ومحمد وبين ابي يوسف لو جرد التنفل الاربع من القراءة
هذه مسئلة من المسائل الملقبة بمسئلة الثمانية والوجوه الآتية فيه ستة عشر وهو انه قرأ في الجميع ترك في الجميع ترك
في الشفع الاول ترك في الشفع الثاني ترك في الركعة الاولى ترك في الثانية ترك في الثالثة ترك في الرابعة
ترك في الشفع الاول والركعة الثالثة ترك في الاولى والرابعة ترك في الركعة الاولى والشفع الثاني ترك في
الثانية والثاني ترك في الركعة الاولى والثالثة ترك في الاولى والرابعة ترك في الثانية والثالثة ترك في الثالثة
والرابعة فهذه ستة عشر وجها والمص ترك الوجه الاول لان الكلام في اقسام الفساد بترك القراءة والصلوة
التي يقرأ في جميعها ليست منها وتداخلت منها سبعة وجه في الباقية لاتحاد الحكم فعادت ثمانية فعليك بتميز
المتداخلة بالتفتيش في الاقسام المذكورة في الكتاب والاصل فيها ان عند محمد ترك القراءة في الاولين او في
احديهما يوجب بطلان التحريمة لانها تعقد للافعال لكونها وسيلة اليها والافعال تفسد بترك القراءة بالاجماع وعند

ابي يوسف

ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة لانه يوجب فساد الاداء لا بطلانه وفساد
الاداء لا يزيد على ترك الاداء بعد التحريمة لانه لو لم ياتي بالاركان حال كونه منفردا او خلف الامام او سبقه
الحدث فيذهب ليتوضأ وترك الاداء لا يبطل التحريمة فكذلك فساده وانما قلنا ان ترك القراءة يوجب فساد
الاداء لا بطلانه لانها ركن زائد بدليل ان للصلوة وجودا بدونها من المقتدي والاخرس والامي والركن الاصلي
ليس كذلك واذا كان ركنا زائدا لا يؤثر في ازالة اصل الصلوة وعند ابي حنيفة ان ترك القراءة في الاولين
يوجب بطلان التحريمة وفي احديهما لا يوجب اما الاول فلان كل شفع صلوة على حدة فكان ترك القراءة فيه
اخلاء للصلوة عن القراءة فتكون فاسدة يجب قضاؤها ويبطل تحريمها واما الثاني فكان القياس فيه مثل الاول
كما لو ترك ما في احدى ركعتي الفجر لكن فساد الصلوة بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لم يقل به الحسن البصري فقضينا
بفساد الصلوة في وجوب القضاء كما في الفجر وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا في كل واحد من
الحكمين واذا تقرر هذا الاصل فنقول اذا لم يقرأ في الكل قضى ركعتين عندهما لان التحريمة قد بطلت بترك القراءة
في الشفع الاول عندهما فلم يصح الشروع في الشفع الثاني وبقيت عند ابي يوسف فصح الشروع في الشفع الثاني
ثم فسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الآخرين عنده يعني اذا قعد بينهما واما اذا لم يقعد فعليه ان يقضي اربعا لما
ان الفساد في الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يقعد بينهما كذا في العناية او قرأ في احدى الآخرين فحسب لان
عندهما تم الاول وفسد الثاني فلزم قضاؤه واما عند ابي يوسف فيقضي اربعا لما مر في اصله ولو قرأ في الاولين
فقط فعليه قضاء الآخرين اجماعا لان التحريمة لا تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة لا يوجب
فساد الشفع الاول او في الآخرين فقط فعليه قضاء الاولين بالاجماع لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني
وعند ابي يوسف ان صح فقد اداه او تركها في احد الاولين فقط بان قرأ في الآخرين واحد الاولين فعليه قضاء
الاولين بالاجماع او تركها في احدى الآخرين فقط بان قرأ في الاولين واحدى الآخرين فعليه قضاء الآخرين
بالاجماع ولذا قال قضى ركعتين اي في هذه الصور الاربع اتفاقا وقد بيناه ولو قرأ في احدى الاولين لا غير فانه
لما ترك في احدى الاولين فسد الاداء وبقي التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني واذا لم يقرأ في الثاني فسد ايضا
فلزم قضاء الاربع او في احدى الاولين واحدى الآخرين قضى اربعا لفساد الاول بترك القراءة في ركعة وبقاء
التحريمة وبعد صحة الشروع في الثاني فسد ايضا بترك قراءة ركعة منه فعليه قضاء الشفعين هذا عندهما وقال
محمد يقضي ركعتين بناء على اصله ان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في احدى الاولين وقد انكر ابو يوسف على
محمد هذه الرواية وقد جرت محاورة بين ابي يوسف ومحمد في مذهب ابي حنيفة رح فيما اذا قرأ في احدى الاولين
واحدى الآخرين حين عرض عليه الجامع الصغير فقال ابو يوسف رح رويت لك عنه ان عليه قضاء ركعتين
وقال محمد بل رويت لي ان عليه قضاء اربع ركعات وقيل ما حفظ ابو يوسف هو قياس مذهبه والاستحسان
ما حفظه محمد كذا في الكفاية والاستحسان مقدم على القياس الا قليلا كذا في القهستاني فلو ترك القعدة الاولى
فيه اي في النفل لا تبطل خلافا لمحمد لان كل شفع من النفل صلوة على حدة والقعدة في الصلوة فرض فتركها يفسد
الشفع الاول فيجب قضاؤه وهو القياس ولهما ان القعدة فرض لغيرها وهو الخروج ولما صار اربعا لم يات
اوانه فلم يفترض القعدة الاولى كذا في ذخيرة العقبى ولو قام المتطوع الى الثالثة ثم ذكر انه لم يقعد يعود وان كان
سنة الظهر وعن البزدوي انه لا يعود وقيل هذا قول ابي حنيفة رح والاول قول محمد ويسجد للسهو على كل حال

وان لم يكن نوى اربعًا يعود اتفاقا وان لم يعد تفسد كذا فى شرح المصنف المنية نقلا عن القنية رجل صلى اربع ركعات
تطوعا ولم يقعد على الثانية لم تفسد صلوته استحسانا ولو صلى ست ركعات او ثمان ركعات ولم يقعد الا
فى آخرهن اختلف المشايخ فيه قال بعضهم هذا والاول سواء كذا فى قاضيخان ولو نذر صلوة فى مكان فاداها
فى ادنى شرفا منه جاز يعنى اذا نذر ان يصلى فى مكان مشرف كالمسجد الحرام مثلا فصلى فى مكان اقل منه شرفا
جاز عندنا وقال زفر لا يجوز وكذا الصوم والصدقة اعلم ان افضل الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبى عم
ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت كذا فى المصفى له قوله تع اوفوا بالعهد اذا عاهدتم فيجب
عليه الاتيان بما قيد به ولنا ان تخصيص العبد عبادته بمكان لغو وانما يعتبر التخصيص اذا كان من قبل الشرع فيبقى
النذر مطلقا فيصلى اين شاء كذا فى شرح المجمع لابن ملك روى ابو هريرة عن النبى عم لا تشد الرحال الا الى ثلثة
مساجد المسجد الحرام ومسجد الرسول والمسجد الاقصى المراد منه نفى الفضيلة التامة وخرية هذه المساجد لكونها
ابنية الانبياء عم ومساجدهم ولهذا قال الفقهاء لو نذر ان يصلى فى احد هذه الثلثة تعين بخلاف سائر المساجد
فان من نذر ان يصلى فى احدها له ان يصلى فى آخر كذا فى شرح المشارق لابن ملك ولو نذرت صلوة او صوما
فى غد فحاضت فيه اى فى الغد لزمها القضاء وقال زفر لا يلزمها قضاؤهما كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى
ولنا الفرق وهو ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لاداء الصلوة
والصوم فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها اهلا للاداء لم يصح واما فى مسئلة الكتاب التزمت التقرب اليه تع بصلوة
الغد وصومه وليس من ضرورة الغد ان يكون يوم حيضها فيصح النذر ثم لا يصح الاداء لقبح الوصف المجاور فيلزم
عليها قضاؤه ولا يصلى بعد صلوة مثلها قال محمد فى الجامع الصغير هذا اللفظ مروى عن رسول الله عم وعن على
وعبد الله بن مسعود يعنى يصلى الرجل ركعتين بقرأة وركعتين بغير قرأة اى النفل لا يشبه الفرض بحال وانما
حملنا على هذا لانه حديث ثبت خصوصه بالاجماع فان الرجل يصلى ركعتى الفجر ثم الفرض ويصلى ركعتى الظهر فى السفر
ثم ركعتى السنة واربعا قبل الظهر ثم الظهر فى الاقامة فاستقام حمله على وجه صحيح وقد قال بعض مشايخنا ان المراد
به الزجر عن تكرار الجماعة فى المسجد وهذا تأويل حسن فيكون حجة على الشافعى وقال بعضهم اراد به ان لا يقضى
المرء ما اداه من الفرايض بوسوسته فان النبى عم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له اصحابه الا نعيد
الا نعيد صلوة الامس فقال ان الله تع نهاكم عن الربوا فيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام فى الجامع الصغير كذا فى الكفاية
وصح بلا كراهة النفل قاعدا ابتداء لكن يستحب ان يقوم حين اراد ان يقرأ فيركع كما فى الزاهدى وفيه اشارة الى
انه لا يجوز المكتوبة والواجبة والمنذورة وسنة الفجر بلا عذر وكذا التراويح والصحيح انه يجوز كما فى المحيط والمتبادر
ان النفل قائما افضل ولذا كان اجر المتطوع القاعد على نصف القائم وهذا اذا كان بلا عذر فان اجر صلوة القاعد
بعذر يساوى القائم بالاجماع الكل فى النهاية كذا فى القهستانى مع القدرة على القيام لقوله عم صلوة القاعد
على النصف من صلوة القائم سماه صلوة ولا يخلو اما ان يكون المراد ما كان بعذر او بغيره لا سبيل الى الاول لان ذلك
وصلوة القائم سيان فى الثواب فتعين ان يكون بغير عذر ولا يخلو اما ان يكون المراد بها الفرض او التطوع لا سبيل
الى الاول بالاجماع فتعين الثانى ولان صلوة النفل خير موضوع اى مشروع لك ومرفوع عنك وربما يشق عليه القيام
فيجوز له تركه كيلا ينقطع به عن الخير واختلفوا فى كيفية القعود فروى محمد عن ابى حنيفة انه يقعد كيف شاء لانه لما جاز له ترك
اصل القيام فترك صفة القعود اولى وعن ابى يوسف انه يحتبى لان عامة صلوته عم فى آخر عمره كان محتبيا وعن

محمد انه

محمد انه يتربع لانه اعدل وعن زفر انه يقعد كما يقعد فى حالة التشهد وهو الذى اختاره الفقيه ابو الليث وشمس
الائمة السرخسى وصاحب الهداية لانه عهد مشروعا فى الصلوة كذا فى العناية ولو قعد المتنفل بعد ما افتتح قائما جاز
ايضا ولكن يكره بلا عذر هذا عنده وهو استحسان وقالا لا يجوز الا لعذر وهو قياس لان الشروع معتبر
بالنذر ولو نذر ان يصلى قائما لم يجز له ان يصلى قاعدا فكذا اذا شرع قائما وله ما تقدم ان الشروع ملزم ما شرع
فيه الا انه كالركعة الثانية وههنا لما شرع فيه وهو الركعة الاولى قائما صحت بدون القيام فى الثانية بدليل حالة العذر
فلا يكون الشروع فى الاولى قائما موجبا للقيام فى الثانية بخلاف النذر لانه التزام القيام نصا بتسميته فيلزمه
حتى لو لم ينص على القيام فى نذره لم يلزمه القيام فى الصحيح كذا فى الكفاية والعناية ولو افتتح التطوع قاعدا ثم بدا له ان
يقوم فقام فصلى ما بقى قائما اجزاه عندهم جميعا لما روى عن عائشة رضها ان النبى عم كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ ورده
حتى اذا بقى عشر آيات او نحوها قام فاتم قرائته ثم ركع وسجد وهكذا كان يفعل فى الركعة الثانية كذا فى الكفاية ويتنفل راكبا الخ
ان يصلى النفل على الدابة بلا ضرورة ولم يقيده به لان مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع وفيه اشعار بانه
لا يجوز المكتوبة عليها كصلوة الجنازة والواجبة كالوتر عنده خلافا لهما والمنذورة وسجدة التلاوة اى اذا اصابتاه
واجبتين عليهما كما فى الجلابى وعن ابى حنيفة انه ينزل لسنة الفجر وقال ابن شجاع يجوز ان يريد به ان الاولى هو النزول
وانما قلنا بلا ضرورة لان كلها يجوز معها منها الخوف على النفس او المال من اللص او السبع وكون الدابة جموحا
والمصلى شيخا ولم يوجد المعين وغيبة القافلة كما فى المحيط ومنها المرض وطين المكان بحيث يغيب وجهه فيه فان كانت
الارض مبتلة صلى بنفسه هناك وهذا اذا سارت بنفسها فان سيرها الراكب لا يجوز الفرض ولا النفل كما فى الخلاصة
وان لم تسر الا بتسييره يؤخر الصلوة الى الوقت الثانى كما فى المنية كذا فى القهستانى والتقييد بقوله خارج المصر
يشير الى نفى اشتراط السفر وروى عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ان جواز التطوع على الدابة للمسافر خاصة والصحيح
ان المسافر وغيره فى ذلك سواء بعد ان يكون خارج المصر وذكر فى الاصل اذا خرج من المصر فرسخين او ثلاثة فله
ان يصلى على الدابة وقال بعضهم بقدر الميل وان كان اقل من ذلك لا يجوز كذا فى المحيط وذكر فى الهارونيات عن
ابى حنيفة لا يجوز التطوع على الدابة فى المصر وعن محمد يجوز ويكره وعن ابى يوسف لا بأس به مومياء ذكر فى الخلاصة ان
كيفية الصلوة على الدابة ان يصلى بالايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع من غير ان يضع رأسه على شئ سائرة
دابته او واقفة وذكر فى المحيط بعد ذكر صلوة التطوع ولو ادى على الدابة بتسييره لم يجز ان قدر ان يقفها وان تعذر
الوقف جاز لان سير الدابة مضاف الى راكبها ويتحقق بسبب ذلك اختلاف المكان فلا يحتمل الا عند العذر
وفى المبسوط وان كان بسرجه قذر فلذلك يجوز صلوته وكان محمد بن مقاتل وابو حفص الكبير يقولان لا يجوز اذا كانت
النجاسة فى موضع الجلوس او فى موضع الركابين اكثر من قدر الدرهم واكثر مشايخنا جوزوا ذلك وهو الصحيح لان
الاركان اقوى من الشرائط فاذا سقط اعتبار الاركان ههنا للحاجة لان سقط شرط طهارة المكان اولى
الى اى جهة توجهت دابته وهل يشترط التوجه الى القبلة عند ابتداء الصلوة ذكر فى المحيط ومن الناس من يقول
انما يجوز التطوع على الدابة اذا توجه الى القبلة عند افتتاح الصلوة ثم تركها او انحرف عنها واما اذا افتتح
الصلوة الى غير القبلة لا يجوز لانه لا ضرورة فى حالة الابتداء وانما الضرورة فى حالة البقاء الا ان اصحابنا لم يأخذوا
به لانه لا فصل فى النص وفى الايضاح واستقبال القبلة فى الابتداء ليس بواجب الكل من الكفاية وقد قال ابن
عمر رضه رأيت رسول الله عم يصلى على حمار وهو متوجه الى خيبر يومى ايماء وبنى بنزوله اى من افتتح التطوع راكبا

ط ثم اختلفوا فى ان اداء النفل بعد النذر افضل او بدون النذر افضل فقال شرف الائمة المكى اداء النفل بعد النذر افضل من ادائه بدون النذر وقال عين الائمة الكرابيسى ان اراد ان يصلى نوافل قيل بنذرها ثم يصليها وقيل يصليها كما هى وقال شرف الائمة العقيلى هذا اذا كان منفردا واما اذا اراد ان يصليها بالجماعة لا يجوز ان بالنذر ما نذره قال الامام لله على ان اصلى كذا ركعة تطوعا بهذه الجماعة انا امام لمن تبعنى ويقول القوم لله على ان اصلى مع هذا الامام واقتديت بهذا الامام كذا فى القنية صح

ثم نزل بنى على مامضى لانه يؤديه اكمل مما وجب عليه خلافا لابى يوسف فانه يستقبل عنده بالنزول كما فى الركوب
لئلا يلزم بناء القوى على الضعيف وهو لا يجوز كالمريض اذا قدر فى خلال الصلوة على الركوع والسجود ولجواز ان
احرام المريض العاجز عن الركوع والسجود لم يتناولهما لعدم القدرة فصار كاحرام النازل فلا يجوز بناء مالم يتناوله
احرامه على ما يتناوله بخلاف الراكب اذا نزل لا يركب لان التحريمة انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا يجوز اداؤهما
بالايماء **فصل** التراويح ذكرها فى فصل على حدة لاختصاصها بما ليس لمطلق النوافل من الجماعة وتقدير الركعات وسنة
الختم وهى جمع ترويحة واصلها المصدر بمعنى ايصال الراحة مرة واحدة وعن ابى سعيد سميت الترويحة لاستراحة
القوم بعد كل اربع ركعات فالترويحة ههنا اسم لكل اربع ركعات سنة مؤكدة للرجال والنساء توارثها الخلف عن
السلف من لدن تاريخ رسول الله عم الى يومنا هذا وهكذا روى الحسن عن ابى حنيفة رح انها سنة لا ينبغى تركها كذا
فى قاضيخان فهى سنة مؤكدة باجماع الصحابة ومن بعدهم من الائمة فمنكرها ضال مردود الشهادة كما فى المضمرات
كذا فى القهستانى فى كل ليلة من شهر رمضان قال عم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقد
روى ان النبى عم خرج ليلة فى شهر رمضان فصلى بهم عشرين ركعة واجتمع الناس فى الليلة الثانية فخرج
وصلى بهم عشرين ركعة فلما كانت الليلة الثالثة كثر الناس فلم يخرج عم وقال عرفت اجتماعكم لكنى خشيت
ان يفترض عليكم فكان الناس يصلونها فرادى الى ايام عمر رضه ثم تقاعدوا فرأى عمر رضه ان يجمعهم على امام واحد
فجمعهم على ابى بن كعب بلا نكير فصلى بهم خمس ترويحات يجلس بين ترويحتين بعد العشاء لانها نوافل سنت بعد
العشاء فلو صلى قبل العشاء لا يكون من التراويح على الصحيح كما فى قاضيخان والافضل استيعاب اكثر الليل بالصلوة
ولو اختار قوم التخفيف واخروها الى آخر الليل لم يكره على الصحيح كما فى الخلاصة وغيرها كذا فى القهستانى وقبل الوتر
وبعده اختلف المشايخ فى وقتها حكى عن الشيخ الامام اسمعيل المستملى وجماعة من متأخرى مشايخ بلخ ان جميع
الليل الى طلوع الفجر قبل العشاء وبعده وقتها لانها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل وقال عامة المشايخ
بخارى وقتها ما بين العشاء والوتر فان صلاها قبل العشاء او بعد الوتر لم يؤدها فى وقتها لان التراويح عرفت
بفعل الصحابة وكان وقتها ما صلوا فيه وهم صلوا بعد العشاء قبل الوتر وقال ابو على النسفى الصحيح انه لو صلى
التراويح قبل العشاء لا يكون تراويحا ولو صلى بعد العشاء وبعد الوتر جاز وتكون تراويح لانه تبع للعشاء بمنزلة
السنة كذا فى الكفاية ولو دخل واحد المسجد والامام فى التراويح يصلى العشاء اولا ثم يتابعه ويترك سنة على الامام
كذا فى الزاهدى لكن قال فى القنية من عليه سنة العشاء وقام الامام الى التراويح يقدم السنة ويقضى الترويحة انتهى
ولو فاتته ترويحة او ترويحتين وقام الامام الى الوتر يوتر مع الامام ثم قضى ما فاته واذا لم يصل الفرض مع الامام
قيل لا يتبعه فى التراويح ولا فى الوتر وكذا اذا لم يصل معه التراويح لا يتبعه فى الوتر والصحيح انه يجوز ان يتبعه فى
ذلك كله حتى لو دخل بعدما صلى الامام الفرض وشرع فى التراويح فانه يصلى الفرض اولا وحده ثم يتابعه فى التراويح وفى
القنية لو تركوا الجماعة فى الفرض ليس لهم ان يصلوا التراويح جماعة كذا فى شرح المصلى المنية بجماعة اعلم ان السنة
فيها الجماعة والمسجد فلو صلاها فى بيته وحده او بجماعة لا يكون له ثواب سنة التراويح لتركه سنة الجماعة والمسجد وهذا
على وجه الكفاية حتى لو امتنع اهل مسجد عن اقامتها كانوا مسيئين وآثمين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن
الجماعة تارك الفضيلة كذا ذكره ابن كمال نقلا عن البدايع وان صلى احد منهم فى بيته بالجماعة لم ينالوا فضل الجماعة
فى المسجد لزيادة فضيلة المسجد وتكثير سواد المسلمين واظهار شعائر الاسلام وهكذا فى المكتوبات فان

الفرايض

الفرائض لو صلاها جماعة فى البيت على هيئة الجماعة فى المسجد ينالوا فضيلة الجماعة وهى المضاعفة بسبع وعشرين
درجة لكن لم ينالوا فضيلة الجماعة فى المسجد ثم ينبغى ان يقيد هذا بما اذا فات الجماعتان فى استكمال
السنن والآداب واما اذا كانت الجماعة فى البيت اكمل كما اذا كان امام المسجد يخل بشئ من السنن مع
استكمالها فى جماعة البيت فجماعة البيت افضل فكيف اذا كان امام المسجد يخل ببعض الواجبات كما فى كثير من
ائمة الزمان والله المستعان كذا فى شرح المصلى المنية عشرون ركعة هذا عندنا وعند الشافعى واما عند مالك
فانها مقدرة بست وثلاثين ركعة اتباعا لعمر رضه وعلى رضه وما قلنا هو المشهور من الصحابة والتابعين وما
روى مالك غير مشهور او هو محمول على انهما كانا يصليان بين كل ترويحتين اربع ركعات فرادى كما هو مذهب
اهل المدينة واهل مكة يطوفون بين كل ترويحتين سبعا ثم اختلف المشايخ فى قدر القراءة قال بعضهم يقرأ فى كل
شفع مقدار ما يقرأ فى صلوة المغرب لان التطوع اخف من المكتوبة فيعتبر باخف المكتوبات قراءة وهو المغرب
وهذا ليس بصحيح لان الختم لا يحصل بهذا القدر والختم فى التراويح مرة واحدة سنة وقال بعضهم يقرأ مقدار ما
يقرأ فى العشاء لانها تبع لها وقال بعضهم وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة رح يقرأ فى كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان
فيه تخفيفا على الناس وبه يحصل السنة وهى الختم مرة لان عدد الركعات فى ثلثين ليلة ستمائة وآيات القرآن
ستة آلاف وشئ فاذا قرأ فى كل ركعة عشر آيات يحصل الختم فى التراويح والفضيلة فى الختم مرتين واهل الاجتهاد
كانوا يختمون فى كل عشر ليال وعن ابى حنيفة رح انه كان يختم فى شهر رمضان احدى وستين ختمة وقيل يقرأ فيها
آية طويلة او ثلث آيات قصار وهذا احسن وبهذا افتى المتأخرون كما فى الزاهدى وقيل سورة الاخلاص وقيل من
سورة الفيل الى الآخر وهذا احسن كما فى المضمرات والافضل فى زماننا ان يقرأ قدر ما لا يؤدى الى تنفير القوم
عن الجماعة كما فى الاختيار كذا فى القهستانى والامام والقوم يأتون بالثناء فى كل تكبيرة الافتتاح كذا فى الدرر بعشر
تسليمات واما لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقعد على راس كل ركعتين قدر التشهد فالصحيح من مذهب
ابى حنيفة انه يجوز ذلك عن التراويح وعند البعض يجوز الكل عن تسليمة واحدة وفى ظاهر الرواية يجوز عن اربع تسليمات
وقول صاحب المنية ولا يكره لانه اكمل مخالف لما ذكره فى الخلاصة وغيرها انه يكره والكمال لا يحصل بمجرد المشقة مالم يكن فيها
اتباع سنة ولو لم يقعد على راس كل ركعتين قدر التشهد لم يجز الا عن تسليمة واحدة عند ابى حنيفة وابى يوسف
واما عند محمد فلا يجوز عن تسليمة الصلوة بل يفسد وان شك الامام والقوم انهم هل صلوا تسع تسليمات ثمانية عشر ركعة او عشر
تسليمات ففيه اختلاف المشايخ والصحيح انهم يصلون بتسليمة اخرى فرادى للاحتياط وان صلى اربع ركعات بتسليمة واحدة
ولم يقعد على راس ركعتين بينهما قدر التشهد يجزى الاربع عن تسليمة واحدة يعنى عن ركعتين عند ابى حنيفة وابى يوسف
وهو المختار والصحيح وقيل تنوب عن التسليمتين وان قعد على راس الركعتين جازت عن تسليمتين بالاتفاق كذا فى
المنية وشرح المصلى لها وجلسة اى وبجلسة بعد كل اربع ركعات بقدرها اى بقدر اربع ركعات ثم هذه الجلسة والانتظار
بعدها بقدرها مستحب لعادة اهل الحرمين فان اهل مكة يطوفون بين كل ترويحة اسبوعا واهل المدينة يصلون بدل
ذلك اربع ركعات فرادى واهل كل بلد بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا وانما يستحب ذلك الانتظار
لان الترويحة مأخوذة من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للمسمى كذا فى العناية ويقال ثلاثا سبحان ذى الملك والملكوت سبحان
ذى العزة والعظمة والقدرة والكبرياء والجبروت سبحان الملك الحى الذى لا يموت سبوح قدوس رب الملائكة
والروح لا اله الا الله نستغفر الله نسألك الجنة ونعوذ بك من النار كما فى مناهج العباد ولا بأس عند كثير بالصلوة

ثمانين فى الليالى وثلثين فى الايام وواحدة فى التراويح كذا فى قاضيخان الكل من الكفاية مح

عليه الصلوة اتمها وحسن ذلك عند بعضهم وكرهت عند البعض كذا في القهستاني والسنة فيها اي في التراويح الختم
مرة فيقرأ في كل ركعة عشر آيات وقدر ان الركعات ستمائة والآيات ستة آلاف ولهذا جعلوا المصاحف معلمة
بعشر من الآيات وقيل يقرأ عشرين آية الى ثلثين فيختم مرتين وهو فضيلة وثلاث مرات وهو افضل ويجب
ان يختم في الليلة السابعة والعشرين عند مشائخ بخارى لكثرة الاخبار انها ليلة القدر كما في المحيط ولهذا جعلوا القرآن
على خمس مائة واربعين ركوعا كما في قاضيخان ولو ختم في التراويح في ليلة ثم لم يصل التراويح جاز بلا كراهة لانه ما
شرع التراويح الا للقرأة كما في المحيط فلا يترك الختم لكسل القوم فيترك لغير الكسل وهو التثاقل عما لا ينبغي ان يتثاقل
عنه ولذا كان مذموما كما في المفردات ثم اعلم ان كونها سنة يقتضي ان لا تقضى بالفوات وقيل تقضى ما لم تدخل
تراويح اخرى وقيل ما لم يدخل رمضان والاول اصح لانها دون سنة العشاء وهي لا تقضى كما في قاضيخان الكل من
القهستاني فاذا علم الامام ان قرأة الدعوات بعد التشهد يثقل على القوم يتركها لكن ينبغي ان يأتي بالصلوة لان الصلوة
فرض عند الشافعي فيحتاط بالاتيان بها كذا في الخلاصة ولكن يقتصر فيها على قوله اللهم صل على محمد وعلى آل محمد لانه المفروض
عند الشافعي وبه تتأدى السنة عندنا كذا قال المص في شرح المنية قيل وتكره اي صلوة التراويح قاعدا مع القدرة على القيام
اعلم ان ما بين قول المص ههنا قيل مع قوله في الديباجة فكل ما صدرته بلفظ قيل فانه مرجوح وبين قوله في شرح المنية
والصحيح جواز التراويح قاعدا بلا عذر مع الكراهة تناقضا لا يخفى ثم ان العلماء اتفقوا على انه لا يستحب اداء التراويح
قاعدا بغير عذر لكن اختلفوا في الجواز فقال بعضهم لا يجوز من غير عذر اعتبارا لسنة الفجر اذ كل واحد منهما سنة مؤكدة
وقال بعضهم تجوز بغير عذر وهو الصحيح بخلاف سنة الفجر فانه قيل انها واجبة كذا في مجمع الفتاوى وقاضيخان ولو قعد
الامام واقتدوا به قياما الصحيح الجواز عند الكل وقيل فيه خلاف محمد ويكره للمقتدي ان يقعد في التراويح حتى اذا
اراد الامام الركوع قام وكذا يكره ان يصلي مع غلبة النوم عليه بل ينصرف حتى يستيقظ كذا في شرح المص للمنية ويوتر
اي يصلي الوتر بجماعة في رمضان فقط قال في الهداية ولا يصلي الوتر بجماعة في غير شهر رمضان عليه اجماع المسلمين
واما الوتر بجماعة في رمضان فالصحيح انه افضل لان عمر رضه كان يؤمهم في الوتر ولانه لما جاز الاداء بالجماعة كان
للجماعة فضل اعتبارا بالمكتوبة كذا في قاضيخان وذكر القاضي الامام ابو علي النسفي ان الوتر بالجماعة احب الي في رمضان
واختار علماؤنا ان يوتر في المنزل في رمضان ولا يوتر بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان
كما اجتمعوا على التراويح بها فعمر كان يؤمهم فيها في رمضان وابي بن كعب كان لا يؤمهم فيها كذا في الكفاية والعناية
وفي الكلام اشارة الى انه يجوز الجماعة فيه في غير رمضان الا انها مكروهة والى انه يجوز ان يصلي الوتر بالجماعة وان لم
يصل شيئا من التراويح مع الامام او صلى مع غيره وهو الصحيح لكنه اذا لم يصل الفرض معه لا يتبعه في الوتر كما في المنية كذا في
القهستاني واختلفوا في ان الوتر تابع لرمضان ام للتراويح قال الامام الواحدي في كتابه من لم يصل التراويح لم يصل الوتر بجماعة
واصح القول ان الوتر تابع رمضان وعليه الفتوى في زماننا كذا في مطلوب الزاهدي والافضل في عامة السنن والنوافل
المنزل لقوله عم افضل صلوة الرجل في بيته الا المكتوبة وقال عم نوروا بيوتكم بالصلوة ولا تجعلوها قبورا وروي ان جميع سنن
رسول الله عم ووتره كان في بيته كذا في الاختيار والعناية الا التراويح وقال الحلواني الافضل ان يؤدي السنن كلها في البيت
الا التراويح لان في التراويح اجماع الصحابة ومنهم من يجعل بعض ذلك احيانا في البيت والصحيح ان كل ذلك سواء ولا يخص الفضيلة
بوجه دون وجه ولكن الافضل ما يكون ابعد من الرياء واجمع للاخلاص والخشوع وذكر الحلواني ولا بأس بان يقرأ بين الفريضة والسنة
الاوراد وفي شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الآثار كان عم اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام
ومنك السلام

ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذلك عن البقالي الكل من الكفاية في باب النوافل **فصل في الكسوف**
اورد صلوة الكسوف بعد التراويح لمناسبة في كون كل منهما سنة مشروعة بالجماعة بدون الاذان والاقامة يصلي في الجامع
او مصلى العيد او مسجد آخر والاول افضل كما في التحفة امام الجمعة اي امام لهم دخل في اقامة صلوة الجمعة مثل السلطان او
القاضي او مأمور السلطان او غيره ممن له اقامة نحو الجمعة كما في شرح الطحاوي وهذا ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة ان لكل امام
مسجد ان يصلي في مسجده فلا يشترط السلطان والمصر كما في المبسوط وذكر في المضمرات ان الجماعة فيه مستحبة كما ان لو كان
الا الامام امام الجمعة كما في المشارع بالناس ان حضروا عند كسوف الشمس علم ان كلا من كسوف الشمس وخسوف القمر
من اثر الارادة القديمة وفعل الفاعل المختار فيخلق النور والظلمة في هذين الجرمين متى شاء بلا سبب وما قال الفلاسفة
انه عادي لا يتقدم ولا يتأخر سببه حيلولة القمر والارض فمخالف لظاهر الشرع وكون العالم كري الشكل ممنوع
كما قال ابن الحجر في شرح البخاري الا انهم قالوا لو مات زيد وقت الطلوع من اول رمضان مثلا بالتعيين كان
تركته لاخيه عمرو وقد مات فيه بسمرقند مع انهما لو ماتا معا لم يرث احدهما عن الآخر كما تقرر الكل من القهستاني
ركعتين كهيئة النافلة بلا اذان واقامة [illegible] في كل ركعة ركوع واحد ويؤدى في وقت مستحب لا في وقت
مكروه وقال الشافعي يصلي بركوعين في كل ركعة ويؤدى في الوقت المكروه ايضا له حديث عائشة رضها ولنا حديث
عبد الله بن عمر رضه والحال اكشف على الرجال لقربهم فكانت الترجيح لروايته وتطويل القرأة فيهما لمتابعة النبي عم فانه
صح في الحديث ان قيام رسول الله عم في الركعة الاولى كان بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران كذا في
المبسوط وهذا بيان الافضل وتخفف ان شاء لان المسنون استيعاب وقت الكسوف بالصلوة والدعاء
فاذا خفف احديهما طول الآخر كذا في الهداية والاطلاق دال على انه يقرأ ما احب كما في سائر الصلوات كذا في المحيط
ويخفيها اي القرأة وقالا يجهر بها لما روت عائشة انه عم قرأ قرأة طويلة فجهر بها في صلوة الكسوف وله رواية
ابن عباس انه لم يسمع من قرأته عم فيها حرفا وجه الترجيح قد مر آنفا ثم يدعوا ان شاء جالسا مستقبل القبلة
وان شاء قائما يستقبل القوم بوجهه والقوم يؤمنون كذا في العناية قال شمس الائمة الحلواني وهذا احسن ولو قام
واعتمد على عصاه او قوس له ودعا فذلك حسن ايضا كذا في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط قال عم ان الشمس والقمر
آيتان من آيات الله تع لا ينكسفان لموت احد ولا لحيوته فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي الشمس يعني آيتين
من آيات الله تع يخوف الله بهما عباده هكذا ورد في حديث آخر وانما امر بالدعاء لان النفوس عند مشاهدة
ما هو خارق للعادة تكون معرضة عن الدنيا ومتوجهة الى حضرة العليا فيكون اقرب الى الاجابة وهذا هو السر في
استجابة الدعوات في الاماكن الشريفة والمزارات كذا في المبارق في شرح المشارق بعدهما اذ السنة في
الادعية تأخيرها عن الصلوة حتى تنجلي الشمس اي تنكشف ولا يخطب وقال الشافعي يخطب خطبتين بعد السلام
كما في العيدين لما روت عائشة رضها انها قالت كسفت الشمس على عهد رسول الله عم فصلى ثم خطب فحمد الله
واثنى عليه قلنا الخطبة انما شرعت لاحد امرين اما شرطا للجواز كما في صلوة الجمعة او مشروعا للتعليم كما في صلوة
العيدين فانه يحتاج الى تعليم صدقة الفطر والاضحية والتعليم ههنا حصل من حيث الفعل الا يرى ان في خطبة
العيد لا يعلم صلوة العيد لحصول التعليم بالفعل واما حديث عائشة رضها ان صح فتأويله انه احتاج الى الخطبة
بعد صلوة الكسوف لان الناس كانوا يقولون انها كسفت بموت ابراهيم فاراد ان يخطب حتى يرد عليهم
ذلك كذا في الكفاية قيل والغالب ان الكسوف يكون اليوم الثامن والعشرين او التاسع والعشرين فكسفت

الشمس يوم موت ابراهيم في العاشر فلذلك قالوا كسفت لموته كذا في المواهب اللدنية فعرفت بذلك ايضا بطلان مذهب الفلاسفة كما لا يخفى فان لم يحضر امام الجمعة صلوا في مساجدهم فرادى تحرزا عن فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيهما وفي المحيط قال الامام الحلواني جاز لامام حيهم ان يصلي في مسجدهم بامر الامام ركعتين او اربعا وهو افضل كما في المبسوط كالخسوف اي صلوة مثل صلوة الخسوف في كونهما ركعتين بلا جماعة الا ان عند الخسوف يصلوا في منازلهم كما في التحفة والجلابي وقيل الجماعة جائزة فيه عندنا لكنها ليست بسنة كما في الزاهدي ولا خطبة فيه بالاجماع كما في النهاية الكل من القهستاني والظلمة الهائلة والريح الشديدة والفزع اي الخوف الغالب من العدو لقوله عم اذا رأيتم شيئا من هذه الاهوال فافزعوا الى الصلوة اي التجاؤا اليها وقال الشافعي يصلي في خسوف القمر بجماعة ايضا لما روي عن ابن عباس رضه انه عم صلى بهم في خسوف القمر وقال صليت كما رايت رسول الله عم وذهب اصحابنا في ذلك الى ان خسوف القمر كان على عهد رسول الله عم ككسوف الشمس بل اكثر فلو صلى بجماعة لنقل ذلك عنه نقلا مستفيضا كما في الكسوف كذا في الكفاية ويستحب الصلوة وحدانا في جميع الافزاع كالريح الشديدة والظلمة والمطر الدائم والخوف من البرد والزلزلة وغير ذلك كما في التحفة كذا في القهستاني **فصل** اخر صلوة الاستسقاء من صلوة الكسوف لان صلوة الكسوف سنة وقال ابو حنيفة ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة ولذا قال لا صلوة بجماعة في الاستسقاء هو لغة طلب السقي واعطا ما يشرب والاسم السقيا بالضم وشرعا طلب انزال المطر بكيفية مخصوصة عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم ولم يكن لهم اودية وانهار وآبار يشربون منها ويسقون مواشيهم وزروعهم او كان ذلك الا انه لا يكفي فاذا كان كافيا لهم لا يستسقى كما في المحيط بل هو دعاء اي استنزال للمطر عن الله تع واستغفار مستقبلا بالقبلة وذلك بان يخرج الامام مع الناس او هم بامره استحبابا الى الصحراء ثلثة ايام ولاء ماشين خاشعين في ثياب خلق بعدما يقدمون صدقة في كل يوم ثم يشفعون على الله تع ورسوله عم مستقبلين ثم يستغفرون فيقولون استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه ثم يدعوا الامام او غيره لله تع بطلب المطر ويقول كما قال النبي عم اللهم اسق عبادك وبهايمك وانشر رحمتك الى غير ذلك من الدعوات وهم يؤمنون كما في التحفة وانما اخر الاستغفار نظرا الى ما هو المقصود الكل من القهستاني قال الله تع استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا روي ان قوم نوح عم لما كذبوه بعد طول تكرير الدعوة حبس الله عنهم القطر واعقم ارحام نسائهم اربعين سنة وقيل سبعين سنة فوعدهم انهم ان آمنوا انزل الله الخصب ودفع ما كانوا عليه وجه الاستدلال بهذه الآية ان الشرايع من قبلنا شرايع لنا اذا قص الله تع ورسوله من غير انكار وبهذا كذلك ورسول الله عم استسقى ولم يرو عنه الصلوة وانما المروي عنه عم في ذلك الدعاء روى انس رضه ان الناس قحطوا في زمن رسول الله عم فدخل من باب ورسول الله عم يخطب فقال يا رسول الله هلكت المواشي وخشينا على انفسنا فادع الله ان يسقينا فرفع رسول الله عم يديه فقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير رايث قال الراوي ما كان في السماء قزعة فارتفعت السحاب عن هنا وهنا حتى صارت ركاما ثم مطرت سبعا من الجمعة الى الجمعة ثم دخل ذلك الرجل والنبي عم يخطب والسماء تسكب فقال يا رسول الله عم تهدم البنيان وانقطعت السبل فادع الله ان يمسكه فتبسم عم لملالة بني آدم قال والله ما نرى في السماء خضراء ثم رفع يديه وقال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر فانجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالاكليل ولم يذكر غير الدعاء كذا في العناية وان صلوا فرادى جاز ولا يقلب الرداء اذ التقليب ليس بسنة على الصحيح وقالا يصلي الامام بالناس ركعتين وذكر في المبسوط

والمحيط قول

والمحيط قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد وقال الشافعي يصلي ركعتين كما قال محمد الا انه يكبر فيهما كما في صلوة العيد يكبر سبعا في الركعة الاولى وخمسا في الثانية يجهر فيهما بالقراءة والافضل قراءة سورة الاعلى والغاشية ويخطب بعدهما قائما على الارض متكئا على قوس او سيف او عصا كالعيد بلا اذان واقامة مع التكبيرات الزوائد ولكن يكون معظم الخطبتين الاستغفار في الخلاصة الغزالية اذا غارت الانهار وانقطعت الامطار فيستحب للامام ان يامر الناس اولا بصيام ثلثة ايام وما اطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان متنظفين في ثياب بذلة واستكانة متواضعين لله عز وجل بخلاف العيد ويستحب اخراج الدواب ويصلي بهم الامام مثل صلوة العيد بلا فرق وقريب من هذا في مذهبنا ما قاله شمس الائمة الحلواني ذكره في المحيط فقال ان الناس يخرجون الى الاستسقاء مشاة لا على ظهور دوابهم في ثياب خلق او غسيل مرقع متذللين خاضعين ناكسي رؤسهم وفي كل يوم يقدمون الصدقة قبل الخروج ثم يخرجون الكل من الكفاية وعند محمد وعند ابي يوسف خطبة واحدة اتفقا على الجهر بالقراءة اعتبارا بصلوة العيد واختلفا في الخطبة فقال محمد هي كخطبة العيد وقال ابو يوسف خطبة واحدة ويكفي ذلك ورد الحديث ولا خطبة عند ابي حنيفة لانها تبع الجماعة ولا جماعة عنده وروي عن ابي يوسف انه قال ان شاء رفع يديه في الدعاء وان شاء اشار باصبعيه ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل عنه عم امرهم بذلك ويقلب الامام في وسط الخطبة الثانية فيستدبر الناس ويستقبل القبلة ويحول رداءه تفاؤلا بتحويل الحال وصفة التقليب ان كان الرداء مربعا ان يجعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه وان مدورا بان كان جبة بان يجعل الايمن الايسر والايسر الايمن وقد روي ذلك عن النبي عم هذا عند محمد واما عند ابي حنيفة فلا يقلب ولم يذكر قول ابي يوسف لانه مضطرب ذكر في الجامع مع ابي حنيفة والكرخي مع محمد ويخرجون ثلثة ايام اتفقوا على ان السنة الخروج الى الاستسقاء ثلثة ايام ولاء ان تأخر السقيا لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فقط لانه لم ينقل اكثر من ذلك كذا في المبسوط والمحيط وينبغي للحاكم ان يستسقي بصلحاء الناس وضعفائهم وفقرائهم لما روي انه عم قال لولا صبيان رضع وعباد ركع وبهائم رتع لصب عليكم البلاء صبا ويستحب للناس اذا كان فيهم رجل مشهور بالصلاح ان يستسقوا به ويقولوا اللهم انا نستسقي ونستشفع اليك بعبدك فلان اذ روي في الصحيح البخاري ان عمر بن الخطاب كان اذا قحطوا استسقى بالعباس ويقول الخطيب بعد الخطبة في دعائه اللهم اسق عبادك وبهائمك وانشر رحمتك واحي بلدك الميت اللهم انك امرتنا بدعائك ووعدتنا باجابتك فقد دعوناك كما امرتنا فاجبنا كما وعدتنا اللهم فامنن علينا بمغفرة ما قارفنا واجابتك في سقيانا وسعة رزقنا اللهم لا تهلك بلادك بذنوب عبادك ولكن برحمتك الشاملة ونعمتك الكاملة اسقنا ماء غدقا تحيي به البلاد وتروي به العباد انك على كل شيء قدير ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار كذا في مجالس الابرار للرومي ولا يحضره اهل الذمة لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة وما دعاء الكافرين الا في ضلال وانما لم يذكر النوافل بطريق الحصر اشارة الى كثرتها منها صلوة القتل اذا ابتلي مسلم به يستحب ان يصلي ركعتين يستغفر بعدهما من ذنوبه ليكون الصلوة والاستغفار آخر اعماله ومنها الصلوة اذا نزل منزلا فيستحب ان لا يقعد حتى يصلي ركعتين كما في السير الكبير وكذا اذا اراد سفرا او رجع عنه يصلي ركعتين ومنها صلوة الاستغفار لمعصية وقعت عنه عن علي عن ابي بكر ان رسول الله عم قال من عبد يذنب ذنبا فيتوضأ ويحسن الوضوء ثم يصلي ركعتين فيستغفر الله تع الا غفر له كما في الجلابي كذا في القهستاني **باب ادراك الفريضة**

لما فرغ عن بيان الفرايض والواجبات والنوافل شرع في بيان الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة شرع
منفردا في صلوة فرض من الوقت فاذا شرع في المنذورة وقضاء الفوائت لا يقطع وكذا الشارع في النفل على الحال
سجد اولا كما في الخلاصة وذكر في المحيط انها لم تقطع بالاجماع الا اذا اتم شفعا فلا يزاد عليه لانه كابتداء النفل بعد الاقامة
فيكره كما في الجلابي كذا في القهستاني فلو شرع في فائتة ثم اقيمت الجماعة لا يقطع وان لم يكن صاحب ترتيب ولو ادرك
الامام راكعا ان قام في الصف الاخير يدرك الركعة وان مشى الى الاول لا يدركها لا يمشي وان كان بحيث لو مشى
الى الصف فاتته الركعة وان قام وحده لا تفوت يمشي ولا يقوم وحده ولو شرع في النفل على ظن سعة الوقت ثم
ظهر انه ان اتم شفعا يفوت الفرض لا يقطع كما لو شرع في النفل ثم خرج الخطيب كذا في شرح المص للمنية فاقيم والمراد
بالاقامة شروع الامام في الصلوة لا اقامة المؤذن فانه لو اخذ المؤذن في الاقامة والرجل لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة
فانه يتم ركعتين بلا خلاف بين اصحابنا كذا قال شمس الائمة الحلواني كذا في الفوائد الظهيرية والجامع الصغير ان لم يسجد
الشارع في الاولى يقطع بالسلام او غيره سواء كان قائما او راكعا ويقتدي بالامام هو الصحيح واليه مال فخر
الاسلام لانه بمحل الرفض يعني له ولاية الرفع في الجملة ما لم يقيد بالسجدة الا يرى انه لو قام الى الخامسة ولم يقعد على
الرابعة يرفض الخامسة ما لم يقيدها بالسجدة والقطع للاكمال وهو اكمال وقال بعضهم يصلي ركعتين ثم يقطع
واليه مال شمس الائمة لان ما اتى به ان لم يكن صلوة فهو قربة سلمت الى مستحقها فلا يجوز ابطالها الا يرى انه لو شرع
في التطوع ثم اقيمت الظهر لم يقطع التطوع فالفرض اولى والجواب ان القطع في محل النزاع للاكمال دون ما ذكر ثم
واليه اشار صاحب الهداية بقوله والقطع للاكمال بخلاف ما اذا كان في الظهر لانه ليس للاكمال وان سجد للاولى ثم
اقيم وهو في الرباعي يتم شفعا صيانة للمؤدى عن البطلان لان البتيراء منهي عنها ثم يدخل مع القوم احرازا لفضيلة الجماعة
كما لو شرع في الظهر ثم اقيمت الجمعة فان قيل كيف يجوز ابطال صفة الفريضة لاقامة السنة اجيب بان النقض ليس لاقامة
السنة بل لاقامة الفرض على وجه اكمل فان النقض للاكمال اكمال كهدم المسجد للبناء والصلوة بالجماعة افضل على المنفرد
بسبع وعشرين درجة فيجوز النقض لادراك ذلك ولو سجد للثالثة ثم اقيم يتم اي يضم اليها ركعة رابعة لانه
قد ادى الاكثر وللاكثر حكم الكل فتثبت به شبهة الفراغ وحقيقته لا تحتمل النقض والشبهة ملحقة بها بخلاف ما اذا
لم يقيد الثالثة بالسجدة لانه بمحل الرفض كما مر فيقطعها واذا اراد القطع فهو بالخيار ان شاء عاد وقعد وسلم
ليكون ختم صلوته على الوجه المشروع ثم اختلفوا هل يتشهد ثانيا اولا فقيل يتشهد لان القعدة الاولى لم تكن
قعدة ختم وقد صارت فيتشهد وقيل يكفيه التشهد الاول لانه بالعود الى القعود ارتفض القيام وجعل كانه
لم يوجد اصلا وكان هذه قعدة ختم وقد تشهد فيها ويسلم تسليمتين عند بعضهم لانه المعهود في التحلل وقيل تسليمة
واحدة لان التسليمة الثانية للتحلل وهذا قطع من وجه وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلوة الامام رعاية
الى ادراك الفريضة وقال شمس الائمة الحلواني لو لم يعد الى القعدة فسدت صلوته وهو المذكور في النوادر واختاره
شمس الائمة السرخسي لان القعدة المؤداة لم تقع فرضا وركعتاه لما انقلبتا نفلا لم يكن لهما بد من القعدة المفروضة
وقال فخر الاسلام الاصح ان يكبر قائما لانه يختم صلوته فاذا كبر قائما ينوي الشروع في صلوة الامام تقطع الاولى في
ضمن شروعه في صلوة الامام ثم يخير ان شاء رفع يديه وان شاء لم يرفع الكل من العناية وبعده يقتدي الامام
متطوعا وفي المحيط واذا اتمها ان شاء دخل مع القوم بنية التطوع وان شاء لم يدخل لان ما يؤدي مع الامام تطوع
له والناس في التطوعات بالخيار ولكن الافضل ان يدخل في صلوة الامام لان التطوع بعد الظهر مشروع فلو خرج

من المسجد ولم يصل مع الامام ربما يتهم انه ممن لا يرى الجماعة فان قيل اليس ان التطوع بجماعة مكروهة خارج رمضان
قلنا نعم اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا ادى الامام الفرض والقوم النفل فلا الا في العصر لما مر ان التنفل
بعده مكروه ولو شرع في الفجر او في المغرب ثم اقيم يقطع ويقتدي الامام فالم يقيد الركعة الثانية بسجدة فان
قيدها بها يتم صلوته ولا يقتدي لانه لو اضاف ركعة يتم صلوته في الفجر ويوجد الاكثر في المغرب فيفوته الجماعة
وبعد الاتمام لا يشرع في صلوة الامام لكراهة النفل بعد الفجر واما في المغرب فظاهر الرواية ان التنفل بالثلاث
مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة امامه كذا في الهداية وعن ابي يوسف انه قال الاحسن ان يدخل مع الامام ويصلي
ثلاث ركعات مع الامام فاذا فرغ الامام قام واتم الرابعة اكثر ما فيه ان فيه نوع تغيير الا ان هذا التغيير انما وقع
بسبب الاقتداء والتغيير بسبب الاقتداء لا باس به كمن ادرك الامام في السجدة فانه يتابعه فيها والسجود قبل الركوع
غير مشروع وكمن ادرك في القعدة فانه يتابعه فيها والقعدة قبل اداء الاركان ليس بمشروع وعنه في رواية
اخرى يدخل في صلوة الامام ويسلم على راس الثالثة مع الامام لان هذا تغير وقع في التطوع بسبب الاقتداء فليس به
باس كمن اقتدى بالامام في الظهر بعد ما صلاها وترك الامام القراءة في الاخريين فانه يجوز صلوة المقتدي لانه تغير وقع
بسبب الاقتداء وعندنا ان دخل في صلوة الامام فعل كما قال ابو يوسف في الرواية الاولى بان يتم اربعا لان
مخالفة الامام اهون من مخالفة السنة الكل من الكفاية ولو كان شرع في سنة قبل الظهر او سنة قبل الجمعة فاقيم او
خطب يقطع على شفع احرازا لفضيلة الجماعة يروى ذلك عن ابي يوسف وروي في الجمعة عن ابي حنيفة في النوادر وقيل
وقيل يتمها لان الاربع قبل الظهر بمنزلة صلوة واحدة كما تقدم وحكي عن السعدي انه كان يقول كنت افتي بانه يتم سنة
الظهر اربعا بخلاف المتطوع حتى وجدت رواية في النوادر عن ابي حنيفة اذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الامام قال ان كان
صلى ركعة اضاف اليها اخرى وسلم فرجعت عن ذلك كذا ذكره التمرتاشي واليه مال السرخسي في البقالي وقال الشيخ كمال
الدين ابن الهمام انه الاوجه كذا في شرح المص للمنية وكره خروجه من مسجد اذن فيه قبل ان يصلي ما اذن له ان
كان متوضئا لان المؤذن دعاه ليصلي فيه وقيل ان خرج من مسجد حيه ولم يصلوا فيه لا باس لان الواجب عليه ان
يصلي في مسجد حيه ولو صلى في هذا المسجد فلا باس ايضا لانه صار من اهله والافضل ان لا يخرج لانه يتهم الا ان يكون
امام قوم او مؤذنا لهم او قدوة يكون غيبته سببا لتفرق القوم او قلتهم كذا في الكفاية وايضاح ابن كمال والكرماني
والى هذا اشار المص بقوله الا من اي خروج من تقام به جماعة اخرى فان خروجه وان كان تركا صورة تكميل
معنى وان صلى مرة لا يكره خروجه لانه اجاب داعي الله مرة الا في الظهر والعشاء فان فيهما لا ينبغي له الخروج بل يكره ان
شرع في الاقامة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا ولو كانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ فيها لكراهة التنفل بعد
الفجر والعصر كما مر وكذا بعد المغرب بناء على ان التنفل بالثلاث مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة للامام فان جهل
فشرع في المغرب فعليه ان يشفع بالرابعة كذا في الكفاية ومن خاف فوت الفجر بجماعة ان ادى سنته اي الفجر
يتركها ويقتدي وان رجا ادراك ركعة من الفرض لا يترك سنتها الاصل في هذا ما روي عن النبي عم انه قال اذا
اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة وانما خص سنة الفجر عن هذا بالاثار روي عن الصحابة رضي الله عنهم صلوها بعد
الشروع ولقوله عم صلوها وان طردتكم الخيل وقوله عم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها و[illegible] تعارضا يعمل بكل
واحد منهما والعمل بهما ممكن فيما اذا صلى سنة الفجر وركعة من الفرض اما ان خشي ان يفوته الركعتان جميعا صلى
الفجر وترك السنة لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد بتركها الزم قال عم صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين

درجة وكذا اصحاب الشرع ندب الى السنة ولم يوعدوا وعد على ترك الجماعة قال عم تارك الجماعة ملعون ولان
الجماعة مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجية وان كان يرجو ادراك القعدة كيف يفعل فظاهر ما ذكر في الهداية انه ان
خاف ان يفوته الركعتان يدل على انه يدخل مع الامام وحكي عن الفقيه ابي جعفر انه قال على قول ابي حنيفة وابي يوسف يصلي
ركعتي الفجر لان ادراك التشهد عندهما كادراك الركعة كذا في الكفاية وعن الزنجي لو خاف فوت الفجر صلى السنة بلا ثناء
وتعوذ مقتصرا على آية واحدة وكذا في سنة الظهر ولو شرع في سنة الفجر ثم اقيمت تم الفاتحة كما في المنية والكلام يشير الى ان
اقل ما يكون به مدركا لفضيلة الجماعة ركعة كما في الجلابي لكن في الحديث من ادرك الامام جالسا قبل ان يسلم فقد ادرك
فضل الجماعة لانه حنث اجماعا بادراك القعدة من حلف لا يصلي بالجماعة كما في التمرتاشي بل يصليها عند باب المسجد
والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في المسجد كذا في الهداية فيصلي خارج المسجد
او خلف اسطوانة وكره خلف الصف بلا حائل واشده كراهة ان يصلي في الصف ولو ادرك الامام في الركوع ولم يدر
انه الاول او الثاني يترك السنة وكذا لو ظن انه ادرك التشهد وهذا ظاهر المذهب كما في الخلاصة وقيل هذا قياس
قول محمد واما على قول الشيخين فيجب ان يصلي السنة ثم يقتدي الكل من القهستاني ويقتدي لما مر من امكان الجمع بين
الفضيلتين ولا تقضى اي سنة الفجر وحكي عن الفقيه اسمعيل الزاهد انه كان يقول ينبغي ان يشرع في السنة ثم يقطعها
ويدخل مع الامام حتى يلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر قال الامام السرخسي ليس هذا بقوي فان ما وجب
بالشروع لا يكون اقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع ثم هذا ايضا امر
بالاتيان على قصد ان يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا كذا ذكره الامام التمرتاشي والقاضي خان كذا في الكفاية الا
تبعا للفرض بان فاتت مع الفرض وعند محمد تقضى اي سنة الفجر الفائتة بلا فرض بعد الطلوع اي بعد طلوع الشمس
فانه قال احب الي ان يقضيها الى وقت الزوال لانه عم قضاها بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس ولهما ان
الاصل في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب لان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والحديث ورد
في قضائها تبعا للفرض على خلاف القياس فبقي ما وراءه على الاصل ثم قيل لا خلاف بينهم في الحقيقة لانهما يقولان
ليس عليه القضاء وان فعل فلا بأس به ومحمد يقول احب الي ان يقضي وان لم يفعل فلا شيء عليه ومنهم من حقق
الخلاف وقال الخلاف في انه لو قضى كان نفلا مبتدأ او سنة هذا قبل الزوال واما فيما بعده ففيه اختلاف
بين مشايخ ما وراء النهر قال بعضهم يقضيها تبعا ولا يقضيها مقصودة وقال بعضهم لا يقضيها مطلقا لان
النص ورد في الوقت المهمل على خلاف القياس فلا يقاس عليه فرض وقت آخر قيل وهو الصحيح كذا في العناية
ويترك سنة الظهر ولو حكما فيدخل فيه سنة الجمعة فيقضي على الخلاف في سنة الظهر في الحالين اي حال خوف فوت كل
الفرض وحال خوف فوت البعض لانه يمكن اداؤها في الوقت بعد الفرض ولا قال ويقضيها اي سنة الظهر في وقته
اي وقت الظهر قال في الهداية هو الصحيح واحترز به عن قول بعضهم انه لا يقضيها وهذا غير سديد لانه عم فاتته
الاربع قبل الظهر فقضاها بعده روته عائشة رضها بخلاف سنة الفجر فانه لا يمكن اداؤها بعد الفرض فافترقا كذا في العناية
قبل شفعه اي ركعتي الظهر على المختار كما قال ابو يوسف في بعده كما قال محمد على ما في الحقائق وقيل الخلاف على العكس كما في الكافي
وفي الكلام اشارة الى انه ينوي القضاء كما قيل والاولى ان ينوي السنة كما في الحقائق كذا في القهستاني والحاصل ان من ترك
السنة الاولى ليؤدي الظهر بالجماعة قضاها في الوقت بالاتفاق لكن يقدمها على السنة الثانية للظهر عند ابي يوسف لان الاولى
فائتة والركعتين وقتية فيبدأ بالفائتة كما في الفرائض وقال محمد يؤخرها لان السنة الاولى فائتة عن محلها فلا يجوز ان يفوت

الثانية عن

الثانية عن محلها لانها شرعت متصلة وذكر في الجامع الصغير ان ابا يوسف يقدم الفائتة ومحمد يؤخرها وهذا اصح لان
ابا يوسف اعتبر المحل في مسئلة اخرى وقال من ادرك الامام في الركوع يوم العيد يأتي بتسبيحاته لانها في محلها ومحمد
لم يعتبره وقال يأتي بتكبيرات العيد لانها واجبة والتسبيحات سنة كذا في شرح المجمع وغيرهما اي غير سنة الفجر والظهر
وكذا غير الفرائض الخمس وغير الوتر لا يقضى اصلا اي لا اصالة ولا تبعا لا في الوقت ولا بعده ولكن المشايخ اختلفوا
في قضاء السنن تبعا للفرائض قال بعضهم يقضيها تبعا لان كم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وفيه نظر
لان مثل هذا يسمى تبعا لا ضمنا وقال بعضهم لا يقضيها لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية ومن
ادرك ركعة واحدة من الظهر او غيرها من ذوات الاربع بجماعة لم يصلها اي الظهر بجماعة باتفاق من اصحابنا بل ادرك
فضلها اصله ما قال في الجامع اذا قال لعبده حر ان صلى الظهر بجماعة فادرك ركعة لم يحنث لانه لم يصل الظهر بجماعة
لانه منفرد ببعضه حتى لزمته القراءة اذ الظهر اربع ركعات فانما يصير مصليا بالجماعة اذا صلى كله او اكثره ليقام مقام
الكل فلو ادرك الثلاث حنث وقيل لا ولو قال عبده حر ان ادرك الظهر حنث بادراك ركعة لان ادراك الشيء ادراك
آخره يقال ادركت ايامه اي آخرها فلما كان مدركا للجماعة بادراك ركعة كان مدركا لثوابها كذا في الكفاية والعناية
ومن اتى مسجدا او لم يدرك جماعة يتطوع قبل الفرض ما شاء من السنن الرواتب وغيرها ما لم يخف فوته بان كان
في الوقت سعة اما اذا لم تكن يبدأ بالمكتوبة لئلا يفوته الفرض عن وقته ثم قيل قول محمد لا بأس بان يتطوع انما
هو في غير سنة الفجر والظهر لان التطوع قبل العصر والعشاء مندوب اليه والناس في خيرة بين اتيانه وتركه فاذا
لا بأس بالتطوع قبلهما واما التطوع قبل الفجر والظهر فاكد من ذلك لان لهما زيادة مزية قال عم صلوهما وان طردتكم
الخيل والامر للندب بدليل التأكيد بقوله وان طردتكم الخيل وقال عم من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي
وهو وعيد عظيم ودلالته على وكادة الاربع اقوى من الاول وهذا اختيار فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وصاحب
المحيط وقاضي خان والتمرتاشي والمحبوبي وقيل هذا اي قول محمد لا بأس بان يتطوع في الجميع لانه عم انما واظب
عليها عند اداء المكتوبات بالجماعة ولا سنة دون المواظبة فان صلى لا تكون سنة انما تكون تطوعا وهو اختيار
صدر الاسلام ومثله مروي عن الحسن بن زياد والكرخي قال صاحب الهداية والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها
ينبغي الاولى ان لا يترك السنن الرواتب سواء صلى بجماعة او منفردا مقيما او مسافرا هكذا فعل الخلفاء الراشدون
وكبار الصحابة والتابعون ولان المنفرد احوج اليها لافتقاره الى تكميل الثواب الا اذا خاف فوت الوقت فانه
يسبيل من تركها الكل من العناية ومن ادرك الامام راكعا فكبر تكبيرة الافتتاح قيد بالركوع لانه اذا انتهى اليه
وهو قائم فكبر ولم يركع معه حتى رفع الامام رأسه من الركوع ثم ركع لم يدرك بتلك الركعة بالاجماع واذا انتهى
الى القومة بعد الركوع لا يكون مدركا لتلك الركعة بالاجماع ووقف حتى رفع الامام رأسه من الركوع سواء
كان متمكنا من الركوع او لم يكن كذا في العناية وذكر العلامة حافظ الدين النسفي في المصفى شرح المنظومة
وهذا اذا امكنه الركوع اما اذا لم يمكنه الركوع لا يعتد به عند زفر ايضا كذا قاله شيخنا ناقلا عن كتب المشايخ
كذا في الكفاية لم يدرك تلك الركعة خلافا لزفر وهو قول سفيان الثوري وابن ابي ليلى وعبد الله ابن المبارك
قالوا ادراك الامام فيما له حكم القيام بادراكه في حقيقة القيام لان الركوع يشبه القيام حقيقة لان القائم يفارق
القاعد في انتصاب الشق الاسفل وهو موجود في الركوع حكما لانه يأتي فيه بتكبيرات العيد التي يؤتى بها في حقيقة
القيام ولنا ان الاقتداء شركة في افعال الصلوة ولم توجد في القيام وهو ظاهر ولا في الركوع وكونه الركوع يشبه

القيام حكما غير معتبر ههنا لحديث ابن عمر رضه اذا ادركت الامام راكعا فركعت قبل ان يرفع رأسه فقد ادركت
تلك الركعة واذا رفع قبل ان تركع فقد فاتت تلك الركعة كذا في العناية قال القاضي الامام ظهير الدين ثمرة الخلاف
تظهر في ان هذا عندهم لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ
الامام كذا في الكفاية ومن ركع قبل امامه فادركه امامه فيه اي في هذا الركوع صح ركوعه ولا تفسد صلوته وان
لم يعد الركوع وكذا اذا فعل هذا في السجدة وكره وقال زفر لا تجوز صلوته ان لم يعد الركوع لان ما اتى به قبل الامام
غير معتد به لكونه منهيا عنه قال عم انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وكذا ما ينبيه عليه لان البناء على الفاسد
فاسد فصار كما اذا رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام ولنا ان الشرط المشاركة في جزء واحد من الركن
وقد وجد فيجعل مبتديا عليه فصار كما في الطرف الاول وهو ان يركع معه ويرفع رأسه قبل الامام وهذا لان للركوع
طرفين والشركة في احدهما كافية بخلاف ما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام لانه لم توجد المشاركة
في شيء من الطرفين

باب قضاء الفوائت

علم ان الاشتغال بقضاء الفوائت اولى واهم من النوافل الا
السنن المعروفة وصلوة الضحى وصلوة التسبيح والصلوة التي ورد فيها الاخبار فتلك تصلى بنية النفل وغيرها
بنية القضاء كذا في فتاوى الحجة ولقب الباب بقضاء الفوائت دون قضاء المتروكات لانه ينبئ عن القصد
في الاضاعة وذا لا يليق بحال المسلم فراعى الادب وعبر بالفوائت الظاهرة في الترك بالعذر ولما فرغ من بيان
احكام الاداء وما يتعلق به وهو الاصل شرع في بيان احكام القضاء وهو الخلف عنه فمن ترك صلوة فرضا او
واجبا لزمه قضاؤها سواء تركها بالعذر غير مسقط او بغير عذر ويقدمها على صلوة الوقت واليه اشار بقوله
الترتيب بين الفائتة والوقتية ويدخل فيها الجمعة فلو تذكر فيها ان عليه الفجر مثلا وفي الوقت سعة فسدت الجمعة
في قولهم كما في قاضي خان وبين الفائتة شرط واجب عند الائمة الثلاثة ولو جاهلا به وعن الحسن عنه انه ان لم يعلم
به لم يجب عليه وبه اخذ الاكثرون كما في التمرتاشي كذا في القهستاني وقال الشافعي هو مستحب فلا يجب عليه تقديم
الفائتة على الوقتية لان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها جعل وقت التذكر وقتا للفائتة فلم يبق وقتا للوقتية اذ الوقت الواحد لا يسع فرضين
فلو صلى فرضا ذاكرا فائتة وفي الوقت سعة فسدت فرضيته فسادا موقوفا عند ابي حنيفة وعندهما تفسد فسادا
باتا فلو قضاها اي الفائتة قبل اداء ست وقتية بطلت فرضية ما صلى فيصير نفلا والا اي وان لم يقضها قبل اداء
السادسة وهذا اعم من قضائها بعد اداء السادسة ومن عدم قضائها حتى تخرج وقت السادسة صحت
فرضية ما صلى عنده لا عندهما ذكر في شرح الطحاوي صورة المسئلة رجل ترك صلوة الفجر وصلى بعدها الظهر والعصر
والمغرب والعشاء والفجر في اليوم الثاني والظهر مع التذكر جاز ظهر اليوم الثاني اجماعا وما صلى قبله فيها اختلاف
في المبسوط هذه هي المسئلة التي يقال واحدة تصحح الخمس وواحدة تفسد الخمس فالواحدة المصححة هي السادسة قبل قضاء
المتروكة والواحدة المفسدة هي المتروكة تقضى قبل السادسة والاصل فيه ان العلة انما تؤثر في غيرها لا في نفسها
لانها صفة تحل بالمحل فيتغير بها حال المحل ومحال ان يكون العلة محلا لانه سقوط الترتيب حكم والكثرة علة فانما يثبت
الحكم اذا ثبت العلة في حق ما بعدها لا في حق انفسها لئلا يؤدي الى تقديم الحكم على السبب كما اذا رأى عبده يبيع ويشتري
فسكت يثبت الاذن فيما يتجر بعده لا في ذلك البيع الذي رآه وكذا لكون الكلب معلما بترك الاكل ثلاث مرات
يثبت [illegible] فيما بعد الثلاث لا فيها الا انه يقول ان المعلول يقارن العلة والكثرة صفة لهذه الجملة وحكمها سقوط

الترتيب

الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة الى اولها فاستندت بحكمها فيثبت الجواز للكل
وعلى هذا سائر المستندات مثل مرض الموت والسفر فالعلة المبيحة للفطر مسيرة ثلاثة ايام ثم اذا خرج من الكوفة
الى المدائن قصر وافطر ولم يجعل ذلك تقديما للحكم على السبب كذا هذا وفي المحيط قال مشايخنا وانما لا يجب الاعادة عند
ابي حنيفة اذا كان عند المصلي ان الترتيب ليس بواجب فان صلوته جائزة واما اذا كان عنده فساد الصلوة
بسبب الترتيب فعليه اعادة الكل كما قال ابو يوسف ومحمد لان العبد مكلف بما عنده كذا في الكفاية والحاصل
انهما قالا بالفساد باتا بلا انقلاب الى الجواز بحال لان سقوط الترتيب حكم الكثرة وكل ما هو حكم لعلة يتأخر عنها فسقوط
الترتيب انما يكون فيما يقع من الصلوة بعد الكثرة لا فيما قبلها وهو القياس وقال ابو حنيفة بالفساد موقوفا حتى لو
صلى ست صلوات ولم يعد الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة علة لسقوط الترتيب وقد حصلت فيترتب
عليها السقوط وهي كما جاز ان يكون علة لما سيأتي من الصلوات جاز ان يكون لكل واحد من آحادها وهذا استحسان
وهو معنى معقول وثبوت جواز الصلوة وفسادها بطريق التبيين غير غريب في الشرع الا يرى ان من صلى المغرب
بعرفات يتوقف فان افاض الى المزدلفة في وقت العشاء ينقلب نفلا ويلزمه اعادتها مع العشاء في المزدلفة وان
لم يفض اليها بل توجه من طريق آخر الى مكة صحت وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فان سعى اليها قبل فراغ الامام
انقلب الظهر نفلا والا بقيت فرضا وكذلك المعتادة اذا انقطع دمها دون عادتها وصلت ثم عاودها الدم تبين
انها لم تكن صحيحة وان لم يعاودها كانت صحيحة كذا في العناية والوتر كالفرض عملا فتذكره مفسد موقوفا خلافا لهما فانه
ليس بمفسد عندهما اصلا وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده سنة عندهما فلا يجب الترتيب بين الفرائض والسنن
وعلى هذا لو صلى العشاء بلا وضوء ناسيا ثم توضأ وصلى السنة والوتر به اي بالوضوء يعيد السنة لاعادة العشاء
لانها تبع للفرض وقد وجب اعادته فيجب اعادتها ولا يعيد الوتر عند ابي حنيفة لانه اداه في وقته بطهارة اذ وقته
وقت العشاء لا بعده وقد سقط الترتيب بعذر النسيان فلا يلزمه الاعادة خلافا لهما فعندهما يعيد الوتر ايضا
لانه سنة فكانت تبعا للفرض وقد عرفت انه لما وجب اعادة الفرض وجب اعادة ما هو تبع له وببطلان الفرضية لا
يبطل اصل الصلوة خلافا لمحمد يعني ينقلب نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد تبطل والفائدة تظهر ايضا فيما اذا
قهقه قبل ان يخرج من الصلوة فانه تنتقض طهارته عندهما خلافا لمحمد لان التحريمة عقدت للفرض وكل ما عقدت لاجله
التحريمة اذا بطل بطلت التحريمة لان التحريمة وسيلة الى تحصيله واذا بطل المقصود بطل الوسيلة ولهما ان التحريمة عقدت
لاصل الصلوة موصوفا بوصف الفرضية وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل ويسقط الترتيب بضيق
الوقت فيقدم الوقتية ثم يقضي الفائتة ولو قدم الفائتة جاز وفعله ايضا لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها بخلاف
ما اذا كان في الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يجوز لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث كذا في الهداية يعني
ان النهي عن الفائتة عند ضيق الوقت ليس لمعنى في الفائتة بل لكون الاشتغال بها يوجب تفويت الوقتية عن
وقتها الا يرى ان التطوع وسائر الافعال التي تتضمن تفويت الوقتية منهي عنه ايضا ولو كان النهي لمعنى في نفس
الفائتة لاختص النهي بها وهذا بخلاف النهي عن تقديم الوقتي عند سعة الوقت فانه نهي لمعنى في الوقتي وهو كونه
مؤدى قبل وقته الثابت بالخبر الا يرى انه حل له التطوع وسائر الافعال من الاكل والشرب وغيرهما والنهي اذا كان
لمعنى في غيره يجوز ارتكاب المنهي عنه لكن مع الكراهة كالبيع وقت النداء وان كان لمعنى في نفسه لا يجوز ارتكاب
المنهي عنه كبيع الخمر كذا في الكفاية والحاصل ان ضيق الوقت بان يكون ما بقي منه لا يسع الفائتة والوقتية معا بل

كان بحيث لو صلى الفائتة يخرج الوقت قبل تمام الوقتية مسقط للترتيب فيقدم الوقتية ولو كانت الفوائت
متعددة والوقت يسع بعضها مع الوقتية دون كلها فلا بد من تقديم ذلك البعض حتى لو فاته العشاء مع الوتر
وقد بقي من وقت الفجر ما لا يسع الا خمس ركعات فلا بد ان يقضي الوتر عند ابي حنيفة ثم يصلي الفجر ثم المعتبر حقيقة
اتساع الوقت لا غلبة الظن حتى لو ظن من عليه العشاء ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان
تطلع الشمس وفرضه ما يلي الطلوع وما قبله تطوع وقيل يشرع في العشاء فان طلعت قبل الفراغ صحت فجره والا فلا كذا
في شرح الزاهدي ولو قدم الفائتة عند ضيق الوقت صح لكنه يأثم ثم المراد تضيق اصل الوقت لا الوقت المستحب حتى لو
تذكر في وقت العصر ان عليه قضاء الظهر وعلم انه لو اشتغل بقضائها تقع العصر في الوقت المكروه يسقط الترتيب
عند الحسن بن زياد لا عندنا وعن محمد يوافقه في رواية ولو بقي من المستحب ما لا يسع الظهر بتمامها سقط الترتيب
بالاتفاق فيصلي العصر ويؤخر الظهر الى ما بعد الغروب ولو شرع في العصر والشمس حمراء ذاكرا للظهر ثم غربت وهو
فيها اتمها وقال ابن ابي ليلى قطعها ثم يرتب ثم العبرة لوقت الافتتاح حتى لو افتتح الوقتية اول الوقت وهو
ذاكر للفائتة ولم يزل حتى تضيق اوخرج لا يصح قال الزاهدي ويراعي الترتيب وان لم يقدر على اداء الوقتية الا
بالتخفيف في قصر القراءة والافعال ويقتصر على اقل ما يجوز به الصلوة الكل من شرح المهلمنية ويسقط بالنسيان
بان نسي الفائتة بحيث لا يتذكر الا بعد اداء الوقتية فلم يفرض الترتيب فصح قضاء الفائتة بلا اعادة الوقتية لانه
عم نسي ذات يوم صلوة العصر وصلى المغرب بجماعة ثم قال لاصحابه هل رأيتموني صليت العصر فقالوا لا فصلى
العصر ولم يعد المغرب كما في الكرماني فلو تذكر في الصلوة وفي الوقت سعة لا تمام الفائتة والوقتية جميعا اتمها وان
لم يسع الا الفائتة او الوقتية قطعها فشرع في الفائتة ثم في الوقتية كما في بيان الاحكام والاطلاق يشير الى انه لو كان
المتخلل من الايام كثيرا جاز الوقتية مع تذكر الفائتة كما قال محمد وفي رواية عن ابي يوسف قال فخر الاسلام عن مشايخنا انها لم
تجز والفتوى على الاول كما في المحيط كذا في القهستاني وبصيرورة الفوائت ستا بخروج وقت الصلوة السادسة وعن
محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة احتج بان كثرة الشئ هو ان ينتهي الى اقصاه واقصى الصلوات خمس فشبه بالصوم
حتى قالوا ان الجنون الكثير مقدر باستغراق الشهر والاول هو الصحيح لان كثرة الشئ ان يدخل في حد التكرار لانه ما
لم يزد على الجنس وهو صلوة يوم وليلة كان فيه شبهة الاتحاد من حيث الجنسية فيشترط الدخول في حد التكرار ليثبت
الكثرة بخلاف الصوم فانه لو شرط التكرار فيه لزادت الزيادة المؤكدة على الاصل المؤكدة اذ لا يدخل وقت وظيفة اخرى
ما لم يمض احد عشر شهرا حديثة او قديمة اعلم ان الفوائت نوعان حديثة وقديمة فالحديثة تسقط الترتيب بلا خلاف
وفي القديمة اختلاف المشايخ وتفسير القديمة رجل ترك صلوة شهر مجانة وفسقا ثم ندم على ما صنع واشتغل باداء
الصلوة في مواقيتها فقبل ان يقضي تلك الفوائت ترك صلوة دون الست ثم صلى صلوة اخرى وهو ذاكر
لهذه المتروكة الحديثة قال بعض المتأخرين من مشايخنا لا يجوز هذه الصلوة ويجعل الماضي كان لم يكن احتياطا وزجرا
عن التهاون وان لا يصير المعصية وسيلة الى التخفيف والتيسير وبعضهم قالوا يجوز وعليه الفتوى كذا في المحيط
وجعل الصدر الشهيد القول الاول صحيحا وذكر العلامة النسفي في الكافي وما قالوا مؤد الى التهاون لا الى
زجره عنه فان من اعتاد تفويت الصلوات لو افتي بعدم الجواز يفوت اخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد
الكثرة الكل من الكفاية ولا يعود الترتيب بعودها اي الفوائت الى القلة وقد فرع المص على قوله وبصيرورة
الفوائت ستا حديثة او قديمة بقوله فمن ترك شيئا او اكثر وشرع يؤدي الوقتيات مع بقاء الفوائت

ثم فاته

ثم فاته فرض جديد فصلى وقتية بعده ذاكرا له اي الفرض الجديد الفائت صحت وقتية لكثرة الفوائت والاشتغال بالحديثة
ليس اولى من الاشتغال بتلك والاشتغال بالكل يفوت الوقتية عن وقتها قال في النهاية وعليه الفتوى كذا في العناية
وقد عرفت التفصيل والاختلاف في هذه المسئلة بما نقلنا من الكفاية ثم فرع على قوله ولا يعود بعودها الى القلة بقوله ولذا
لو قضى تلك الفوائت الا فرضا او فرضين فصلى وقتية ذاكرا له اي لذلك الباقي من الفرض او الفروض وفي هذه الصورة
ايضا روايتان عن محمد مال الى عدم الجواز الفقيه ابو جعفر واختاره بعض المشايخ قال صاحب الهداية وهو الاظهر يعني
دراية ورواية اما دراية فلان علة السقوط الكثرة المفضية الى الحرج ولم يبق بالعود الى القلة والحكم ينتهي بانتهاء علته
فكان كحق الحضانة اذا سقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجية فان الحق يعود واما رواية فلما روي عن محمد فيمن ترك
صلوة يوم وليلة وشرع يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفائتة جائزة سواء قدمها على الوقتيات او اخرها عنها
والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفائت في حد القلة وان اخرها عن الفوائت فكذا الا يجوز الوقتيات الا العشاء
الاخيرة اما فساد ما وراء العشاء الاخيرة من الوقتيات فلانه لما صلى فائتة عادت الفوائت اربعا ففسدت الوقتية ضرورة
واما جواز العشاء الاخيرة فلانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا وان كان خطأ
والترتيب لا يوجبه الشافعي فكان ظنه موافقا لرأيه ومال الى الجواز ابو حفص الكبير واختاره من المشايخ فخر الاسلام وشمس
الائمة وصاحب المحيط وقاضي خان وغيرهم وقال في النهاية وعليه الفتوى ووجهه ان الترتيب قد سقط بكثرة الفوائت
والساقط لا يعود كماء نجس قليل دخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يصير نجسا كذا في العناية وذكر في شرح
الطحاوي رجل فاته صلوة كثيرة في حالة الصحة ثم مرض مرضا يضره الوضوء فكان يصلي بالتيمم ولا يقدر على الركوع والسجود ولا
يمكنه اداء الصلوة الا بالايماء فادى الفوائت كما في حالة المرض بهذه الصفة جاز ولو صح وقدر على القضاء سقط القضاء وفي
نسخة القاضي الامام رجل يقضي صلوات عمره مع انه لم يفته شئ اختلف المشايخ واجمعوا انه لا يقضي بعد العصر ولا بعد
طلوع الفجر لانه نفل ظاهرا اذا فاته صلوات عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد لان التأخير
معصية فلا يظهرها واما مات الرجل وعليه صلوات فائتة واوصى بان يعطي كفارة صلوته يعطي لكل صلوة نصف صاع
من بر وللوتر نصف صاع وللصوم يوم نصف صاع وانما يعطي من ثلث ماله وان لم يترك مالا يستقرض ورثته
نصف صاع ويدفع الى مسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلوة ما ذكرنا
ولو قضاها ورثته بامره لا يجوز وفي الحج يجوز وفي نسخة القاضي الامام قاضي خان كذا في الخلاصة وسيأتي في كتاب الصوم
ولا يقتل تارك الصلوة عمدا ما لم يجحد فرضيتها وقد مر في اول كتاب الصلوة ان منكرها كافر وتاركها عمدا متكاسلا فاسق
يحبس حتى يصلي ويضرب وفي فتاوى البزازية يقتل تارك الصلوة عمدا كسلا عند الشافعي ويقتل اتفاقا ان انكر
وجوبها ولم يتب لقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي استحق عقوبة الكافر فيقتل تاركها عند الشافعي ومالك
واحمد حدا لا ارتدادا ويوضع [illegible] المسلمين كالزاني المحصن قيل انما يقتل اذا ترك الصلوة الرابعة لان ما
دونها لا يعلم ان تركها للتهاون ام لا والصحيح من مذهبهم انه يقتل بصلوة واحدة كذا في مشكاة الانوار وشرح المجمع
لابن ملك ولو ارتد عقيب اداء فرض الصلوة ثم اسلم في الوقت لزمه اعادته لان الردة تبطل [illegible] قال ومن
يكفر بالايمان فقد حبط عمله ثم اذا اسلم والوقت باق يجب عليه لوجود السبب والخطاب ولا يلزمه [illegible]
الردة ان امتد وفيه خلاف الشافعي بناء على ان المرتد مخاطب عنده واما عندنا وان صح [illegible] حاذان
الا انه سقط عنا القضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف كما قيل والصحيح [illegible]

العبادات كذا في التوضيح ولا يلزم لمن اسلم في دار الحرب قضاء ما فاته بعد اسلامه في دار الحرب ان جهل فرضيته
لانه لم يبلغه الدعوة والخطاب لم يجب عليه العبادات والله اعلم

باب سجود السهو

لما فرغ عن ذكر الاداء والقضاء
شرع في بيان ما يكون جابرا النقصان يقع فيهما اذا سهى في الصلوة بزيادة او نقصان سجد سجدتين بعد التسليمتين
هو الصحيح صرفا للسلام المذكور في قوله عم لكل سهو سجدتان بعد السلام الى ما هو المعهود في الصلوة كذا في الهداية وشرطه
ان لا يوجد بعد السلام تطاول المدة ولا الفعل المنافي للصلوة كالقيام والاكل والكلام والخروج من المسجد كما في الجلابي
واما لم يأت به عند العامة اذا استدبر القبلة كما في المحيط كذا في القهستاني وقيل بعد تسليمة واحدة اختاره فخر
الاسلام وشيخ الاسلام وصاحب الايضاح ثم اختار فخر الاسلام ان تكون التسليمة الواحدة تلقاء وجهه ولا ينحرف عن
القبلة لان ذلك بمعنى التحية دون التحليل وقال شيخ الاسلام لو سلم تسليمتين لا يأتي بسجود السهو بعد ذلك ولكن
شمس الائمة السرخسي وظهير الدين المرغيناني وصدر الاسلام ابا البشر اختاروا ما اختاره صاحب الهداية ونسب صدر
الاسلام قائل التسليمة الواحدة الى البدعة فقال اخوه فخر الاسلام وانما اخترناه باشارة محمد في الكتاب فتفصينا عن
عهدة البدعة وانما العهدة على من قصر في طلبه كذا في الكفاية وقال الشافعي يسجد قبل السلام لما روي انه عم سجد
للسهو قبل السلام ولنا ما روينا من قوله عم لكل سهو سجدتان بعد السلام وروي انه عم سجد سجدتي السهو
بعد السلام فتعارضت روايتا فعله وبقي التمسك بالقول سالما وقال مالك باهمال الفعلين جميعا لا يكاد يصح فيحمل ما
رواه الشافعي على ما اذا كان السهو بالنقصان وما رواه اصحابنا على ما اذا كان السهو بالزيادة وهو محجوج بالقول
فانه لا يفصل كذا في العناية فان مالكا يقول ان كان سهوه عن نقصان سجد قبل السلام لانه جبر للنقصان وان
كان عن زيادة سجد بعد السلام لانه ترغيم للشيطان وفيه حكاية روي ان ابا يوسف كان مع هارون الرشيد
فجاء مالك فقال له ابو يوسف ما قولك في هذه المسئلة فاجاب بمذهبه فقال له ابو يوسف ما قولك لو وقع السهو
في الزيادة والنقصان جميعا فسكت مالك فقال له ابو يوسف الشيخ تارة يخطئ وتارة لا يصيب
فقال مالك على هذا ادركنا مشايخنا فظن ان ابا يوسف قال له الشيخ تارة يخطئ وتارة يصيب كذا في مبسوط شيخ
الاسلام ثم الخلاف المذكور بيننا وبين الشافعي في الاولوية فان الاولى ان يأتي بسجود السهو عندنا بعد السلام
ولو اتى به قبل السلام جاز عندنا ايضا وتشهد وسلم لان سجود السهو يرفع التشهد والسلام ولكن لا يرفع القعدة
لان الاقوى لا يرتفع بالادنى بخلاف الصلوتية فانها اقوى من القعدة فترفعها وبخلاف سجدة التلاوة فانها اثر القراءة
المفروضة فالحقت بها وفي المحيط ان ارتفاض القعدة الاخيرة بالسجدة الصلبية وسجدة التلاوة انما كان لانه
عاد الى شيء محله قبل القعدة فيصير رافضا للقعدة لهذا المعنى بخلاف سجود السهو فانه يؤتى به بعد القعدة وفي
ارتفاض القعدة بالعود الى سجدة التلاوة روايتان في رواية لا ترتفض وهو اختيار شمس الائمة السرخسي الكل في
الكفاية ويأتي بالصلوة على النبي عم والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح اختلفوا في الصلوة على النبي عم والدعوات
انها في قعدة الصلوة او في قعدة السهو قال الطحاوي يأتي به فيهما لان كل قعدة في آخرها سلام ففيها صلوة
على النبي عم وقال الكرخي في قعدة السهو واختاره فخر الاسلام وصاحب الهداية لان الدعاء موضعه آخر الصلوة كذا في
العناية والاحوط ان يأتي بها في القعدتين كذا في قاضي خان والظهيرية ويجب سجود السهو ان قرأ القرآن
في ركوع او سجود او في تشهد لان القراءة في غير ما شرعت فيه والتحرز عن ذلك واجب كذا في شرح المصلي لمنية ولو قرأ القرآن
في القعدة انما يجب عليه السهو اذا لم يفرغ من التشهد اما اذا فرغ فلا يجب السهو كذا في الخلاصة او قدم ركنا على ركن

او غيره

قوله قدم ركنا او اخره [illegible] لان الترتيب فيما بين الاركان واجب [illegible]

او غيره او اخره اي ركنا او غيره واما لم يكتف بالتقديم ليشير الى ان كلا من التقديم والتأخير يوجب السهو على ما
ظن مع ان تقديم ركن يتحقق بلا تأخير كما اذا سهى عن القنوت او تكبيرات العيد فتذكر في الركوع او بعد الركوع فانه
يأتي في الركوع او بعد الركوع ويمضي على صلوته كما في المسترع والجلابي وتأخير ركن بلا تقديم ركن كما اذا تكرر التشهد
الاول فانه يوجب تأخير القيام والكل يوجب السهو كما في المحيط لكن في عامة الكتب انه لو سهى عن السجدة ثم تذكر بعد
ما قعد للتشهد اعاد القعدة والا فقد بطل صلوته وفيه اشارة الى ان التأخير مقدار زمان حرف موجب للسهو وفي
الزاهدي انه قدر ركن وفي النتف انه مقدار كلام تام مثل اللهم صل على محمد وقال ابو الحسن لا تريد قدر كلام تام
كثير الكلمات مثل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد او كرره اي الركن وفيه اشعار بانه لو كرر واجبا لم يجب السهو لكن
في الخزانة وغيره ان تكرار الفاتحة في الاوليين يوجب السهو وينبغي ان يقيد ذلك بالفرايض فان تكرار الفاتحة في النوافل
لم يكره كما في قراءة الخزانة او غير واجبا من صفته الى صفته او تركه اي واجبا كركوع قبل القراءة ناظر الى قوله او قدم ركنا وتأخير

قوله الكلام مشير الى ان بالقراءة لم يرتفض الركوع وقد ارتفض بالخلاف فلذلك ان لم يعده فسدت صلوته كما في المحيط صح

القيام قوله الى الثالثة متعلق بالقيام وقوله بزيادة على التشهد متعلق بالتأخير وهذا ناظر الى قوله او اخره ثم المعتبر
في وجوب السهو بتأخير القيام الى الثالثة الزيادة على التشهد ولو حرفا من الصلوة وقال لا انه غير موجب للسهو ولو زاد
الصلوة كلها كما في الخزانة وبه افتى بعض اهل زماننا كما في الروضة واستقبح محمد السهو لاجل الصلوة عليه عم كما في المحيط ونعم
ما قال روح الله روحه لكن في المضمرات ان الفتوى على قوله وركوعين وثلاث سجدات ناظر الى قوله او كرره والجهر
فيما يخفى والاخفاء فيما يجهر وهذا ناظر الى قوله او غير واجبا وترك القعود الاول ناظر الى قوله او تركه وكل ذلك
على ترتيب اللف ثم اختلفت الرواية في مقدار ما يوجب واعلم ان وجوب سجود السهو فيما ذكر وفيما لم يذكر انما هو اذا
وقع سهوا اما اذا فعل ذلك عمدا فانه موجب للتوبة والاستغفار لانه ذنب عظيم لا يرفعه السجدتان بخلاف السهو
فانه ذنب حقير ويستثنى من ذلك مسئلتان ترك القعدة الاولى والتفكر في بعض الافعال بعد الشك حتى شغله
عن ركن فانهما مع العمد يوجبان سجدة العذر الكل في الزاهدي كذا في القهستاني وقيل كله يؤل اي يرجع كل ما ذكر
الى ترك الواجب ذكر صدر الاسلام ان سبب الوجوب واحد وهو ترك الواجب قال صاحب المحيط وهذا اجمع
ما قيل فيه لان جميع ما ذكر من مراعات الترتيب والافعال والاذكار واجبة وكذا التشهد في القعدة الاولى عنده
وعليه المحققون وكذلك يجب السهو عندنا في تكبير الافتتاح بان شك في حال القيام او بعده انه هل كبر للافتتاح
ام لا وطال تفكره فيه ثم علم انه قد كبر فبنى او ظن انه لم يكبر فكبر وبنى عليه فعليه سجدتا السهو فيهما كذا في المحيط
وان تشهد في حال القيام او الركوع او السجود لا يجب سجود السهو ذكره في المختار لعدم ترك الواجب وكل
من القيام والركوع والسجود محل الثناء والتشهد ثناء وقيل تشهد في القيام بعد قراءة الفاتحة فعليه السهو وصححه
السرخسي وقيل لو تشهد في ركوعه او سجوده يلزمه السهو ولو كرر الفاتحة في ركعة من الاوليين او قرأ القرآن في ركوعه
او في سجوده او في موضع التشهد يجب عليه سجود السهو للزوم تأخير الواجب وهو السورة في الصورة الاولى
وللقراءة فيما لم تشرع فيه فيما بعدها ولو قرأ الفاتحة ثم السورة ثم الفاتحة لا يلزم السهو وقيل يلزمه وكذا لو قرأ
الفاتحة الا حرفا ثم اعادها لا سهو عليه كذا في الخلاصة كذا في شرح المصلي لمنية وان سهى مرارا يكفيه سجدتان بناء على
التداخل ولانه لم يجب الا بالسهو الاول على اختلاف المشايخ فلو سهى في السهو لم يلزمه السهو كما في سهو العقيلي
كذا في القهستاني ويلزم المقتدي بسهو امامه ان يسجد لتقرر السبب الموجب في حق الاصل وهو الامام والمتابعة
لازمة على القوم حتى ان الامام اذا تشهد وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فنسي بعض من خلفه التشهد حتى

قاموا جميعًا فعلى من لم يتشهد ان يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف ان يفوته الركعة لانه يتبع لامامه فيلزمه
ان يتشهد بطريق المبالغة بخلاف ما اذا ادرك الامام فى السجود فلم يسجد معه السجدتين فانه يقضى الثانية
ما لم يخف فوت ركعة اخرى فان خاف ذلك تركها لان هناك هو يقضى تلك الركعة بسجدتها فعليه ان يشتغل
بادراك الركعة الاخرى اذا خاف فوتها وههنا لا يقضى هذا بعد هذا فعليه ان ياتى به ثم يتبع امامه بمنزلة الذى نام
خلف الامام ثم انتبه كذا ذكر فى نوادر الصلوة كذا فى الكفاية هذا اذا سجد الامام فان لم يسجد لم يسجد المؤتم لانه يصير
مخالفا وما التزم الاداء الا تبعا كذا فى الهداية لا بسهوه اى لا يلزم الامام بسهو المقتدى لان صلوته ليست
بمبنية على صلوة المؤتم فسادًا ولا نقصانًا فلا يجب بنقصان صلوته بنقصان صلوة المؤتم واذا لم يجب على الامام
لم يجب على المؤتم لانه لو وجب فاما ان يسجد وحده وفيه مخالفة امامه فيما ليس من اتمام الفرض وهو لا يجوز واما ان
يسجد معه امامه وفيه قلب الموضوع والمسبوق يسجد مع امامه بان يترسل فى التشهد حتى فرغ عنه عند
سلام امامه وهو الصحيح كما فى الخلاصة واحترز به عما قيل انه يسكت او يكرر الشهادة او يصلى على النبى عم كما
فى الروضة وغيرها وفيه اشارة الى انه لو قام بعد فراغ امامه عن التشهد فقد اساء فلو قام قبله فهو اولى
بالاساءة ورفض القيام فان لم يرفض فان قيد ركعته بالسجدة قبل فراغه بطل صلوته كما فى الجلابى ويستثنى
منه ما اذا قام لضيق الوقت او خوف المرور بين يديه فانه غير مكروه كما فى الظهيرية وكذا اذا قام خوفا ان
يخرج وقت المسح او وقت صلوة الفجر او الجمعة او العيد كما فى الخلاصة واشار الى ان اللاحق لا يسجد معه فلو سجد
لا يجزئه وعليه الاعادة فى آخر صلوته كما فى المحيط ثم يقضى اى بعد فراغ امامه عن الصلوة والتوجه الى القوم او القيام
الى النفل المسبوق الى قضاء ما سبق بتكبيرة وبسملة عنده وتعوذ ايضا عند محمد وبه اخذ الفقهاء كما فى الروضة
فهو قاض لاول صلوته فى حق القراءة كما قال الشيخان ولآخرها فى حق التشهد اتفاقا فاذا ادرك ركعة من المغرب
مثلا قضى ركعة مع القراءة وقعد ثم ركعة كذلك كما فى الجلابى والكلام مشير الى ان يبدا بصلوة الامام ويكره ان يبدا
بما فات لانه خلاف السنة وقيل تفسد صلوته وهو الاصح لانه عمل بالمنسوخ كما فى الظهيرية واشار الى انه لا يسلم مع امامه
ولا بعده فان سلم بعده فعليه السهو على المختار لانه منفرد كما فى المضمرات واعلم ان القضاء هو تسليم مثل الواجب
وقد يطلق على تسليم عينه مجازا كما فى ما نحن فيه الكل من القهستانى ولا يسلم المسبوق مع الامام فان سلم مع الامام
ان كان ذاكرا لما عليه من القضاء فسدت صلوته وان كان ناسيا لذلك لا تفسد ويجب عليه سجود السهو لانه
مع الامام ان سلم بعد الامام وان سلم مع الامام او قبله لا يجب عليه السهو فى شرح الطحاوى كذا فى الخلاصة سهى
عن القعود الاول فى الفرايض الرباعية والثلاثية ثم تذكر وهو اى المصلى اليه اى الى حال القعود اقرب بان
لم يرفع ركبتيه عاد وقعد وتشهد لان ما قرب الى الشئ ياخذ حكمه كفناء المصر له حكم المصر فى حق صلوة الجمعة
والعيدين واختلف فى وجوب السجدة فقيل يسجد لانه اخر واجبا بقدر ما اشتغل بالقيام وقيل لا يسجد
وهو الاصح بناء على ان ما قرب من الشئ ياخذ حكمه فصار كما اذا لم يقم والا اى وان لم يكن الى القعود اقرب
بل كان الى القيام اقرب بان رفع ركبتيه لا اى لا يعود لانه كالقائم معنى لما ذكرنا من الاصل ولو قام ما جاز
له القعود لئلا يلزم ترك الفرض وهو القيام لاجل الواجب الذى هو القعدة الاولى كذا فى العناية وقال صاحب
الكفاية ويعتبر ذلك بالنصف الاسفل من الانسان ان كان النصف الاسفل مستويا كان الى القيام اقرب
والا لا هذا الذى ذكره رواية عن ابى يوسف واستحسنه مشايخنا رواية وفى ظاهر الروايتين ان لم يستو قايما

يعود وان استوى قايما اشتغل بفرض القيام فلا يترك الفرض للواجب بخلاف ما لو لم يستو قايما واصل هذا ما ذكر
فى المبسوط والمحيط انه روى عن النبى عم انه قام من الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا له فعاد وروى انه عم لم يعد
وسبح لهم فقاموا ووجه التوفيق بين الحديثين ان ما روى انه عاد كان لم يستتم قائما وان ما روى انه لم
يعد كان بعد ما استتم قائما انتهى وفى المضمرات لو قام على ركبتيه كان عليه السهو وعليه الاعتماد كذا فى القهستانى
ثم لو عاد بعد ما صار الى القيام اقرب قيل تفسد صلوته والصحيح انها لا تفسد وان عاد بعد ما استوى قائما فسدت
لتكامل الجناية برفض الفرض بعد ما شرع فيه لاجل ما ليس بفرض ذكره الزاهدى فى شرح مختصر القدورى قال الزيلعى وهو
الاصح وفى القنية لو عاد الامام اى بعد ما قام فى القعدة الاولى لا يعود معه القوم تحقيقا للمخالفة وذكر بعضهم انهم يعودون
معه انتهى وهو يفيد عدم الفساد بالعود كذا فى شرح المصلى للحلبى ويسجد للسهو لتركه واجبا وهو القعدة الاولى
وان سهى عن الاخير بان لم يقعد حتى قام الى الخامسة فى الرباعية والرابعة فى الثلاثية والثالثة فى الثنائية عاد
الى القعود لما ان اصلاح صلوته ممكن وكل ما كان كذلك وجب عمله احترازا عن الابطال وانما قلنا انه ممكن لان ما دون
الركعة بمحل الرفض ليس بصلوة ولا له حكمها ولهذا لو حلف لا يصلى لا يحنث بما دون الركعة والغى الخامسة ما لم يسجد
لها لانه يرجع الى شئ محله قبل ما فعل وهو الخامسة وكل من رجع من فعل من افعال الصلوة الى شئ محله قبله يرتفض
ذلك الفعل المرجوع عنه كما اذا قعد قدر التشهد ثم تذكر السجدة الصلبية او التلاوة فسجد لها ارتفع القعدة
لما ان محلها قبل القعدة الاخيرة كذا فى العناية ثم يسجد للسهو لانه اخر فرضا وهو القعود الاخير وان سجد للخامسة
مثلا بطل فرضه عندنا خلافا للشافعى فان عنده يعود الى القعدة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتى التشهد فعلى قول
علمائنا ما لم يقيد الخامسة بالسجدة لا تفسد صلوته كما قام اليها ساهيا وقال الشافعى كما قام الى الخامسة عامدا فقد
صلوته فالكلام بيننا وبينه فى هذه المسئلة فى موضعين احدهما ان الزيادة اذا كانت ركعة واحدة وقد حصلت
ساهيا هل تقبل الرفض ام لا فعندنا لا تقبل كما لو كانت الزيادة ركعتين وعنده تقبل الرفض كما دون الركعة والثانى
ان الزيادة اذا كانت دون الركعة وقد حصلت عمدا هل تفسد الفرض ام لا فعندنا لا تفسد وعنده تفسد واحتج
بما روى عن النبى عم انه صلى الظهر خمسا ولم ينقل انه قعد فى الرابعة ولا انه اعاد صلوته ولنا انه استحكم شروعه
فى النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة لانه اتى بما هو صلوة اخرى حقيقة لاشتمالها على الاركان وحكما لانه حكم الشرع بوجود
واوجب الحنث على من حلف لا يصلى فصلى ركعة وكل من استحكم شروعه فى النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة خرج
عن الفرض لمنافاة بين الفرض والنفل وقد تحقق احد المتنافيين فينتفى الآخر ضرورة وتاويل الحديث انه عم كان
قعد قدر التشهد فى الرابعة بدليل قول الراوى صلى الظهر خمسا والظهر اسم لجميع الاركان ومنها القعدة وانما قام
الى الخامسة على ظن انها الثالثة حملا لفعله عم على ما هو اقرب الى الصواب كذا فى الكفاية والعناية ثم يتحقق بطلان
الفرض برفعه اى برفع الساجد جبهته من السجدة للخامسة عند محمد لان تمام الشئ باخره وهو الرفع ولم يصح الرفع مع الحدث
فلم يتم السجود وبوضعه عند ابى يوسف لانه سجود كامل لكون السجود حقيقة فى وضع الجبهة وقد مر بيان ثمرة الخلاف
وما هو المختار للفتوى منهما فى الفصل الاول من باب صفة الصلوة فليتذكر وصارت نفلا عند ابى حنيفة وابى يوسف
خلافا لمحمد فيما اذا رفع جبهته من السجود لان عنده تبطل اصل الصلوة وقد عرفت وجه الكل فى باب قضاء الفوائت
فيضم فى الرباعى ركعة سادسة ليصير متنفلا بست ركعات وفى الثلاثى الصائر اربعا لا يحتاج الى الضم اذ الركعات
الثلث بضم الرابعة اليه تحولت الى النفل فحصلت الصلوة التامة وفى الثنائى الصائر ثلاثا وهو الفجر لا يضم رابعة

ليكون الكل نفلا لان التنفل بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس باكثر من سنة الفجر مكروه قوله ان شاء يشير الى ان الضم
مندوب فلو لم يضم لا شئ عليه وهو الاصح لانه مظنون والمظنون غير مضمون كذا فى شرح المصلى للمنية والهداية
هذا عندنا لان الضمان انما يكون بالالزام او الالتزام ولم يوجد وزفر بقيسه على غير المظنون كذا فى المستصفى
وذكر فى الاصل ما يدل على الوجوب بحيث قال فيه عليه ان يضيف وكلمة على للايجاب كذا فى الكفاية ثم اختلف فى
سجود السهو والاصح انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجدة كذا فى العناية وان قعد فى الرابعة قدر
التشهد ثم قام ساهيا ولم يسلم ثم تذكر عاد الى القعود ما لم يسجد الخامسة فيعيد التشهد حينئذ عند الناطفى
وقيل لا يعيد كذا فى الزاهدى وسلم بلا سجدة سهو كما هو الظاهر لكن فى الزاهدى وتحفة المسترشدين انه يسجد كذا
فى القهستانى ثم ذلك العود الى القعود لان التسليم فى حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة على وجهه بالقعود لما تر
ان ما دون الركعة بمحل الرفض لانه ليس بصلوة وان سجد للخامسة تم فرضه لان الباقى اصابة لفظ السلام وتركها
لا تفسد الصلوة لانها واجبة وفى الكلام اشعار بانه اذا قام الامام لا يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى فى النافلة
يتبعونه والصحيح انه لا يتبعونه فان عاد قبل السجود يتبعونه فى السلام وان سجد يسلمون فى الحال كما فى النهاية كذا
فى القهستانى ويسجد للسهو استحسانا والقياس ان لا يسجد لان هذا سهو وقع فى الفرض وقد انتقل منه الى
النفل ومن سهى فى صلوته لا يجب عليه ان يسجد فى صلوة اخرى وجه الاستحسان ان النقصان قد تمكن فى الفرض
بالخروج منه لا على الوجه المسنون وهو الخروج باصابة لفظ السلام وهذا مذهب محمد وفى التنفل بالدخول لا على الوجه
المسنون وهو الشروع بتحريمة مبتداءة وهذا مذهب ابى يوسف وكل واحد منهما يوجب السجدة والمختار للفتوى
قول محمد لان من قام من الفرض الى النفل من غير تسليم ولا تكبير عمدا لم يعد ذلك نقصانا فى النفل لانه احد وجهى الشروع فى النفل
وانما هو نقص فى الفرض ولما كان النفل بناء على التحريمة الاولى جعل فى حق وجوب سجدة السهو كانهما صلوة واحدة كمن
تنفل بست ركعات بتسليمة واحدة وسهى فى الاولى فانه يسجد للسهو فى آخر الصلوة وان كان كل شفع منها صلوة
على حدة لكون التحريمة واحدة كذا فى العناية ويضم سادسة والركعتان نفل لان الركعة لا تجزئه لنهيه عن البتيراء كما مر قال
ابن الكمال هذا الضم كالضم الاول ولذلك لم يقل ان شاء والتفاوت مع انه لو قطع لا قضاء فيهما من حيث ان فرضه قد
تم فى هذه المسئلة لكن بتاخير السلام يجب سجود السهو فى هاتين الركعتين فهو لتدارك نقصان الفرض فيهما فلو قطعهما
بان لا يسجد للسهو يلزم ترك الواجب ولو جلس فى القيام وسجد للسهو لم يكن على الوجه المسنون فلا بد ان يضم سادسة
ويجلس على الركعتين ويسجد للسهو بخلاف تلك المسئلة فان الفرضية قد بطلت فليس هناك تدارك نقصان على ان
اصل الصلوة باطل عند محمد فعلم ان ضم السادسة صيانة عن البطلان كما فى هذه المسئلة هكذا ذكر فى الدرر ثم قال
قيل لا يضم فى العصر لكراهة النفل بعدها وقيل يضم لان هذا ليس بمقصود والنهى عن التنفل بعد العصر يتناول المقصود
فلا يكره بدونه وهو الاصح كذا قال الزيلعى وفى الفجر الصائر ثلاثا لا يضم رابعة لكراهة النفل بعده كما كره قبله مطلقا وفى العصر
يكره بعده اذا شرع بالقصد لا قبله مطلقا انتهى كلام صاحب الدرر والغرر قال قاضى خان اذا صلى العصر خمسا وقعد
فى الرابعة قدر التشهد قالوا لا يضيف اليها اخرى لان التنفل بعده مكروه ولا سهو عليه لفوات محله لان محله آخر الصلوة
وقد انتقل من العصر الى التطوع ولم يتم التطوع وعن محمد انه يضيف اليها السادسة وعليه الاعتماد لان التطوع انما يكره
بعد العصر اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا يكره وكذا قالوا فيمن اراد ان يتطوع فى آخر الليل فلما صلى ركعة
طلع الفجر والافضل له ان يتمها لما قلنا انتهى كلام قاضى خان فلا اعادة عليه لو قطع الخامسة لانه مظنون خلافا لزفر فانه

يقول عليه

يقول عليه قضاء ركعتين لانه تبقى عقدة فى نفل لازم وان تبين انه لم يكن عليه فسقط اصلا لئلا يلزم الزام
ما لم يلتزم ولا تنوبان عن سنة الظهر مثلا ثم اختلف فيهما قال بعضهم انهما تنوبان عن سنة الظهر وقال صاحب الهداية
الصحيح انهما لا تنوبان عنها لان السنة عبارة عن طريق النبى عم وهو كان يتطوع فى الظهر بتحريمة مبتداءة قصدا ومن
اقتدى به فيهما صلاهما فقط بتبعية الامام لاستحكام خروجه عن الفرض فلا يلزمه غير هذا الشفع ولو افسد قضاهما فقط لانه
شرع قصدا وعند محمد يصلى ستا يعنى ان عند محمد ان اقتدى به فى الخامسة يأتى بعد الامام باربع ركعات وان اقتدى به
فى السادسة يأتى بعده بخمس ركعات يصلى ركعة ويقعد لانه شرع فى تحريمة الامام لزمه ما ادى بها الامام وقد ادى ستا
ولا قضاء لو افسد المقتدى اى لا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بما افسده الامام فان المأموم لا يكون اقوى حالا من الامام
والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولو سجد للسهو فى شفع التطوع قيد شفع التطوع احترازا عن شفع الفرض كما اذا سجد
المسافر للسهو ثم نوى الاقامة فله ان يبنى عليه لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت صلوته وفى البناء نقض
للواجب وهو نقض الواجب اولى فيتحمل دفعا لا على لا يبنى عليه لانه يبطل السجدة بلا ضرورة لانه لما ادى صحت بدون ما بنى
فلا ضرورة فى البناء بل فيها احراز فضيلة الدوام وفيه نقض الواجب والاحتراز عن نقض الواجب اولى ومع هذا لو بنى
اى صلى بهذه التحريمة نافلة من غير ان يجدد ما صح لبقاء التحريمة قال شيخ الاسلام وان بنى على ذلك ينبغى ان يعيد
سجدتى السهو لانه لما بنى حصلت السجدتان فى وسط الصلوة فلا يعتد بهما فكان عليه الاعادة الكل فى العناية
وسلام من عليه سجدة السهو يخرجه من الصلوة اخراجا موقوفا لا قطعا ومعنى الخروج الموقوف انه ان سجد بعد السلام
حكمنا ببقاء التحريمة وان لم يسجد فلا نحكم به والى ما اشار بقوله ان سجد للسهو عاد اليها اى الى الصلوة والا لا فيصح اقتداء
من اقتدى به اى بذلك الساهى بعد سلامه لوجود الاقتداء فى حال الصلوة ويصير فرضه اى الساهى اربعا بنية الاقامة
بعد السلام لكونها فى حرمة الصلوة ويبطل وضوءه بقهقهة بعد السلام ببقاء التحريمة قوله ان سجد قيد لكل من الثلاثة
والا فلا هذا عندهما وعند محمد وهو قول زفر لا يخرجه عنها فيثبت الاحكام المذكورة سجد او لا لان السجدة وجبت
جبر النقصان تمكن فى المؤدى بالاتفاق والجبر انما يتحقق اذا كان المجبور قائما وقيامه ببقاء التحريمة فيحكم ببقائها تحصيلا
للغرض المطلوب ولهما ان السلام محلل فى نفسه بالنص والاجماع وانما لا يعمل ضرورة الحاجة الى اداء السجدة ولا ضرورة
اذا لم يعد فيعمل عمله لتحقق المقتضى وزوال المانع ولو سلم من عليه السهو بنيته ان لا يسجد يعنى فى عزيمته ان لا يسجد
للسهو بطلت نيته حتى تكون تحريمة باقية وله ان يسجد للسهو فى مجلسه قبل ان يقوم او يتكلم وفى رواية قبل
ان يتكلم او يخرج من المسجد وذلك لان سلام من عليه السهو غير قاطع بالاتفاق اما عند محمد فلانه لم يشرع محللا فنوى
قصد تحليله فقد قصد تغيير المشروع فلغا واما عندهما فلانه محلل على سبيل التوقف لا البتات فنوى وقصد ان يحله
محللا على البتات فقد قصد تغيير المشروع فلغا وبقى مجرد السلام فيسجد للسهو وان شك فى صلوته كم ركعة صلى
من الثنائية ركعة او ركعتين او من الثلاثية كذلك او ثلاثا او من الرباعية كذلك واربعا ان كان ذلك اول
ما عرض له اختلف المشايخ فى معنى قوله اول ما عرض له قال صاحب الاجناس معناه اول ما سهى فى عمره وقال شمس الائمة
السرخسى معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اى فى هذه الصلوة وهما قريبان كذا فى
العناية والثانى اشبه كذا فى الكفاية والمحيط واكثر المشايخ على الاول كما فى الزاهدى
كذا فى القهستانى استقبل اى استأنف لقوله عم اذا شك احدكم فى صلوته انه كم صلى فيستقبل الصلوة قال صاحب
الهداية والاستقبال بالسلام اولى لانه عرف محللا لا بالكلام او بمجرد النية لان الكلام لم يعرف محللا ومجرد النية

لغو ما لم يتصل بالعمل القاطع كذا في العناية والجملة تشير الى ان الاستيناف واجب كما في النهاية وعن ابي حنيفة انه يبني
في هذه الصورة على الاقل كما في الزاهدي والى ان هذا الشك وقع في خلال الصلوة فلو شك بعد التشهد او السلام لم يعتبر
وحمل على اتمام الصلوة كما لو شك بعد الوقت اما لو شك في الوقت لزمه ان يصلي كما في المحيط كذا في القهستاني والا اي وان
لم يكن اول ما عرض بل وقع له كثيرا تحرى وعمل بغلبة ظنه لقوله عم من شك في صلوته فليتحر الصواب ولانه اذا كثر يكون
في الاستيناف حرج والظن الاعتقاد الراجح وكثيرا ما يعبر عن الظن بغالب الظن تنبيها على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة في
ماهيته وفيه اشعار بوجوب الاخذ بالظن على انه لو ظن انها رابعة مثلا فاتمها وقعد وضم اليها اخرى وقعد احتياطا كان مسيئا
كما في المنية كذا في القهستاني فان لم يكن له ظن بنى على الاقل لقوله عم من شك في صلوته فلم يدر ثلاثا صلى ام اربعا بنى على
الاقل ولانه المتيقن ويقعد في كل موضع احتمل انه موضع القعود وبيانه ان الشك اذا وقع في ذوات الاربع انها الاولى او الثانية
عمل بالتحري فان لم يقع تحريه على شيء يبني على الاقل فيجعلها اولى ثم يقعد لجواز انها ثانيتها والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي
ركعة اخرى ويقعد لانا جعلناها ثانية في الحكم ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد لجواز انها رابعتها ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى
ويقعد لانا جعلناها في الحكم رابعة والقعدة فيها فرض وذوات الثلاث على هذا القياس وان وقع الشك بعد الفراغ من
التشهد وبعد السلام حمل على انه اتم الصلوة حملا لامره على الصلاح وهو الخروج منها على وجه السلام كذا في العناية وان شك
في الوتر انه ثانية او ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ويقعد ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقنت فيها
هو المختار والمسبوق بركعتين في الوتر قنت مع الامام في الركعة الاخيرة ثم قام الى القضاء لا يقنت ثانيا في الثالثة
لان المسبوق مامور بان يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا فلا يقنت مرة اخرى لان تكراره غير مشروع في موضع
والشاك لم يتيقن بوقوع الاول في موضعه فيقنت مرة اخرى كذا في الكفاية توهم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم
انه صلى ركعتين اتمها اي الظهر اربعا ويسجد للسهو لانه سلم على ظن اتمام الاربع فيكون سلامه سهوا وان سلم
على رأس الركعتين على ظن انها جمعة او فجر استانف صلوته لانه سلم عالما بانه صلى ركعتين فوقع سلامه عمدا فيكون
قاطعا فلا يبني كذا في الخانية وشرح المصنف للمنية **فروع** ولو صلى المغرب ركعتين وقعد قدر التشهد فظن انه اتم الصلوة
فسلم ثم قام وكبر ينوي السنة ثم تذكر انه لم يتم المغرب بعد ما سجد للسنة او قبل ذلك فسدت المغرب لانه انتقل الى
السنة قبل اكمال الفريضة ولو صلى المغرب ركعتين فسلم ثم تذكر فظن ان صلوته قد فسدت فقام وكبر للمغرب ثانيا
لم تصح فبقي في الاولى فاذا صلى ركعة وقعد تم صلوته والا فلا المصلي اذا ركع ولم يرفع رأسه من الركوع حتى خر ساجدا
ساهيا يجوز صلوته عند ابي حنيفة ومحمد وعليه المنفرد والامام اذا صلى بقوم فلما سلم اخبره رجل عدل انك صليت
الظهر ثلث ركعات قالوا ان كان عند المصلي انه صلى اربع ركعات لا يلتفت الى قول المخبر ولو شك المصلي
في المخبر انه صادق او كاذب عن محمد انه يعيد صلوته احتياطا وان شك في قول رجلين عدلين يعيد صلوته وان
لم يكن المخبر عدلا لا يقبل قوله ولو وقع الاختلاف بين الامام والقوم فقال القوم صليت ثلاثا وقال الامام صليت
اربعا فان كان الامام على يقين لا يعيد الصلوة بقولهم وان لم يكن على يقين يأخذ بقولهم ولو اختلف القوم
فقال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى اربعا والامام مع احد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد
لمكان الامام فان اعاد الامام الصلوة واعاد القوم معه مقتديا به صح اقتداؤهم به لان الامام ان كان هو الصادق
يكون هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض ولو استيقن واحد من القوم
انه صلى ثلاثا واستيقن واحد انه صلى اربعا والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شيء لان قول المستيقن

بالنقصان

بالنقصان عارضه قول المستيقن بالتمام والظاهر بعد الفراغ هو التمام فلا يعاد وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة
لان يقينه لا يبطل بيقين غيره ولو كان الامام استيقن انه صلى ثلاثا كان عليه ان يعيد بالقوم لانه تيقن النقصان
ولا اعادة على الذي تيقن بالتمام لما قلنا ولو استيقن احد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم فان كان
ذلك في الوقت اعادوها احتياطا وان لم يعيدوا فلا شيء عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان واخبرا بذلك
كذا في قاضي خان ولو سهى رجل في صلوته انه الظهر ام العصر وكذا في غير ذلك ان تفكر قدر ما يؤدي فيه ركنا من اركان
الصلوة كالركوع والسجود يجب عليه سجود السهو وان كان قليلا لا يجب وان شك في صلوة صلاها قبل ذلك فتفكر
في ذلك وهو في هذه الصلوة لم يكن عليه سجود السهو وان طال تفكره ولو سبقه الحدث في الصلوة فعاد الى الوضوء
ثم شك قبل ان يعود الى الصلوة فتفكر انه صلى ثلاثا ام اربعا ويشغله عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوءه
فعليه السهو لانه في حرمة الصلوة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء ولو اراد ان يقرأ سورة
بعد السورة التي قرأها فقرأ سورة قبلها لا يلزمه السهو كذا في الخلاصة ويكره ترك السورة في الاخريين من التطوع
عمدا وان سها فعليه السهو وان ضمها في اخريي الفرض ساهيا لا يسجد وعليه الفتوى كذا في الاشباه والسهو في صلوة
العيد وصلوة الجمعة وصلوة المكتوبة وصلوة التطوع سواء ومشايخنا قالوا لا يسجد في الجمعة والعيدين لئلا يقع الناس
في الفتنة كذا في قاضي خان في آخر باب الجمعة ثم اعلم ان سجود السهو لا يجب بالعمد الا في موضعين احدهما تاخير احدى سجدتي
الاولى الى آخر الصلوة والثاني بترك القعدة الاولى انفرد به صاحب الينابيع ناقلا عن الناطفي كذا في توضيح القراماني

باب صلوة المريض ذكر صلوة المريض عقيب سجود السهو لانهما من العوارض السماوية والاول اعم موقعا لانه يتناول
صلوة المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه امس فقدمه عجز عن القيام بان يلحقه بالقيام ضرر قال في المحيط لم يرد
بهذا العجز العجز اصلا بحيث لا يمكنه القيام بان يصير مقعدا بل اذا عجز عنه اصلا او قدر عليه الا انه يضعفه ذلك ضعفا شديدا
حتى يزيد لذلك او يجد وجعا لذلك او يخاف ابطاء البرء فهذا وما لو عجز عنه اصلا سواء وذكر الامام التمرتاشي اختلف
في حد المرض الذي يبيح الصلوة قاعدا قيل ان يكون بحال لو قام سقط من ضعف او دوران رأس او غير ذلك
وقيل ان يصير صاحب فراش واصح الاقاويل ان يلحقه بالقيام ضرر واذا كان قادرا على بعض القيام دون تمامه
كيف يصنع قال ابو جعفر يؤمر بان يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز قعد لان الطاعة تجب بقدر الطاقة حتى اذا كان قادرا
على ان يكبر قائما يكبر قائما او يقرأ ما يقدر عليه قائما ثم يقعد اذا عجز وبه اخذ شمس الائمة الحلواني ثم اذا قدر على القيام متكئا قال
شمس الائمة الحلواني الصحيح انه يصلي قائما متكئا ولا يجزيه غير ذلك وكذا لو قدر على ان يعتمد على عصا او كان له خادم لو اتكأ عليه
قدر على القيام فانه يقوم ويتكئ خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد فان عندهما قدرته على الوضوء بغيره كقدرته بنفسه فكذا
هذا ولم يذكر في الاصل ما اذا لم يقدر على القعود مستويا وقدر عليه متكئا او مستندا الى حائط او انسان او ما شبه ذلك
قال مشايخنا ينبغي ان يصلي قاعدا مستندا او متكئا ولا يجزيه ان يصلي مضطجعا وهو نظير ما في القيام كذا في المحيط اكل
من الكفاية او خاف زيادة مرض او امتداده كما في الكرماني او دوران الرأس كما في النهاية او وجع الشقيقة كما في المنية
او وجع الضرس والرمد وهو مثال ففي حكمه الخوف من السبع وغيره وكونه في الخباء او في الخيمة ان كان من خارجه طين
او برق او مطر او غير ذلك كما في الزاهدي بسببه اي القيام صلى قاعدا كما في حال التشهد كما مر وفيه اشعار بانه لا
يباح له التاخير كما في الروضة لكن ينبغي ان يكون بحال لا يبرح به في الوقت ففي الزاهدي وغيره ان المريض النادر
بالصلوة قائما يؤخر حتما اذا كان يرجو البرء كذا في القهستاني وفي الفتاوى المريض الذي يصلي قاعدا في قعوده حال قيام

متربعا او محتبيا يعني واضعا اليتيه على الارض راكعا ركبتيه وقال زفر يجلس كما يجلس في التشهد وبه اخذ ابو الليث
وعليه الفتوى كذا في الخلاصة وقد ذكرنا الدلائل في باب الوتر والنوافل يركع ويسجد لقوله عم لعمران بن حصين
صلّ قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب يومي ايماء فلو ان المريض اذا صلى في بيته يقدر
على القيام وان خرج الى الجماعة لا يقدر عليه يصلي في بيته قائما قال شمس الائمة السرخسي يخرج الى الجماعة لكن يكبر قائما
ثم يقعد ثم يقوم عند الركوع والاول اصح وبه يفتى كذا في الخلاصة وان تعذر الركوع والسجود مع تعذر القيام لاجل
مرض قبلهما او فيهما اومى براسه اي يشير به الى الركوع والسجود قاعدا بقوة نفسه وغيرها كالحائط وجعل سجوده
اخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فاخذ حكمهما ولا يلزمه في الايماء تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه كذا ذكره
ابو بكر كذا في الكفاية كما في الزاهدي لكن قال صاحب المنية ان ذلك يلزمه كذا في القهستاني ولا يرفع الى وجهه شيئا من
حجر او عود او غيرهما للسجود عليه لقوله عم اذا قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم براسك فان فعل
ذلك الرفع وهو يخفض راسه صح ايماء لا سجودا لكن يكون مسيئا كذا في الجوهرة فانه مكروه كذا في القهستاني والا اي وان لم
يخفض راسه فلا يصح لعدم الايماء ذكر شمس الائمة الحلواني ان الموحي اذا خفض راسه للركوع ثم للسجود جاز ولو وضع
بين يديه شيئا فالصق جبهته عليها ووجد ادنى الانحناء جاز عن الايماء والا فلا كذا في الكفاية وان تعذر القعود اقتصر
به عما اذا قدر على القعود ولم يقدر على الركوع والسجود فصلى مضطجعا فانه لا يجوز كذا في الخلاصة اومى براسه مستلقيا
على ظهره ويجعل له وسادة تحت راسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء
عن الايماء فكيف بالمرضى كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري يومي اربعة اشياء القيام والركوع والسجود والقعود
كذا في الكفاية ورجلاه الى القبلة وقيل ينبغي للمستلقي ان ينصب ركبتيه ان قدر حتى لا يمد رجليه الى القبلة كذا في الزاهدي او
مضطجعا ووجهه اليها فان لم يقدر المريض على القعود صلى مضطجعا متوجها نحو القبلة وراسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب
هو الافضل عندنا كذا في الخلاصة قال عم يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان
لم تستطع فالله احق بقبول العذر منه وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جاز لما روينا من حديث عمران ابن حصين
الا ان الاولى هو الاول عندنا خلافا للشافعي لان اشارة المستلقي تقع على هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى
جانب قدميه وبه تتأدى الصلوة كذا في الهداية واختلف في معنى قوله عم فالله احق بقبول العذر منه فمن لم يقل بسقوط
القضاء عنه عند عدم القدرة على الايماء قال احق بقبول عذر التاخير دون الاسقاط هو الصحيح كذا في الكفاية ومن قال
بسقوطه عند ذلك قال احق بقبول عذر الاسقاط وهو الاصح كذا في العناية وان تعذر الايماء براسه اخرت قوله اخرت فيه
اشارة الى انه لا تسقط الصلوة وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب
بخلاف المغمى عليه كذا في الهداية واحترز به عن قول بعضهم ان الصحيح ان عجزه اذا زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء
وان كان دون ذلك يلزمه كما في الاغماء لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب فقد ذكر محمد ان من قطعت يداه من المرفقين
وقدماه من الساقين لا صلوة عليه وهو اختيار شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقاضي خان وغيرهم قال في فتاوى قاضي
خان والاول اصح اي عدم وجوب القضاء كذا في الكفاية والمختار ما ذكره الشيخ الامام السرخسي انه يسقط كذا في الخلاصة والمضمرات
ولا يومي بعينيه ولا بحاجبيه ولا بقلبه لما روينا من قوله عم ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم براسك
اقتصر على الراس في موضع البيان ولو جاز غيره لبينه وقال زفر يومي بعينيه وقلبه واذا صح يعيد وذكر في المختلفات قال
زفر يومي بالحاجبين اولا لقربه من الراس وان عجز فبالعينين فان عجز فبقلبه وقال الشافعي بعينيه وقلبه وقال الحسن

بحاجبيه

بحاجبيه وقلبه ويعيد اذا صح وعن ابي يوسف ان المريض اذا عجز عن الايماء بالراس يومي بعينيه ولا يومي بقلبه
وسئل محمد عن ذلك فقال لا اشك ان الايماء بالقلب لا يجوز واشك في الايماء بالعين انه هل يجوز كذا في الكفاية
والروضة وان قدر على القيام ولكن عجز عن الركوع والسجود يومي قاعدا وقال زفر والشافعي لم يسقط عنه القيام
لانه ركن فلا يسقط بالعجز عن ادراك ركن آخر ولنا ان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة فانه بدونها غير مشروع
عبادة بخلاف العكس فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير وهو اي الايماء بالراس قاعدا افضل من الايماء
قائما لان القعود اقرب بالسجود الذي هو المقصود لانه به يحصل نهاية التعظيم ولا شك ان عند الايماء قاعدا يصير
راسه اقرب الى الارض من الايماء قائما وعن هذا قلنا بان الموحي يجعل السجود اخفض من الركوع لان ذلك اشبه
بالسجود كذا في المبسوط ولو مرض في اثناء الصلوة بنى بما قدر ان لو صلى الصحيح بعض صلوته قائما ثم حدث به مرض
تممها قاعدا يركع ويسجد او يومي ان لم يقدر عليهما او مستلقيا ان لم يقدر على القعود لانه بناء الادنى على الاعلى فصار
كاقتداء المومي بالصحيح ولو افتتحها المريض العاجز عن القيام قاعدا يركع ويسجد فقدر على القيام بنى قائما عندهما
وقال محمد يستانف بناء على اختلافهم في الاقتداء ففي كل فصل جوز الاقتداء فيه جوز بناء آخر صلوته على اولها وما لا فلا
ثم عند محمد لا يقتدي القائم بالقاعد فكذا لا يبني في حق نفسه وعندهما يقتدي القائم بالقاعد وكذا يبني في حق نفسه وتقدم
ذلك في فصل الجماعة وان افتتحها بايماء فقدر على الركوع والسجود استانف وقال زفر يبني لان من اصله انه
يجوز اقتداء الراكع بالمومي وعندنا لا يجوز فكذا البناء في حق صلوة نفسه كذا في المحيط وللمتطوع ان يتكئ على شيء
كعصا وحائط ان اعيى اي تعب يعني ان من شرع في النفل ثم اتكى فلا باس به ثم انه لا يخ اما ان يكون بعذر
او لغيره فان كان بعذر كالاعياء فلا يكره وان كان بغير عذر فقد اختلف المشايخ فيه فقيل يكره لانه اساءة في
الادب الاتري انه لم يخير التطوع في الابتداء بين الاتكاء وبين القيام كما خير بين القيام والقعود وقيل لا يكره
عند ابي حنيفة لانه لو قعد جاز عنده ويكره مع كون القعود منافيا للقيام فالاتكاء الذي لا ينافيه يجوز ولا يكره ويكره
عندهما لان القعود لا يجوز عندهما فيكون الاتكاء الذي هو فوقه جائزا مكروها كذا في العناية ولو صلى في فلك جاريا قاعدا
بلا عذر اي مانع من القيام كدوران الراس واسوداد العين صح خلافا لهما فانهما قالا لا يجزيه الا من عذر وهو القياس
لان القيام مقدور عليه فلا يترك ووجه الاستحسان ان الغالب من حال راكب السفينة دوران الراس عند القيام
والغالب كالمتحقق الا يرى ان نوم المضطجع جعل حدثا لان الغالب من حاله ان يخرج منه شيء لزوال الاستمساك الا ان
القيام افضل لبعده عن شبهة الخلاف وينبغي ان يتوجه القبلة كيف ما دارت السفينة سواء كان عند الافتتاح
او في خلال الصلوة لان التوجه فرض عند القدرة وهذا قادر والخروج افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه كذا في العناية
وفي الفلك المربوط لا يجوز بلا عذر وقال بعضهم انه ايضا على الخلاف والاصح انه لا يجوز فيه الا قائما في قولهم وهذا اذا
كان مربوطا بالشط وان كان موثقا بالمنجى في لجة البحر وهو يضطرب قيل يحتمل وجهين والاصح انه ان كان
يحركه تحريكا شديدا فهو كالسائر وان حركه قليلا فهو كالواقف كذا ذكره الامام التمرتاشي كذا في الكفاية والله اعلم انه
لو غرق والماء يمر به قيل ان وجد حشيشا يتعلق به مقدار ما يصلي بالايماء لا يباح له التاخير وان لم يجد يباح وقيل
لا يباح حتى لو خرج الوقت بلا صلوة فمات صارت الصلوة دينا عليه كذا في الروضة ولو اغمي عليه او جن يوما وليلة
او اقل كما في المبسوط والمحيط والخلاصة وغيرها لكن في القدوري خمس صلوات والمتبادر ان يكون اليوم والليلة
مستوعبين للاغماء فلو افاق ساعة قضى ما فات وان دام كما في الزاهدي وان لا يكون الاغماء من صنعه كالمرض

والخوف من آدمي وغيره فلو شرب الخمر او البنج او الدواء حتى ذهب عقله اكثر من يوم وليلة قضى ما فات خلافا لمحمد كما في الخلاصة كذا في القهستاني قضى ما فات في الصحة بالاركان التامة وفي المرض بالتفصيل المذكور والقياس ان لا قضاء عليه وهو قول الشافعي لان الاغماء عجز مانع عن فهم الخطاب فينافي الوجوب اذا استوعب وقت صلوة كالجنون على قول البعض ووجه الاستحسان ما روي ان عليا رضه اغمي عليه في اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر اغمي عليه في ثلاثة ايام فلم يقض شيئا والفقه فيه ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج ثم الكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء كذا ذكره ابو سليمان وقد نص عليه في نوادر الصلوة بخلاف النوم فانه وان زاد على يوم وليلة لا يسقط القضاء لان امتداده الى هذا الحد نادر لا عبرة به فالحق الممتد به بالقاصر ثم الزيادة معتبر من حيث الساعات اي الازمنة قال ابو جعفر الزيادة تعتبر عند ابي يوسف من حيث الساعات وهو رواية عن ابي حنيفة وعن محمد تعتبر من حيث الصلوات فعنده ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة والى هذا اشار المص بقوله وان زاد ساعة اي زمان قليل عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يقضي وعند محمد يقضي ما لم يدخل وقت صلوة سادسة فثمرة الخلاف فيما اذا اغمي عليه عند الضحوة ثم افاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قولهما وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لان الصلوة لم تزد على خمس لان التكرر يتحقق بفوات ست صلوات وهو المفضي الى الحرج المسقط للقضاء فيكون الاعتبار به ولهما ما مر من وجه الاستحسان كذا في العناية **باب سجود التلاوة** كان الانسب ان يقارن هذا الباب بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلوة المريض بعارض سماوي كالسهو الحقها به بهذه المناسبة كما في فتاخر سجود التلاوة ضرورة قيل كان الواجب ان يضم والسماع لانه سبب كالتلاوة اجيب بان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به تجب وذهب الشافعي الى ان السجود في هذه المواضع سنة لما روي ان زيد بن ثابت رضه قرأ سورة النجم بين يدي رسول الله عم فلم يسجد لها ولا سجد لها النبي عم وقال كنت امامنا لو سجدت لسجدنا وروي ان عمر رضه قال في خطبته وقد تلا سجدة فاشارت الناس للسجود على رسلكم فان هذا شيء لم يكتب علينا والجواب عن الحديث الاول انه عم لم يسجد في فوره ذلك وهو جائز عندنا لان السامع انما يلزمه السجود على الفور اذا سجد التالي الا يرى انه عم قال لو سجدت لسجدنا وهذا يدل على سجدته لو سجد لا محالة والجواب عن قول عمر رضه انه لم يكتب علينا التعجيل بها فاراد ان يبين للقوم جواز التاخير ومما يدل على الوجوب ان الله تع وبخ من ترك السجود بقوله فما لهم لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وان التوبيخ لا يكون الا بترك الواجب ولان آيات السجدة كلها دالة على الوجوب لانها ثلاثة اقسام قسم امر صريح مثل التي في النجم واقرأ باسم ربك والامر للوجوب ومنها ما فيه ذكر طاعة الانبياء والمرسلين والاولياء وذلك يوجب الاقتداء لقوله تع فبهديهم اقتده والثالث ذكر ما فيه استنكاف الكفار ومخالفتهم في ذلك واجبة لكن علقت بالتلاوة كما علق وجوب الصلوة باوقات مخصوصة واضيفت الى تلك الاوقات فكذلك هذه الى التلاوة سببا لوجوبها كذا في الكفاية على من تلا لا تهجى او كتب آية تامة او اكثر او نصفها مع السجدة على الخلاف وقيل كلمة السجدة كما في التمرتاشي من اربع عشرة آية مشخصة مبتين موضعها بقوله في آخر الاعراف فما في اوله غير موجب للسجدة اتفاقا كذا في القهستاني والرعد والنحل والاسرى ومريم والحج اولا احترز به عن السجدة الثانية في الحج فانها للصلوة عندنا خلافا للشافعي والفرقان والنمل والم تنزيل السجدة واختلف في موضع السجدة في الم السجدة فهو عند قوله تع ان كنتم اياه تعبدون في قول الشافعي وعند

قوله لا يسأمون في قول عمر رضه وهو المأخوذ عندنا للاحتياط لانها ان كانت عند الآية الثانية لم يجز تعجيلها وان كانت عند الاولى جاز تاخيرها فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين وص وفيه خلاف الشافعي وفصلت والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهذا هو المعتمد والشافعي يوافقنا في العدد الا انه يقول في الحج سجدتان وليس في ص سجدة استدلالا على الاول بقوله عم فضلت بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأها ومذهبنا مروي عن ابن عباس وابن عمر رضهما ان سجدة التلاوة في الحج هي الاولى والثانية سجدة الصلوة ويعضدها قرانها بالركوع في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وتأويل ما روي فضلت بسجدتين احدهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلوة وعلى الثانية بما روي انه عم تلى في خطبته سورة ص فتهيأ الناس للسجود فقال على ما تهيأتم انها توبة نبي وقد قال عم سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة تلاوة اذ ما من عبادة يأتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر وقد روي انه عم سجدها في خطبته فدل على انها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لها كذا في العناية ويجب على من سمع آية من آيات السجدة لقوله عم السجدة على من سمعها السجدة على من تلاها وكلمة على للايجاب ولو كان السامع غير قاصد لسماع القرآن اذ الحديث غير مقيد بالقصد فيجب على من سمعها ولو من كافر او مجنون او صبي وحائض او نفساء او نائم او طير وفي كلمة التكليف دلالة على انه لا يجب على الطفل الاول فلا يجب الا على من عليه الصلوة فيجب على الجنب والمحدث والمتبادر انها لا تجب الا اذا علم انها آية السجدة ولو بالاخبار وان كلا من التلاوة والسماع سبب والصحيح انه التلاوة والسماع شرط لعلمها في حق التالي فلو لم يسمع بسبب النوم او التشاغل بامر لم يجب على الاصح الكل في المحيط كذا في القهستاني ومن قرأها عند نائم واصم لا يجب وان اخبر بانها آية السجدة كذا في البزازية ولو تلاها وهو اصم يجب عليه كذا في الجوهرة ويجب على المؤتم بتلاوة الامام فيسجد مع امامه لالتزامه متابعته ولا يجب بتلاوته اي المؤتم اصلا اي لا عليه ولا على غيره الا على سامع ليس معه والقول وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلوة فان المانع موجود لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة ان سجد التالي اولا وتابعه الامام لانقلاب المتبوع تابعا والتابع متبوعا وان لم يتابعه كان مخالفا للامامة والى خلاف موضوع التلاوة ان سجدها الامام اولا وتابعه التالي فان التالي امام السامعين فيجب ان يتقدم سجود التالي قال عم للتالي كنت امامنا لو سجدت لسجدنا ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لانه عم قال من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وكل من هو محجور لا حكم لتصرفه ووجوب السجدة حكم تصرفنا الذي هو القراءة فلا يثبت بخلاف الجنب والحائض لانهما منهيان عن القراءة والتصرفات المنهي عنها ينعقد بحكمها لما عرف في اصولها ان النهي عن الافعال الشرعية لا يعدم المشروعية فان قيل لو كان كذلك لوجبت على الحائض بتلاوتها وسماعها لكنها لا تجب قلنا انما لم تجب عليها لانعدام اهلية الصلوة وذلك لان السجدة ركن من الصلوة والحائض لا يلزمها الصلوة مع تقرر السبب فلا يلزمها السجدة ايضا بخلاف الجنب فان الصلوة تلزمه فكذلك السجدة ولو سمعها رجل خارج الصلوة من المؤتم سجدها اجماعا هو الصحيح لان الحجر يثبت في حقهم لان علة الحجر الاقتداء وهو مختص بهم فلا يعدوهم كذا في العناية فلو سمعها المصلي اماما كان او مقتديا ممن ليس معه مصليا كان او لا لا يسجد في الصلوة لانها ليست بصلوتية لان سماعه هذه السجدة ليس من افعال الصلوة ولكن يسجد بعدها لتحقق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور فان سجد فيها لا يجزئ لان هذه السجود ناقص لمكان النهي وهو منع الشرع عن ادخال ما ليس من افعال الصلوة فيها فلا يتأدى به الكامل وهو السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور

كذا في الصلوة ولا بعد الفراغ

ولو سجد فيها لا تبطل الصلوة في ظاهر الرواية لان الفساد انما يكون بتركها او باتيان ما ينقضها ولم يتركها ولم يأت بما
ينقضها لان مجرد السجدة لا ينافي احرام الصلوة لانها في ذاتها من افعال الصلوة وذكر في النوادر انها تفسد صلوته
لانه زاد فيها ما ليس فيها وقيل ما ذكر في النوادر قول محمد وهو جواب القياس وما ذكر اولاً هو قولهما وهو جواب الاستحسان
بناء على ان زيادة ما دون الركعة لا تفسد عندهما وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم
في سجدة الشكر فعند محمد السجدة الواحدة عبادة مقصودة ولهذا حكم بان سجدة الشكر مسنونة فيفسد لشروعه في
واجب قبل اكمال فرضه وعند ابي حنيفة واحد الروايتين عن ابي يوسف انها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركوع
في كونها ركنا من اركان الصلوة غير مستقلة عبادة ولو سمعها من الامام فاقتدى به قبل ان يسجد الامام سجد
معه لانه لو لم يسمعها بان اخفاها الامام سجدها معه فهذا اولى وان اقتدى به بعد ما سجد الامام للتلاوة فان
كان اقتداؤه به في تلك الركعة التي تلاها فيها لا يسجد اصلاً اي لا في الصلوة ولا بعدها لانه صار مدركاً للسجدة
بادراك تلك الركعة وان كان اقتداؤه به في غيرها اي غير الركعة التي تلاها فيها سجد خارج الصلوة لانه لما لم يدرك
الركعة لم يكن مدركاً للقراءة ولا بما تعلق بها من السجدة وقال الامام العتابي واشار في بعض النسخ الى انها تسقط
عنه لانها صارت صلوتية وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا ادرك الامام في ركوع صلوة العيدين فان عليه
ان يأتي بالتكبيرات ولم يصر مدركاً لها بادراك الركعة في الركوع واجيب بان الادراك الحقيقي ممكن لان ما هو من
جنسها وهو تكبير الركوع يأتي به حالة الركوع فالحق به تكبيرات العيد واذا كان الادراك الحقيقي ممكنا لا يصار الى
الادراك الحكمي بخلاف سجدة التلاوة فانه ليس من جنسها يؤتى به في حالة الركوع ليكون حقيقة الادراك ممكنة
فيصار الى الحكمي بخلاف ما لو لم يقتد بهذا الامام فانه حينئذ يسجد لها خارج الصلوة لتحقق السبب وهو التلاوة ممن ليس
بمحجور عليه والسماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ قيل ينبغي ان لا يسجد لان الصحيح ان التلاوة هي السبب
في حق السامع ايضا وكان في الصلوة فكانت السجدة صلوتية فلا تقضى خارجها واجيب بانهم لما اختلفوا في كون
التلاوة سببا في حقه والسماع وجبت السجدة احتياطا لانا ان نظرنا الى التلاوة لا تلزمه السجدة وان نظرنا الى السماع
تلزمه خارج الصلوة فامرناه بها خارجها احتياطا الكل كما في العناية فلا تقضى السجدة الصلوتية التي وجبت على الامام
وغيره اداؤها في الصلوة ولم يؤدها بالركوع والسجود بان قرأ ثلاث آيات بعدها خارجها اي من خارج الصلوة وان
يتركها وظاهره يشير الى ان هذا الحكم مقيد بما اذا كانت الصلوة صحيحة غير فاسدة والا صارت السجدة خارجية
كما في الجواهر واى ان وجوبها في الصلوة على الفور كما في الزاهدي كذا في القهستاني ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان ان
الصلوتية اقوى لانها وجبت بتلاوة تعلق بها جواز الصلوة الا يرى انه لو ضحك في سجدة التلاوة في الصلوة ينقض
طهارته ولو ضحك فيها خارج الصلوة ~~[illegible]~~ لا ينتقض واذا كانت الصلوتية اقوى
وكان لها مزية الصلوة كان وجوبها كاملا فلا تتأدى ناقصا خارجها كذا في الكفاية والعناية ولو قرأ آية السجدة في
الصلوة ان كانت السجدة في آخر السورة او قريبا من آخرها بعدها آية او آيتان الى آخر السورة فهو بالخيار ان شاء
ركع لها ينوي بها التلاوة وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل بها سورة اخرى كان افضل
وان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلوته يسقط عنه سجدة التلاوة لان بهذا القدر
من القراءة لا ينقطع الفور ولو ركع لصلوته على الفور وسجد سقط عنه سجدة التلاوة لو نوى في السجدة السجدة
للتلاوة او لم ينو وكذا اذا قرأ بعدها آيتين واجمعوا على ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلوة وان لم ينو

للتلاوة

للتلاوة واختلفوا في الركوع قال الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن التلاوة
نص عليه محمد وان قرأ بعد السجدة ثلاث آيات ينقطع ولا ينوب الركوع عن السجدة وقال شمس الائمة الحلواني لا
ينقطع ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات واذا سجد للتلاوة يكبر للانحطاط وقال محمد يكبر للرفع ايضا ولو قرأ آية السجدة
في غير الصلوة فاراد ان يركع روى انه يجوز ذلك الكل من قاضي خان تلاها ثم دخل في الصلوة فاعادها يعني تلا آية سجدة
خارج الصلوة ولم يسجدها حتى دخل في الصلوة فاعاد تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلوة عن مجلس التلاوة وسجد
في الصلوة كفته عن التلاوتين لان الثانية لكونها صلوتية اقوى فاستتبعت الاولى وفي النوادر يسجد سجدة اخرى
بعد الفراغ من الصلوة لان الصلوتية اذا كانت اقوى فللاولى ايضا قوة السبق فان استويا فلا يكون احدهما اولى
بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية ان الثانية بعد التلاوة ذي قوة اخرى وهو اتصال التلاوة بما هو المقصود اي الحكم
وهو السجود فترجحت واستتبعت وان سجد للاولى ثم شرع في الصلوة واعادها يسجد اخرى لان الثانية هي المستتبعة
لما قلنا انها لكونها صلوتية اقوى وان كانت مستتبعة لا وجه لالحاق السجدة المفعولة بالتلاوة الاولى لانها ان
الحقت بها وهي تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية وذلك يؤدي الى سبق الحكم قبل السبب فتبين
ان التداخل في هذه الصورة متعذر فيجب سجدة الثانية للتلاوة الثانية كذا في العناية ولو كرر قراءة آية سجدة
واحدة او سماعها من واحد او متعدد في مجلس واحد كفته سجدة واحدة وان بدلها بان قرأ بدل الآية الاولى
آية اخرى او بدل المجلس لا اي لا تكفي سجدة واحدة بل وجبت سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل استحسانا
والقياس ان يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت في مجلس واحد او لم تكن لان السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر
السبب وجه الاستحسان دفع الحرج وذلك لان المسلمين يحتاجون الى تعليم القرآن وتعلمه وذلك يحتاج الى تكرار
غالبا فيكون مفضيا الى الحرج لا محالة والحرج مدفوع وقد صح ان جبرئيل عم كان ينزل بآية السجدة على رسول الله عم
ويكرر عليه وكان رسول الله عم يسجد لها مرة واحدة تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج وقد روي عن ابي موسى الاشعري
انه كان يعلم الناس القرآن في مسجد الكوفة وكان يكرر آية السجدة في مكان واحد وربما كان يخطو خطوة او خطوتين
وكان يسجد لذلك مرة واحدة وكذا الحكم اذا ذكر اسم النبي عم في مجلس واحد مرارا فعلى قول الكرخي لا يصلي عليه الا مرة
واحدة وعلى قول الطحاوي يجب عليه الصلوة لكل مرة وان كان التكرار في مجلس واحد لان هذا حق الرسول كما قال
عم لا تجفوني بعد موتي قيل وكيف نجفي يا رسول الله عم قال عم ان اذكر في موضع ولا يصلى علي وحقوق العباد لا تتداخل وعلى
هذا قالوا من عطس وحمد الله تع في مجلس مرارا ينبغي للسامع ان يشمته في كل مرة لانه حق العاطس والاصح انه اذا زاد
على الثلاث لا يشمته كذا في المبسوط والمحيط ثم التداخل على ضربين احدهما تداخل في الحكم وهو في الحدود فانها اذا
اجتمعت من جنس واحد تداخلت لان الجنس واحد والمقصود متحد وهو الانزجار فيتمكن فيما زاد على الواحد شبهة
فوات المقصود وثانيهما تداخل في السبب وهو في العبادات والاصل هو التداخل في الحكم لانه امر حكمي بخلاف
القياس لما ان الاصل ان يكون لكل سبب مسبب فيليق بالاحكام لا بالاسباب لثبوتها حسا لكن لو قلنا
بالتداخل في الحكم في العبادات لبطل التداخل لانه بالنظر الى الاسباب يتعدد وبالنظر الى الحكم يتحد فيتعدد احتياطا
في العبادات لانها متى دارت بين الثبوت والسقوط تثبت لان مبناها على التكثير لانا خلقنا لها بخلاف
العقوبات فان مبناها على الدرء والعفو حتى لو دارت بين الثبوت والسقوط تسقط ثم شرط التداخل
اتحاد الآية والمجلس لان النص والاجماع والحرج انما يوجب في مجلس واحد وآية واحدة فبقي ما وراءه على اصل القياس

ثم انما يختلف المجلس اذا ذهب عن ذلك المجلس بعيدًا اما اذا ذهب قريبا فاتحاد المجلس باق والفاصل بين القريب والبعيد
ما ذكر في المحيط انه اذا مشى خطوتين او ثلاثا فذلك قريب وان كان اكثر من ذلك فانه بعيد قال محمد وان كان
نحوا من عرض المسجد وطوله فهو قريب وفي المبسوط فان نام قاعدا او اكل لقمة او شرب شربة او عمل عملا يسيرا ثم قراها
فليس عليه اخرى لان بهذا القدر لا يتبدل المجلس وذكر الامام التمرتاشي في روضة العلماء بالاكل يختلف المجلس حتى
يشبع وبالشرب حتى يروى وبالكلام حتى يكثر استحسانا الكل من الكفاية ولا خلاف في وجوب التعظيم لذكره تع في كل مرة
كما في الزاهدي لكن في النظم يكفي مرة في كل مجلس كذا في القهستاني ولا يختلف بمجرد القيام لانه مستحسن في الاتيان بالسجدة
لان الخرور الوارد في القرآن سقوط من القيام كذا في العناية وتسدية الثوب اي تسويته سداه وهو ما مدّ منه بان يغرز
في الارض خشبات ثم يجئ ويذهب في الغزل ليسوى السدى والدياسة والانتقال من غصن بالضم ما تشعب
من ساق الشجر دقاقها وغلاظها والصغيرة بهاء كذا في القاموس الى غصن آخر قريبا او بعيدا تبديل ذكر الاختلاف في
شروح الجامع الصغير في المسائل الثلث كلها وفي امثالها وقال الامام التمرتاشي واختلف في تسدية الثوب والدياسة
والذي يدور حول الرحى والذي يسبح في الحوض او النهر والذي تلا على غصن ثم انتقل الى غصن والاصح هو الاتحاد
لان المجلس ليس مجلس التلاوة ولو تبدل مجلس السامع تكرر الوجوب عليه اي على السامع وان اتحد مجلس التالي
لان السبب في حق السامع هو السماع ولو تبدل مجلس التالي واتحد مجلس السامع لا اي لا يتكرر الوجوب عليه
وذكر صدر الشهيد في الجامع الصغير ولو تبدل مجلس التالي دون السامع يتكرر الوجوب على السامع لان الحكم
يضاف الى السبب وهو قول الامام علي البزدوي كانه جعل التلاوة سببا وكذا ذكر بعض المتأخرين من مشايخنا
وقال القاضي الامام المنتسب الى اسبيجاب انه لا يتكرر الوجوب على السامع لان سبب الوجوب في حقه السماع
ومكان السامع متحد وهذا هو الاصح وعليه الفتوى وفي الكافي والاصل ان التلاوة سبب بالاجماع لان السجدة
تضاف اليها وتتكرر بتكررها وفي السماع خلاف فقيل انه سبب لما روينا والصحيح ان السبب في حق السامع
التلاوة لكن السماع شرط ليعمل التلاوة في حقه وليس في الحديث بيان السبب بل فيه بيان الوجوب على
السامع كذا في الكفاية وكيفيتها اي سجود التلاوة ان يسجد بشرائط الصلوة وقد تقدمت فلا يجوز التيمم
مع القدرة على الماء ويبطلها ما يبطل الصلوة من الكلام والضحك ولا يبطلها محاذاة المرأة وان نوى ان يؤم
بها في النوازل وفي الاصل وان ضحك فيها لا تبطل طهارته ولا يجوز اداؤها في الاوقات المكروهة الا ان يقرأ
في ذلك الوقت وان قرأ في وقت مكروه وسجد في وقت مكروه آخر بان قرأ عند طلوع الشمس وسجد عند
الغروب اختلفت الروايات والظاهر انه لا يجوز كذا في الخلاصة ويشترط نية السجود للتلاوة لا التعيين حتى لو
كان عليه سجدات متعددة فعليه ان يسجد عددها وليس عليه ان يعين ان هذه السجدة لآية كذا وهذه
لآية كذا كذا في شرح المصلي للمنية ويستحب القيام قبلها وبعدها وليس فيها تقدم الامام كما في المضمرات وتصلح المرأة
له فيستحب له تقدم التالي ولا يرفعوا رؤسهم قبله كما في المنية كذا في القهستاني فيستحب ان يقوم فيسجد لما في القيام
لما فيه من زيادة معنى الخرور وفي الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها ايضا كذا في شرح المصلي للمنية بين تكبيرتين
متعلق بقوله يسجد والتكبير فيها سنة كما في الصلوة كذا في العناية وليس بواجب كذا في المبسوط من غير رفع
يد في التكبيرتين وعند الش فمن صفتها ان يسجد سجدة واحدة ويكبر رافعا يديه ناويا ثم يكبر للسجود
ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع وذكر في المبسوط ولم يذكر ماذا يقول في سجوده ثم قال والاصح ان يقول فيها التسبيح

مايقول

مايقول في سجدة الصلوة وبعض المتأخرين استحسنوا ان يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا
واستحسنوا ايضا ان يقوم فيسجد لان الخرور سقوط من القيام والقرآن ورد وان لم يفعل لم يضره وفي المحيط
وان لم يذكر فيها شيئا اجزاه لانها لا تكون اقوى من السجدة الصلوتية وهناك جائز بدونه فههنا اولى كذا في الكفاية
وقالوا ايدعو في سجدة التلاوة بما يليق باآيتها فان قرأ آية الم السجدة قال اللهم اجعلني من الساجدين لوجهك المسبحين
بحمدك واعوذ بك ان اكون من المستكبرين عن امرك وان قرأ آية سجدة سبحان قال اللهم اجعلني من
الباكين اليك الخاشعين لك وان قرأ آية سجدة مريم قال اللهم اجعلني من عبادك المنعم عليهم المهتدين الساجدين
لك الباكين عند تلاوة آياتك كذا في الكشاف ولا تشهد ولا سلام لان التشهد والسلام للتحليل وهو يستدعي
سبق التحريمة وهي معدومة وهذا نفي لقول بعض اصحاب الشافعي الذين لم يأخذوا بقوله وقالوا ان فيها تشهدا
وسلاما وكره ان يقرأ سورة في صلوة او غيرها ويدع آية السجدة لانه يشبه الاستنكاف عنها والاستنكاف حرام
لانه كفر فيكون ما يشبهه مكروها لا اي لا يكره عكسه وهو ان يقرأ آية السجدة ويترك ما سواها لانه مبادرة اليها حتى قيل
من قرأ آي السجدة كلها في مجلس وسجد لكل كفاه الله تع ما اهمه كذا في الكافي والكرماني وندب ان يضم اليها اي الى آية
السجدة في الصلوة وغيرها آية او آيتين او اكثر قبلها او بعدها دفعا لتوهم التفضيل كذا في الايضاح او لانه ابلغ
في اظهار الاعجاز كذا في المحيط فان قرأ آية السجدة وحدها في غير الصلوة لا يكره والمستحب ان يقرأ معها آية او آيتين
كذا في قاضيخان واستحسن في الصلوة وغيرها اخفاؤها اي آية السجدة عن السامعين شفقة للسامعين قال في
المحيط فان كان التالي وحده يقرأ كيف يشاء من جهر واخفاء وان كان معه جماعة قال مشايخنا ان كان القوم
متهيئين للسجود ويقع في قلبه ان لا يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقرأ جهرا حتى يسجد القوم معه لان في هذا
حثا لهم على الطاعة وان كانوا محدثين او يظن انهم يسمعون ولا يسجدون او وقع في قلبه انه يشق عليهم
اداء السجدة ينبغي ان يقرأها في نفسه ولا يجهر تحرزا عن تأثيم المسلم وذلك مندوب اليه كذا في الكفاية والعناية
وتقضى اذا اخر السجود عن وقت التلاوة فهو على الفور كما قال ابو يوسف لكنه ليس على الفور عندنا فجميع العمر وقته
سوى المكروه والتاخير ليس بمكروه وذكر الطحاوي انه مكروه وهو الاصح كما في التجنيس كذا في القهستاني وذكر في الحجة يستحب
للتالي والسامع اذا لم يمكنه السجود ان يقول سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير كذا في شرح المصلي للمنية
وان قرأها في غير الصلوة فاحب ان يقوم ثم يسجد ولو قرأ آية السجدة في غير الصلوة فاراد ان يركع للسجدة
روى انه يجوز كذا في الخلاصة وقاضيخان

باب المسافر

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب ان
يذكر مع سجدة التلاوة لان التلاوة ايضا كذلك وتؤخر عنها لانها عبادة دونه والمسافر مأخوذ من السفر وهو
في اللغة قطع المسافة وليس مرادهنا بل المراد قطع خاص وهو ان يتغير به الاحكام ولذا فسر المسافر بقوله
من جاوز بيوت مصره او قريته فان الخارج من قريته للسفر مسافر ايضا حتى لو بقي امامه بيت
لا يكون مسافرا من جانب خروجه ولا معتبر بالجوانب التي بحذاء المصر حتى انه اذا خلف البنيان الذي خرج منه
قصر الصلوة ولو كان القرى متصلة بربض المصر قصر بالخروج وقيل لا حتى يجاوزها ولو بفراسخ الا ان يكون بينهما
انفصال وحد الانفصال مائة ذراع وقيل قدر ما لا يسمع الصوت وقيل قدر غلوة وقيل قدر سكة فان جاوز
القرى المتصلة قصر وقيل لا حتى ينائي عنها وحد التنائي كحد الانفصال وقيل كحد فناء المصر وقيل حد الانفصال
وحد الفناء وحد التنائي واحد وهو قدر غلوة ثلثمائة ذراع الى اربع مائة وهو الاصح وقال الامام خواهر زاده

وشمس الائمة السرخسي الصحيح ان الفناء مقدر بالغلوة وقدر بعضهم الفناء بفرسخين وبعضهم بثلاث فراسخ ذكره
في المحيط الكل في الكفاية بمجاوزتهم العمران وواجب تركه قيد به لانه لو طاف جميع الدنيا بلا قصد سير ثلاثة ايام لا يصير
مسافرا ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك فان المعتبر في حق تغير الاحكام اجتماعهما فان قيل الاقامة تثبت
بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك اجيب بان السفر فعل ومجرد القصد لا يكفي فيه والاقامة ترك وهو يحصل
بمجردها وسيجيء نظيره في كتاب الزكوة في العبد للخدمة وينوي ان يكون للتجارة وعكسه كذا في العناية سيرا
وسطا ثلثة ايام معتدلة في الطول والقصر كزمان كون الشمس في الحمل والميزان في شرح الطحاوي ان بعض
مشايخنا قدروه باقصر ايام من السنة ونحوه كما في التمرتاشي كذا في القهستاني والنزول للاستراحة ملحق
بالسير في حق تكميل مدة السفر تيسيرا كذا في العناية والمهر اصاب في ترك الليالي وان ذكرت في كثير من
المتداولات لانها للاستراحة وكذا لو سار احد كل يوم منها الى الزوال فبلغ المقصد قصر لان اكثر اليوم اذا السير
في النهار كاف كذا في الظهيرة والمحيط وغيره والاصل في ذلك قوله عم يمسح المقيم كمال يوم وليلة والمسافر ثلثة
ايام عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير كذا في الهداية معناه ان الالف واللام في قوله والمسافر للجنس
لعدم معهود فيكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة الى من هو من هذا الجنس في ذلك يستلزم ان يكون التقدير
بثلاثة ايام ايضا عاما بالنسبة الى ذلك والا لكان نقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة ايام
ولياليها ويلزم الكذب المحال على الشارع ان كانت الجملة خبرية معنى ايضا او عدم الامتثال للامر ان كانت طلبية
وذلك لا يجوز وقدره ابو يوسف في رواية المعلى عنه بيومين واكثر اليوم الثالث لان الاكثر قديا فرسيرة
ثلاثة ايام فيعجل السير فيبلغ قبل الوقت باعة ولا يعتد بذلك والثاني قدره في قول بيوم وليلة وكفى بما روينا
حجة عليهما كذا في العناية ولو اختلف الطريقان في البر يثبت الحكم بحسب ذلك قال في المحيط في مصر له طريقان
احدهما مسيرة يوم والآخر مسيرة ثلاثة ايام ان اخذ في الطريق الذي هو مسيرة يوم لا يقصر الصلوة وان
اخذ في الطريق الذي هو مسيرة ثلاثة ايام قصرها كذا في الكفاية ثم احكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة
وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله عم واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافرين
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن
ترك القياس لما روينا كذا في التوضيح واعلم ان الاحكام التي تتغير بالسفر هي قصر الصلوة واباحة الفطر
وامتداد مدة المسح ثلاثة ايام وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والاضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم كذا في
شروح الهداية فصار الفرض الرباعي فلا قصر في الرباعي الثنائي والثلاثي وكذا في السنن الا ان الافضل فيها
الفعل تقربا وقيل الترك ترخصا وقيل الفعل نزولا والترك سيرا كما في المحيط والمختار الفعل امنا والترك خوفا
كما في الخزانة ويستثنى منه سنة الفجر عند البعض وقيل سنة المغرب ايضا كما في الزاهدي كذا في القهستاني فصار فرضه
ركعتين لا يزيد عليهما في الخلاصة القصر عزيمة وواجب في حق المسافر عندنا وفي المبسوط القصر عزيمة في حق المسافر
عندنا وقال الش فهي رخصة واستدل بقوله تع فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فهو تنصيص ان اصل
الفريضة اربع والقصر رخصة وفي مبسوط شيخ الاسلام شرع القصر بلفظ الجناح وهو يذكر للاباحة لا للوجوب كما في
قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فدل ان القصر مباح وليس بواجب ولما كان مباحا كان المسافر بالخيار
وقال عم انها صدقة تصدق الله تع بها عليكم فاقبلوا صدقته علق القصر بالقبول وسماه صدقة والمتصدق عليه

يتخير في

يتخير في قبول الصدقة فلا يلزمه القبول حتما فيما هو من الاركان الخمس فكذا هذا ولان هذا رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها
كما في الصوم وكما في الجمع مع الظهر ولانه لو اقتدى بالمقيم صار فرضه اربعا ولو كان ركعتين كان لا يتغير فرضه لاجل المقيم ولنا
ما روي عن ابن عمر انه قال صلوة المسافر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وفي رواية تمام
وعن ابن عمر رضه صلوة المسافر ركعتان من خالف السنة فقد كفر والمعنى في المسئلة انه ترك الركعتين في الاخريين
بلا بدل يلزمه ولا اثم يلحقه فكان تطوعا كسائر التطوعات واما الجواب عن تعلقه بالآية قلنا المراد من القصر المذكور
ما فيها هو القصر في الاوصاف من ترك القيام الى القعود او ترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف العدو بدليل انه
علق ذلك بالخوف وقصر الاصل غير متعلق بالخوف بالاجماع وانما هو متعلق بالسفر وعندنا قصر الاوصاف عند
الخوف مباح لا واجب واما تعلقه بحديث الصلوة قلنا هو دليلنا لانه امر بالقبول والامر للوجوب ولان هذه صدقة
بواجب في الذمة وليس له حكم المال فيكون اسقاطا محضا لا يرتد بالرد كالصدقة بالقصاص والطلاق والعتاق يكون
اسقاطا لا يرتد بالرد فكذا هذا فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع
اي اعتقدها وعمل بها وفي صلوة الجلابي عن الحسن بن حي ان افتتحها المسافر بنية الاربع عاد حتى يفتتحها بنية الركعتين
قال الرازي وهو قولنا لانه اذا نوى اربعا فقد خالف فرضه كنية الفجر اربعا ولو نواها ركعتين ثم نواها اربعا بعد الافتتاح
فهي ملغاة كمن افتتح الظهر ثم نوى العصر وايضا الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة فان قيل
يشكل على هذا الفقير الذي يحج حجة الاسلام فانها تقع فرضا ومع ذلك انه لو لم يأت بها لم يكن عليه قضاء ولا اثم لعدم
الاستطاعة قلنا لما اتى مكة صار مستطيعا فيفترض عليه حتى انه لو تركها يأثم كما يفترض على الاغنياء المستطيعين
في الآفاق واما الركعتان الاخريان لا تصيران فرضا على المسافر ما لم ينو الاقامة او يدخل مصره كذا ذكره شيخ الاسلام
الكل من الكفاية بخلاف الصوم فانه ترك ببدل وهو القضاء وفيما نحن فيه ترك بلا بدل ولا اثم وذلك علامة كونه
نافلة فافترقا كذا في العناية واعتبر فيها السير الوسط الواقع في السهل سير الابل ومشي الاقدام لان سير البريد
سريع وسير العجلة بطيء وخير الامور اوسطها كذا في شرح المجمع فلو سار مسافر في السهل تلك المسافة في يوم يترخص
وبعضا منها في ثلاث لم يترخص كما في الجلابي وفي البحر اعتدال الريح بين السرعة والبطوء فلو سار يوما يترخص وثلاثا
لم يترخص كما ذكرنا كذا في القهستاني وفي الجبل ما يليق به لا بالسهل فلو كان لموضع طريقان احدهما في الماء يقطع
ثلاثة ايام ولياليها اذا كانت الريح عادية والثاني في البر يقطع يوما او يومين ولا يعتبر احدهما بالآخر فان ذهب
الى طريق الماء قصر وان ذهب الى طريق البر اتم ولو انعكس انعكس الحكم وانما المعتبر في البحر ما يليق بحاله فيعتبر
السير فيه ثلاثة ايام ولياليها بعد ان كانت الريح مستوية لا ساكنة ولا عالية كما في الجبل فانه يعتبر السير فيه ثلاثة
ايام ولياليها في السير فيه وان كانت تلك المسافة في السهل تقطع بما دونها كذا في العناية فلو اتم المسافر اربعا
ان قعد في الركعة الثانية قدر التشهد صحت صلوته والاخريان نافلة اعتبارا بالفجر ولكن اساء لتأخير السلام
والا اي وان لم يقعد في الثانية لا تصح بل تبطل لاختلاط النافلة بها قبل اكمال اركانها لان القعدة الاخيرة
ركن وقد تركها كذا في العناية فيبطل فرضه وانقلب الكل نفلا لما عرفت انه ترك الفرض كذا في الدرر فيبطل فرضه
بالاتفاق الا اذا اقتدى بمقيم كما يأتي او نوى الاقامة كما مر وفيه اشارة الى انه ينقلب نفلا بترك القعدة وقال محمد
تبطل الصلوة به كما مر كذا في القهستاني ولا يزال المسافر على حكم السفر حتى يدخل وطنه الاصلي للاقامة او انقضاء الحاجة
او ينوي اي يريد على سبيل الجزم او الظن كما قيل كما في الخزانة مدة الاقامة ببلد واحد دخل فيها فان مجرد النية غير مؤثر

بلا ترک السیر فالاقامة کالسفر کما فی الکرمانی وغیره کذا فی القهستانی او قریة اعلم ان اشتراط کون موضع الاقامة بلدة او قریة
فیما اذا سار ثلاثة ایام بنیة السفر فاما قبل ذلک فتصح نیة الاقامة فی المفازة ایضا ذکره فخر الاسلام فی اصول الفقه فی العوارض
المکتسبة فقال الا تری انه اذا رفض السفر فیما اذا لم یتم ثلاثة ایام صار مقیما وان کان فی غیر موضع الاقامة لان السفر لما
لم یتم علة کانت نیة الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة واذا سار ثلاثة ایام ثم نوی المقام فی غیر موضع الاقامة لم یصح لان
هذا ابتداء ایجاب فلا یصح فی غیر محله وفی فتاوی قاضی خان ما یوافق هذا وهو قال اذا جاوز عمران مصره فلما سار بعض
الطریق تذکر شیئا فی وطنه فعزم الرجوع الی الوطن لاجل ذلک یصیر مقیما بمجرد العزم الی الوطن لانه رفض سفره قبل
الاستحکام حیث لم یسر ثلثة ایام فیعود مقیما ویتم صلوته کذا فی الکفایة وهی ای مدة الاقامة خمسة عشر یوما او اکثر
وقال الشافعی فی قول اذا نوی اقامة اربعة ایام صار مقیما وفی قول آخر صار مقیما وان لم ینو لقول عثمان رضه
من اقام اربعا اتم ولیس بصحیح للاجماع علی عدم جوازها فی الاربعة کالاجماع علی ما دونها ذکره الطحاوی وقد روی
عن عثمان رضه خلاف ذلک ایضا فلا یکون حجة ولنا انه لا بد من اعتبار مدة لان السفر یجامعه اللبث فقدرناها
بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فان مدة الطهر توجب اعادة ما سقط بالحیض والاقامة توجب اعادة ما سقط
بالحیض والاقامة توجب اعادة ما سقط بالسفر وقدرنا ادنی مدة الحیض والسفر بثلاثة ایام لکونهما مسقطین
ثم هذا التقدیر ای التقدیر بمدة الطهر مأثور روی مجاهد عن ابن عباس رضه وابن عمر رضی الله عنهما قالا اذا دخلت
بلدة وانت مسافر وفی عزمک ان تقیم بها خمسة عشر یوما فاکمل الصلوة وان کنت لا تدری متی تظعن فاقصر
والاثر فی مثله من المقدارات الشرعیة کالخبر المروی عن رسول الله عم لان العقل لا یهتدی الی ذلک وحاشاهم عن
الجزاف فکان قولهم معتمدا علی السماع ضرورة کذا فی العنایة وان نواها ای اقامة المدة بموضعین کمکة ومنی لا یصیر
مقیما لان اعتبار النیة فی موضعین یقتضی اعتبارها فی مواضع وهو ممتنع لان اقامته انما تکون بنزوله وترویح
دابته والسفر لا یخلو عن ذلک المقدار فیکون کل مسافر مقیما ان نوی وهو فاسد الا ان یبیت باحدهما [crossed out]
فیصیر مقیما بدخوله فیه لان اقامة المرء مضافة الی مبیته الا تری انک اذا قلت للسوقی این تسکن
یقول فی محلة کذا وهو بالنهار یکون فی السوق وفی الکافی للعلامة النسفی فان عزم علی ان یقیم باللیالی فی احدهما ویخرج
بالنهار الی موضع آخر فان دخل اولا الموضع الذی عزم الاقامة فیه بالنهار [crossed out] لم یصر مقیما وان دخل
اولا الموضع الذی عزم علی الاقامة فیه باللیالی صار مقیما ثم بالخروج الی الموضع الآخر لم یصر مسافرا کذا فی الکفایة هذا
اذا لم یکن احدهما تبعا واما اذا تبع احدهما الآخر بان کانت القریة قریبة من المصر بحیث یجب الجمعة علی ساکنها
فانه یصیر مقیما بنیة الاقامة فیهما فیتم بدخول احدهما لانهما فی الحکم کموضع واحد کذا فی التحفة وقصر ان نوی اقل منه
ای من هذه الاقامة المذکورة لما مر آنفا او لم ینو وبقی سنین یعنی لو دخل مصرا مثلا علی عزم ان یخرج غدا او بعد غد ولم
ینو اقامة المدة المذکورة حتی بقی علی ذلک سنین قصر لان ابن عمر اقام باذربیجان ستة اشهر وکان یقصر وروی
عن جماعة من الصحابة مثل ذلک وکذا عسکر نووها بارض الحرب وحاصروا فیها ای فی ذلک الحرب مصرا لان نیتهم لم
تصادف محلها هو ما یکون محل قرار لیس الا وهذا دائر بین القرار والفرار ویعضده ما روی جابر بن عبد الله ان
النبی عم اقام بتبوک عشرین یوما یقصر الصلوة لکن من دخل فیها بامان ونوی الاقامة صحت کذا فی التاتارخانیة
او حاصروا اهل البغی فی دارنا فی غیره ای فی غیر المصر او حاصروهم فی البحر لان حالهم مبطل عزیمتهم کذا فی الهدایة
یعنی ان المحل وان کان صالحا للنیة لکن ثمه مانعا آخر وهم انما یقیمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تکون بینهم مستقرة

وبهذا التعلیل

وبهذا التعلیل یدل علی ان قوله فی غیر المصر وقوله فی البحر لیس بقید حتی لو نزلوا مدینة اهل البغی وحاصروهم فی الحصن
لم تصح نیتهم ایضا لان مدینتهم کالمفازة عند حصول المقصود لا یقیمون فیها وقال زفر تصح فی الوجهین اذا کانت
الشوکة لهم للتمکن من القرار ظاهرا وفرق ابو یوسف بین الابنیة والاخبیة وقال تصح اذا کانوا فی بیوت المدر
لانه موضع الاقامة والقرار بها ای بالابنیة دون الاخبیة کذا فی العنایة ویتم اهل الاخبیة جمع خباء وهو بیت من
وبر او صوف لو نووها فی الاصح ذکر فی المبسوط اختلف المتأخرون فی الذین یسکنون الاخبیة فی دار الاسلام
کالاعراب والاتراک فمنهم من یقول لا یکونون مقیمین ابدا لانهم لیسوا فی موضع الاقامة والاصح انهم مقیمون وعلل
فیه بوجهین احدهما ان الاقامة للمرء اصل والسفر عارض فحمل حالهم علی الاصل اولی والثانی ان السفر انما یکون
عند النیة الی مکان الیه مدة السفر وهم لا ینوون السفر قط وانما ینتقلون من ماء الی ماء ومن مرعی الی مرعی فکانوا
مقیمین باعتبار الاصل وقد روی عن ابی یوسف ان الرعاة اذا نزلوا موضعا کثیر الکلاء والماء واتخذوا الحنابز والمعالف
والاواری وضربوا الخیام ونووا الاقامة خمسة عشر یوما والماء والکلاء یکفیهم لتلک المدة صاروا مقیمین وکذا الترکمة
والاعراب ولکن ظاهر الروایة هو ان نیة الاقامة لا تصح الا فی موضع الاقامة وموضع الاقامة العمران والبیوت المتخذة
من الحجر والمدر والخشب لا الخیام والاخبیة والوبر کذا فی قاضی خان الکل من الکفایة ولو اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت صح
ویتم ای المسافر المقتدی بالمقیم فیصیر اربعا لانه یتغیر فرضه الی الاربع للتبعیة کما یتغیر بنیة الاقامة لاتصال المغیر وهو
الاقتداء بالمقیم بالسبب وهو الوقت وان کان التحریمة هو الاصح لکن لو افسد صلوته بعد الاقتداء صلی رکعتین لانه
مسافر علی حاله وانما کان یلزمه الاتمام لاجل المتابعة وقد زال ذلک حین افسد کذا فی الکفایة وبعده ای الوقت لا یصح
اقتداؤه بالمقیم فی فرض یتغیر بالسفر وذلک لانه لا یتغیر بعد الوقت لانفصال السبب واذا لم یتغیر کان اقتداؤه عقدا
لا یفید موجبه لاستلزامه احد المحذورین لانه ان سلم علی الرکعتین کان مخالفا للامام وهو مفسد وان اتم اربعا خلط
النفل بالمکتوبة قصدا والقعدة الاولی فرض فی حقه نفل فی حق الامام وکذا القراءة فی الاخریین فیکون اقتداء المفترض
بالمتنفل فی حق القعدة ان اقتدی به فی اول الصلوة او فی حق [crossed out] القراءة ان اقتدی به فی الشفع الثانی وعبارة الهدایة
هکذا وان دخل معه فی فائتة لم یجزه ولم یقل وان اقتدی به فی غیر الوقت لئلا یرد علیه ما اذا دخل مسافر فی صلوة المقیم
فی وقت المقیم ثم ذهب الوقت فانه لم یفسد وقد وجد الاقتداء بعده لان الاتمام لزمه بالشروع مع الامام فی الوقت
فالتحق بغیره من المقیمین کذا فی العنایة واقتداء المقیم به ای بالمسافر صحیح فیهما ای فی الوقت وبعده لان حال المقیم
لا یتغیر عما کان فی الوقت فیکون فی حق القعدة والقراءة اقتداء المتنفل بالمفترض ولا محذور فیه ویقصر الامام المسافر ویتم
المقتدی المقیم لان المقتدی التزم الموافقة فی الرکعتین وقد ادی ما التزم ولم یتم صلوته فینفرد فی الباقی کالمسبوق الا
انه یتم بلا قراءة فی الاصح احتراز عما قال بعض المشایخ من وجوب القراءة فیما یتمها لانه منفرد فیه ولهذا یلزمه سجود السهو اذا سها
فیه فاشبه المسبوق والاصح انه لا یقرأ والیه مال الکرخی لانه لاحق ادرک اول صلوة وقد تم فرض القراءة کذا فی المحیط کذا
فی الکفایة ویستحب له ای للامام المسافر ان یقول لهم ای للمقیمین خلفه اتموا صلوتکم فانی مسافر هذا یدل علی ان
العلم بحال الامام لکونه مقیما او مسافرا لیس بشرط لانهم ان علموا انه مسافر فقوله هذا عبث وان علموا انه مقیم کان
کذبا فدل علی ان المراد به اذا لم یعلموا حاله وهو مخالف لما ذکر فی فتاوی قاضی خان وغیره ان من اقتدی بامام لا یدری
انه مقیم او مسافر لا یصح اقتداؤه والتوفیق بینهما ما قیل ان ذلک محمول علی ما اذا بنوا امر الامام علی حال الاقامة والحال
انه لیس بمقیم وسلم علی رأس الرکعتین وتفرقوا علی ذلک لاعتقادهم فساد صلوة الامام واما اذا علموا بعد الصلوة

بحال الامام جازت صلوتهم وان لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء وبهذا القول يعلم حاله في الآخرة فيقوله فان قيل فعلى هذا
يجب ان يكون هذا القول واجبا على الامام لان اصلاح صلوة القوم يحصل به وما يحصل به ذلك فهو واجب على الامام
فكيف قال يستحب اجيب بان اصلاح صلوتهم ليس بمتوقف على هذا القول البتة بل اذا سلم على رأس الركعتين
وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله انه مسافر حملا لامره على الصلاح وكان قوله هذا بعد ذلك زيادة اعلام بانه مسافر
وازالة للتهمة عن نفسه واقتداء بالنبي عم فانه قال حين صلى باهل مكة وهو مسافر فكان امرا مستحبا لا واجبا كذا في
العناية ويبطل الوطن الاصلي وهو مولد الرجل والبلد الذي تأهل فيه بمثله ولا يشترط ان يكون بينهما مدة السفر ولا
خلاف في ذلك كذا في المحيط لا بالسفر اي لا يبطل الوطن الاصلي بانشاء السفر ثلاثة ايام كذا في الجلابي ويبطل وطن الاقامة
وهو البلد الذي ينوي المسافر فيه الاقامة خمسة عشر يوما او اكثر ويسمى وطن سفر ايضا بمثله وبانشاء السفر وبالوطن
الاصلي واعلم ان عامة المشايخ قسموا الاوطان الى ثلاثة وطن اصلي ووطن اقامة كما تفسيرها ووطن السكنى وهو
البلد الذي ينوي المسافر الاقامة فيه اقل من خمسة عشر يوما ثم من حكم الوطن الاصلي انه ينتقض بالوطن الاصلي لان الشيء
انما يبطل بما فوقه او بما يساويه وليس فوقه شيء فيبطل بما يساويه فلو انتقل من البلد الذي تأهل به باهله وتوطن بلدة
اخرى لا يبقى البلدة المنتقل عنها وطنا له الا يرى ان مكة كانت وطنا اصليا لرسول الله عم ثم لما هاجر منها الى المدينة وتوطن بها
انتقض وطنه بمكة حتى قال عم عام حجة الوداع اتموا صلوتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر ولا بوطن
السكنى لان كل واحد منهما دونه وكذلك لا ينتقض بانشاء السفر فان النبي عم كان يخرج من المدينة الى الغزوات مرارا
ولم ينتقض وطنه بالمدينة حتى لم يجدد نية الاقامة بعد الرجوع ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث في بلدة اخرى اهلا آخر
كان كل واحد منهما وطنا اصليا له ومن حكم وطن السفر انه ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه وينتقض بوطن السفر
لانه مثله وينتقض بانشاء السفر لانه ضده ولا ينتقض بوطن السكنى لانه دونه ومن حكم وطن السكنى انه ينتقض
بكل شيء بالوطن الاصلي وبوطن السفر وبوطن السكنى وبانشاء السفر وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن وطنان
وطن اصلي ووطن سفر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وطنا وهو الصحيح لانه لم يثبت فيه حكم الاقامة بل
حكم السفر فيه باق ولذلك لم يذكر وطن السكنى في الكتاب وبيان هذا الاصل من المسائل في الزيادات وفي المحيط
ولو انتقل باهله ومتاعه الى بلد وبقي له دور وعقار في الاول قيل بقي الاول وطنا له واليه اشار محمد في الكتاب حيث
قال باع داره ونقل عياله وقيل لم يبق في اجناس هشام سألت محمدا عن كوفي اوطن بغداد وله بالكوفة دار
واجتاز الى مكة ايقصر قال محمد هذا حالي وانا ارى القصر الى ان ترك وطنه الآن ان ابا يوسف كان يتم بها لكنه يحمل
على انه لم يترك وطنه قال الشيخ نجم الدين الزاهدي وهذا جواب واقعة ابتلينا بها وكثير من المسلمين المتوطنين
في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيفون بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهما وطنان له لا يبطل
احدهما بالآخر الكل من الكفاية وفائتة السفر تقضى في الحضر ركعتين وفائتة الحضر تقضى في السفر اربعا لان القضاء
بحسب الاداء والمعتبر في ذلك اي الاداء آخر الوقت لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء قبل آخر الوقت والمراد
بآخر الوقت قدر التحريمة يعتبر حال المكلف من السفر والاقامة والحيض والطهر والبلوغ والاسلام في ذلك الجزء والعاصي
كغيره اعلم ان السفر على ثلثة اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع الطريق والاباق عن المولى
وحج المرأة بلا محرم والاولان سببان للرخصة بلا خلاف واما الثالث فكذلك عندنا خلافا للشافعي قال الرخصة ثبتت تخفيفا
وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ لان اضافة الحكم الى وصف يقتضي خلافه فاسد في الوضع ولنا اطلاق النصوص

قال تعالى

قال تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عم فرض المسافر ركعتان وقال عم والمسافر ثلاثة
ايام ولياليها فالكل كما ترى مطلق فزيادة قيد ان لا يكون عاصيا نسخ على ما عرف في الاصول ولان نفس السفر ليس
بمعصية اذ هو عبارة عن خروج مديد وليس في هذا المعنى شيء من المعصية وانما المعصية ما يكون بعده كما في السرقة
او مجاوره كما في الاباق فصلح من حيث ذاته متعلق الرخصة لامكان الانفكاك عما يجاوره كما اذا غصب خفا ولبسه جاز
له ان يمسح عليه لان الموجب يستتر قدمه والمحظور انما هو في مجاوره وهو صفة كونه مغصوبا كذا في العناية وفيه الاقامة
والسفر تعتبر من الاصل دون التبع يعني اذا نوى الاصل الاقامة والسفر يكون التبع كذلك ولا يحتاج الى النية
كالعبد مع مولاه فيكفي نية المولى والمرأة مع زوجها فانها تكون تبعا له اذا كانت مستوفية لمهرها المعجل والا يعتبر نيتها
كذا في المحيط والجندي مع الامير الذي يليه ورزقه منه ومثله الامير مع الخليفة والاجير مع من استأجره ورزقه منه وفي
الفتاوى لو ان رجلين خرجا ونويا سفر شهر فلما سار نصف الطريق كان لاحدهما على صاحبه دين فلزمه وحبسه
فان كان الغريم مليا فالنية الى المحبوس وان كان مفلسا فالنية الى الطالب صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة
ايام فلما سار يومين اسلم النصراني وبلغ الصبي فالنصراني يقصر الصلوة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلوة بناء على
ان نية الكافر معتبرة هو المختار والامام الخليل والفضلي سوى بينهما في انهما يتمان الصلوة الخليفة اذا سافر يقصر الصلوة
الا اذا طاف في ولايته فح لا يصير مسافرا كذا في الخلاصة

باب الجمعة

يناسب هذا الباب لما قبله في ان كلا منهما
ينتصف بواسطة الاول بواسطة السفر والثاني بواسطة الخطبة الا ان الاول شامل في كل ذوات الاربع والثاني
خاص في الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص يعتمد العموم والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق والميم ساكن عند
اهل اللغة والقراء يضمونها اعلم ان الجمعة فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها ثبت فرضيتها بالكتاب والسنة واجماع
الامة والمعقول اما الكتاب فقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله تع المراد
من ذكر الله الخطبة والامر للوجوب واذا افترض السعي الى الخطبة التي هي من شرط جواز الجمعة فالى اصل الجمعة اوجب واكد
الوجوب بقوله تع وذروا البيع فحرم البيع بعد النداء وتحريم المباح من الله تع لا يكون الا لامر واجب واما السنة فقوله عم
واعلموا ان الله كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا فمن تركها تهاونا بها واستخفافا بحقها وله
امام جائر او عادل الا فلا جمع الله شمله الا فلا صلوة له الا فلا زكوة له الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه
وفي حديث ابن عباس وابن عمر رضهما قالا سمعنا رسول الله عم على اعواد منبره يقول لينتهين اقوام عن ترك
الجمعة او ليختمن الله على قلوبهم وليكونن من الغافلين واجتمعت الامة على فرضيتها وانما اختلفوا في اصل الفرض في هذا
الوقت على ما يجيء واما المعقول فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة ولا يجوز ترك الفرض الا لفرض هو آكد
واولى منه كذا في الكفاية والعناية وقال عم من ترك الجمعة ثلاث مرات تهاونا بها طبع الله على قلبه كذا في معالم التنزيل
لا تصح الجمعة الا بستة شروط وهذه الشروط في غير المصلي اذ جملة شرائط لزوم الجمعة اثنا عشر ستة في نفس المصلي وستة
في غيره الاول منها الثاني المصر الجامع او فناؤه سيأتي تفسيرهما وقال الشافعي المصر ليس بشرط ولا فناؤه بل كل
قرية يسكنها اربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها صيفا ولا شتاء يقام فيها الجمعة لقوله تع فاسعوا الى
ذكر الله من غير فصل والجواب ان قوله عم لا جمعة الا في مصر جامع ينفي اقامتها في القرى والصحابة رضهم حين فتحوا
الامصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبناء الجمع الا في الامصار والمدن وذلك اتفاق منهم على ان المصر
شرط من شرائط الجمعة والآية ليست بحجة له لان المكان مضمر فيها بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمع في البوادي بالاجماع

فنحن نضم المصر وهو يضم القرية كذا فى العناية واذا اشتبه على الانسان ذلك ينبغى ان يصلى اربعا بعد الجمعة ينوى
بها آخر فرض ادركت وقته ولم اؤده بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا وكذا لو تعددت
الجمعة وشك فى ان جمعته سابقة اولا ينبغى ان يصلى ما قلنا كذا فى فتح القدير والثانى السلطان اى الوالى الذى
لا والى فوقه وكان ذلك الخليفة كذا فى العناية عادلا كان او جائرا وقيل يشترط العدالة كما فى قاضيخان والاطلاق
مشعر بان الاسلام ليس بشرط وهذا اذا امكن استيذانه والا فالسلطان ليس بشرط فلو اجتمعوا على رجل وصلوا
جاز كما فى الجلالى وغيره كذا فى القهستانى او نائبه اى من امره السلطان وهو الامير والقاضى والخطيب كذا فى العناية
فالحسن ثم نائبه لان امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لم يقدر على ذلك فى كل الامصار فيقيم غيره نيابة والسابق فى
هذه النيابة فى كل بلدة الامير الذى ولى على تلك البلدة ثم الشرطى اى الذى يسمى بالفارسية بداروغة ثم القاضى
ثم الذى ولاه ذلك القاضى وقال الحلوانى هذا فى عرفهم واما فى عرفنا فالقاضى لا يولى كما فى المحيط والاضافة يشير الى
ان كل مصر فيه وال من جهته كان جاز فيه اقامة الجمعة والعيد كما فى الخزانة كذا فى القهستانى وليس للقاضى ان يصلى الجمعة
بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا فى عرفهم واذا مات والى المصر فجمع خليفته وصاحب
الشرط او القاضى جاز لان امر العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضى ولا خليفة الميت لم يجز ولم يكن جمعة فان لم يكن
ثمه قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز لمكان الضرورة ولو مات الخليفة وله امراء وولاة على
الاشياء فى امور العامة كان لهم اقامة الجمعة ما لم يعزلوا كذا فى قاضيخان وقال الشافعى السلطان ليس بشرط لما روى
ان عثمان رضه حين كان محصورا بالمدينة صلى على رضه الجمعة بالناس ولم يروا انه صلى بامر عثمان رضه وكان الامر بيده ولنا
ان الجمعة تقام بجمع عظيم لكونها جامعة للجماعات وقد تقع المنازعة فى التقدم بان يقول شخص انا اتقدم وغيره يقول انا
اتقدم وقد تقع فى التقديم بان تقدم طائفة شخصا واخرى آخر وقد تقع فى غير ذلك من سبق الى الجامع والاداء فى اول
الوقت وآخره فلا بد من السلطان او من امره تتميما لامره وأثر على رضه ليس بحجة لجواز ان يكون ذلك بامر عثمان
والمحتمل لا يصلح حجة ولو فعل بغير اذنه انما فعل لان الناس احتاجوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم كذا فى شرح الهداية
ولمن امره ان يستخلف وان لم يؤذن له فى الاستخلاف بخلاف القاضى فانه لا يملك الاستخلاف ان لم يؤذن له فيه
ذكره فى فتح القدير وستعرف الفرق فى كتاب القضاء والثالث وقت الظهر فلا تصح بعده لقوله عم لمصعب بن عمير
حين بعثه الى المدينة قبل هجرته عم اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ثم وقت الظهر وقتها ولا تجوز قبل الزوال
الا فى قول احمد بن حنبل ولا بعد دخول وقت العصر خلافا لمالك كذا فى شرح المنية والرابع الخطبة لانه عم ما صلى الجمعة
بدون الخطبة فى عمره ولو جاز ذلك لتركه مرة تعليما للجواز كما ترك الوضوء لكل صلوة حتى صلى اربع صلوات بوضوء
واحد فان قلت هذا يدل على انها شرط الجواز فان النبى عم كما لم يصل الجمعة بدون الخطبة كذلك لم يصل صلوة ايضا
بدون رعاية سننها كرفع اليدين عند التحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما فلم ينقل انه عم ترك ذلك ومع
هذا لم يدل ذلك على انها شرط الجواز فكذا هنا لانه عم كان يواظب على الواجبات والسنن كما كان يواظب على
الفرايض قلنا بينهما فرق وذلك لان سقوط الظهر بالجمعة مع ان الظهر اربع ركعات والجمعة ركعتان عرف بخلاف
القياس شرعا وفى مثله يراعى ما ورد به النص والشرع ما اقام الجمعة مقام الظهر الا بهذه الشرائط ولو جاز لفعلها مرة
بغير خطبة تعليما للجواز لازالة الشبهة واما رفع اليدين عند التحريمة فلاعلام الاصم بالشروع فان غالب احواله عم
كان على الامامة وكذلك التكبير عند كل خفض ورفع لاعلام الانتقال من ركن الى ركن وما كانت شرعيته لاعلام

غيره لا يكون

غيره لا يكون شرط الجواز فى نفسه كالاذان وجهر التكبيرات ولان المراد من الذكر فى قوله تع فاسعوا الى ذكر الله انما هو الخطبة
فقد فرض السعى الى الجمعة والذكر فدل على انه لا بد منها كذا ذكره شيخ الاسلام كذا فى الكفاية فان قلت كيف يفسر ذكر الله بالخطبة
وفيها ذكر غير الله قلت ما كان من رسول الله عم والثناء عليه وعلى خلفاء الراشدين واتقياء المؤمنين والموعظة والتذكير
فهو فى حكم ذكر الله تع فاما ما عدا ذلك من ذكر الظلمة والثناء عليهم والدعاء لهم وهم احقاء بعكس ذلك فمن ذكر الشيطان
وهو من ذكر الله تع بمراحل كذا فى الكشاف فشرطها فى وقتها بذلك وردت السنة فلو صلى بلا خطبة او بها بعد الصلوة
او قبل الوقت بطلت الجمعة فتعاد فى وقتها والخامس الاذن العام بالصلوة بان يفتح باب الجامع او دار السلطان
بلا مانع لاحد من الدخول فيه حتى اذا اجتمع جماعة فى الجامع او دار السلطان وحشمه فى داره واغلقوا الباب
لا يجوز الصلوة لان صحة صلوة السلطان وغيره مشروطة بالاذن العام كذا فى المحيط وهذا لانها من شعائر
الاسلام وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار قال ابن الهمام فى فتح القدير اخذ ذلك من اشارة
قوله تعالى اذا نودى للصلوة فانه اى تشهير وان فتح السلطان باب داره واذن للناس بالدخول جاز وكره
لانه لم يقض حق المسجد الجامع كذا فى الدرر والسادس من الشروط التى فى غير نفس المصلى الجماعة وهى شرط
بالاجماع لكن الاختلاف فى العدد وسيأتى ثم اشار الى بيان ما يحتاج اليه فقال والمصر الجامع كل موضع له امير اى وال
يقدر على انصاف المظلوم من الظالم وقاض مولى ينفذ الاحكام قوله ويقيم الحدود بعد ذكر تنفيذ الاحكام لان تنفيذ
لا يستلزم اقامة الحدود فان المرأة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام وليس لها ان تقيم الحدود وكذا المحكم لا يجوز حكمه فى
الحدود والقصاص وان صح فى غيرهما واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لانهما يقترنان فى عام الاحكام فذكر احدهما
كان مغنيا عن ذكر الآخر هذا التعريف مروى عن ابى يوسف وقيل وهذا مروى عنه ايضا ما لو اجتمع اهله لعنى لو
اجتمع من تجب عليه الجمعة لا كل من يسكن فى ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد لان من تجب عليهم مجتمعون
فيه عادة قال ابن شجاع احسن ما قيل فيه اذا كان اهله بحيث لو اجتمعوا فى اكبر مساجده لا يسعهم ذلك حتى احتاجوا
الى بناء مسجد آخر للجمعة وهذا الاحتياج غالبا عند اجتماع من عليه الجمعة والاول اختيار الكرخى وهو ظاهر الرواية
وعليه اكثر الفقهاء والثانى اختيار ابى عبد الله البلخى وعن ابى يوسف فى رواية اخرى غير ما بين الروايتين وهو كل موضع
يسكن فيه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات كذا فى العناية ثم اشار الى ما هو المختار عند صاحب المحيط والخلاصة
وغيرهما فى تعريف الفناء شرعا فقال او فناؤه اى المصر ما اى موضع اتصل به اى بالمصر معدا اى مهيأ لمصالحه اى المحتاج
اليه المصر من ركض الخيل وجمع العسكر والخروج للرمى وصلوة الجنازة كذا فى القهستانى وقال فى الحقائق تجب الجمعة
على اهل قرية بحذاء خراج جامع خراج اهل البلد عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف تجب على من داخل الربض لا غير وعند محمد
كل قرية يسمع اهلها اذان الجمعة تجب عليهم والا فلا وقيل تجب على من بينه وبين المصر فرسخ وعليه الفتوى كذا فى
الايضاح وتصح اى الجمعة فى مصر فى مواضع وهو قول ابى حنيفة ومحمد وهو الاصح لان فى الاجتماع فى موضع واحد
فى مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع كذا فى الدرر وقول المصنف وعن الامام فى موضع فقط يشعر بكونه خلاف ظاهر
الرواية وقد قال فى شرح المنية وانما تجوز اقامة الجمعة فى المصر فى موضع واحد لا اكثر فى ظاهر الرواية عن ابى حنيفة
وعنه كقول محمد انها تجوز فى مواضع متعددة انتهى فلا يخفى ما بين كلاميه وقال فى الخلاصة تجوز فى موضعين
عند ابى حنيفة وابى يوسف ولا تجوز فى ثلاثة مواضع وعن محمد انها تجوز فى ثلثة مواضع وفى واقعات قاضى
خان لم يذكر قول ابى حنيفة وانما ذكر الاختلاف بين ابى يوسف ومحمد وعند ابى يوسف فى رواية اصح الامالى

ووال لدفع المظالم وعالم يرجع اليه فى الحوادث هذا هو الاصح كذا فى التبيين انتهى قال ابن الهمام فى فتح القدير وهذا احض مما اختاره
صاحب الهداية قيل وهذا الاصح
انتهى صح

عنه لا تجوز في موضعين في مصر واحد الا ان حال بينهما اي بين الموضعين نهر كبير كبغداد ليصير حكم المصرين وكان يأمر بقطع الجسر لذلك فان لم يكن فالجمعة لمن سبق فان صلوا معا او لم تدر السابقة فسدتا وعنه انه يجوز في موضعين ان كان المصر عظيما لا في ثلاثة وعن محمد يجوز تعددها مطلقا ورواه عن ابي حنيفة ولهذا قال الامام السرخسي الصحيح مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه نأخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فاذا تحقق تحقق في حق كل منهما فوجه رواية المنع انها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها والاصح الاول خصوصا اذا كان مصر كبير كمصرين فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعاء تطويل المسافة على الاكثر كذا في فتح القدير وعلى القول بعدم جواز التعدد لو تعددت فالجمعة لمن سبق قيل بالفراغ والصحيح بالاقتداء فان صلوا معا او وقع الاشتباه فسدت صلوة الكل وعن هذا وعن الاختلاف في المصر قالوا في كل موضع وقع الشك في جواز الجمعة ينبغي ان يصلي اربع ركعات بنية آخر ظهر ادركت وقته ولم يسقط عني بعد حتى ان صحت الجمعة وكان عليه ظهر يسقط عنه والا فنفل والاولى ان يصلي بعد الجمعة سنتها ثم الاربع بهذه النية ثم ركعتين سنة الوقت فان صحت الجمعة يكون قد ادى سنتها على وجهها والا فقد صلى الظهر مع سنته وينبغي ان يقرأ السورة مع الفاتحة في الاربع التي بنية آخر ظهر ان لم يكن عليه قضاء فان وقع فرضا فالسورة لا تضر وان وقع نفلا فقراءة السورة واجبة كذا في شرح المصلي المنية ومنى بكسر الميم والياء وقد يكتب بالالف والغالب عليه الصرف والتذكير كما في الكرماني وهي قرية لها ثلاث سكك فيها يذبح الهدايا والضحايا على اربعة اميال من مكة شرقيا ميل الى الجنوب كذا في القهستاني مصر في الموسم وهو سوق الحاج ويجتمعهم تصح الجمعة فيها للخليفة او امير الحجاز وقال محمد لا جمعة في منى لانها من القرى حتى لا يعيد بها ولهما ان منى تمصر في ايام الموسم لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والابنية والاسواق قيل ان فيه ثلاث سكك الا انها لا تبقى مصرا بعد انقضاء الموسم وبقاؤه مصرا بعد ذلك ليس بشرط لان الناس باسرهم على شرف الرحيل من دار الفناء الى دار البقاء وعدم اقامة صلوة العيد للتخفيف لاشتغال الناس باعمال المناسك من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم لا لعدم المصرية لا لامير الموسم لانه يلي امور الحج لا غير بخلاف الخليفة وسلطان مكة لان لهما ولاية عامة واعلم انه لا يجوز اقامة الجمعة لامير الموسم وان كان مقيما لانه غير مأمور باقامتها الا اذا كان مأذونا من جهة من له الاذن وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع ولا بعرفات في قولهم جميعا لانها فضاء ومنى فيها ابنية كما مر وفرض الخطبة تسبيحة او نحوها يعني لو ذكر على قصد الخطبة فقال الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله جاز عند ابي حنيفة واما اذا قال ذلك لعطاس او لتعجب فلا يجوز بالاتفاق وعندهما لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة عرفا وهو مقدار ثلاث آيات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله الى قوله عبده ورسوله لان الخطبة هي الواجبة بالاجماع والتسبيحة والتحميدة او التهليلة لا تسمى خطبة وقال الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين تشتمل الاولى على التحميد والصلوة على النبي عم واقلها اللهم صل على محمد والوصية بتقوى الله واقلها اوصيكم بتقوى الله وقراءة آية وكذلك في الثانية الا ان فيها بدل الآية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات اعتبارا للتوارث فانه جرى هكذا من لدن رسول الله عم كذا في الخلاصة الغزالية ولابي حنيفة قوله تع فاسعوا الى ذكر الله والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين وقد اطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير فالزيادة عليه نسخ وما روي عن عثمان انه لما صعد المنبر اول جمعة ولي قال الحمد لله فارتج عليه اي اغلق فنزل وصلى وكان بحضرة من علماء الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه احد فدل على ان هذا المقدار كاف للكل كما في العناية والكفاية ...

فروع

وكلم يسم بحرفا ولهذا قال عم للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى بئس الخطيب انت فسماه خطيبا بهذا القدر من الكلام والخطاب القرآني انما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لان الخطاب بالعربية تلك اللغة بلغتهم تقتضي ذلك ولان هذا العرف انما يعتبر في محاورات الناس بعضهم بعضا لا في ما بين العبد وربه تع فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة ثم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة ومقتضى هذا الكلام لو خطب وحده من غير ان يحضره واحد يجوز وهذا هو المعتمد لابي حنيفة فوجب اعتبار ما يتفرع عنه وفي الاصل فيه روايتان فليكن المعتبر احديهما المتفرعة وعلى الاخرى لا بد من حضور واحد كما في ... ولا تجزئ بحضرة النساء وحدهن وتجزئ بحضرة رجال صم او نيام او لا يسمعون لبعدهم ولو عبيدا او مسافرين كذا في فتح القدير وفي شرح المصلي المنية ويكره تطويل الخطبة بل يستحب تقصير الخطبتين على مقدار سورة من طوال المفصل ... وفي البدائع قدرهما قدر سورة من طوال المفصل ويكفي لو ... شرط حضور واحد في الخلاصة وهو خلاف ما يفيده ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما او نياما ... واذا صعد الخطيب على المنبر لا يسلم على القوم عندنا خلافا للشافعي واحمد كذا في شرح المصلي المنية وسنتها اي الخطبة ان يخطب قائما على طهارة خطبتين والجهر في الخطبة الثانية دون الجهر في الاولى كذا في البدائع والخطبة الاخيرة الحمد لله نحمده ونستعينه الخ كذا في الخلاصة يفصل بينهما بجلسة فلو خطب قاعدا او على غير طهارة او لم يفصل بجلسة جاز عندنا لحصول المقصود وهو الوعظ والتذكير فان قلت ينبغي ان لا تجوز بغير طهارة لانها كشطر الصلوة لقول عمر وعائشة انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة قلنا انها في الثواب كشطر الصلوة حتى لا يشترط فيها استقبال القبلة ولا يقطعها الكلام والشافعي يشترط الخطبتين ويقول القيام فيهما فرض عنده القدرة والجلسة بينهما فريضة كذا في الكفاية مشتملتين على تلاوة آية والايصاء بالتقوى والصلوة على النبي عم بعين يشتمل كل منهما على الحمد والتشهد والصلوات على النبي عم والاولى على تلاوة آية والوعظ والثانية على الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بدل الآية والوعظ وهذه كلها فرائض عند الشافعي وسنن عندنا فيكره ترك ذلك اي ... التوارث واقل الجماعة ثلاثة سوى الامام وعند ابي يوسف اثنان سوى الامام وقيل محمد معهما اي مع ابي يوسف في القول بالاثنين والاصح ان هذا قول ابي يوسف وحده لان للمثنى حكم الجمع في الجمع وسد الطريق ومحاذات النساء لانه جمع حقيقة لوجود الاجتماع وحكما فالامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاث وذا من احكام الجماعة وجه قول ابي حنيفة ومحمد الاستدلال بقوله تع اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وهذا يقتضي مناديا وذاكرا وهو المؤذن وساعيين لان قوله فاسعوا خطاب جمع واقله اثنان ويشترط بقاء الجماعة الى السجدة الاولى عند ابي حنيفة فلو نفروا قبل سجوده او نقضوا ايستأنف الظهر من بقي وعندهما لا يستأنفها الا بان نفروا قبل شروعه وقال زفر الجماعة شرط الاداء لان التحرم منهم مقارنا لتحرم الامام ليس بشرط بالاتفاق ولو كانت شرط الانعقاد لاشترك ذلك وكان كالوقت ودوامه شرط لصحة الجمعة فكذا دوامها ولم يوجد اذا نفروا بعد السجود ولهما انها شرط الانعقاد لان الاداء ينفك عنها كما في المسبوق وما هو كذلك لا يشترط دوامها كالخطبة فان دوامها الى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق وابو حنيفة يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم والانعقاد انما هو بالشروع في الصلوة لا يتم الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلا بد دوام الجماعة الى تمام الركعة بخلاف

للخطبة فانها تنافي الصلوة فان الامام هو الذي يخطب ولا يمكنه ان يخطب بالصلوة فلا يشترط دوامها كذا في العناية ولو افتتح بهم الصلوة ثم نفضوا فاصح قول الشافعي ان بقاء الاربعين شرط الى آخر الصلوة كما ان بقاء الوقت شرط الى آخر الصلوة فلو انتقص واحد منهم قبل ان يسلم الامام يجب على الباقين ان يصلوها اربعا كذا في معالم التنزيل وتبطل اي صلوة الجمعة بخروج وقت الظهر في خلال صلوة الجمعة فيستقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما بدليل تخيير العبد اذا اذن له مولاه بالجمعة بين ان يصلي الجمعة والظهر مع تعين الرفق في الجمعة بالبقاء ولو لم يكونا مختلفين لما خيره كما في جناية المدبر حيث يجب الاقل على مولاه في الارش او القيمة بلا خيار لاتحادهما في المالية وبناء فرض على تحريمة فرض آخر لا يصح في اصح الروايات كذا في العناية ثم لما فرغ من الشروط في غير نفس المصلي شرع في بيان الشروط التي في نفس المصلي فقال وشرط وجوبها وهي ايضا ستة الاول الاقامة خمسة عشر يوما او اكثر بمصر او بفنائه او بموضع يصح فيه نية الاقامة اذ الشرط ان لا يكون مسافرا لا ان يكون مقيما بمصر ولذلك تجب على قروي دخل المصر يوم الجمعة ونوى ان يمكث ثمه يوم الجمعة بخلاف المسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج يوم الجمعة فانه لا تلزمه الجمعة مالم ينو الاقامة خمسة عشر يوما كذا في الخلاصة والثاني الذكورة فلا تجب على المرأة للنهي عن الخروج سيما الى مجمع الرجال كما في الكرماني والتعليل بانها مشغولة بخدمة الزوج مشكل فانها مؤذنة بان عليها شهود الجمعة اذا لم يكن لها زوج والثالث الصحة فلا تجب على المريض ونحوه كالشيخ العاجز عن السعي والمبتلى بالحبس والمطر الشديد كما في الخلاصة وفيه اشارة الى انها لا تجب على متعهد المريض اذا ضاع بخروجه والى ان تجب على الصحيح على من وجد مركبا لانه كالماشي كما في المنية والى ان لا تجب على المجنون فان العقل شرط داخل في الصحة بخروج الجنون واصعب امراض النفوس جنونها كما في الكرماني كذا في القهستاني والرابع الحرية فلا تجب على العبد لاشتغاله بخدمة المولى وفي التجنيس اذا خرج العبد الى الجمعة ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا كذا في شرح المجمع وللمولى ان يمنع عبده عن الجمعة والجماعات والعيدين وعلى المكاتب الجمعة وكذا المعتق البعض اذا كان يسعى والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة كذا في قاضي خان وللمستاجر ان يمنع الاجير عن حضور الجمعة وهذا قول الامام ابي حفص وقال ابو علي الدقاق ليس له ان يمنعه ولكن يسقط عنه الاجر بقدر اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شئ وان كان بعيدا او اشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الاجر فان قال الاجير حط عني الربع بمقدار اشتغالي بالصلوة لم يكن له ذلك كذا في الخلاصة والاصح قول الدقاق كذا في شرح المصلي المنية والخامس سلامة العينين الاصح للجمعة فهي واجبة على من اسلم احد عينيه والمثبت كله لما بعده والسادس سلامة الرجلين فلا تجب على الاعمى وان وجد للوصل قائدا يمشي معه ويوصله الى الجامع خلافا لهما وكذا الخلاف في الحج اي لا يجب الحج عليه وان وجد اعوانا الى بيت الله تعالى وقالا يجب عليه الجمعة اذا وجد قائدا والحج اذا وجد اعوانا قيد بالاعمى لان المقعد لا تجب عليه الجمعة ولا الحج وان وجد حاملا اتفاقا لانه عاجز من الاعمى لان المقعد عاجز عن اصل السعي والاعمى قادر عليه الا انه لا يهتدي فاذا وجد قائدا تلزمه كالصحيح الضال اذا وجد دالا الى الجامع كذا في الخانية وله انه عاجز بنفسه فلا يعتبر قادرا بغيره لكونه مجازا كذا في شرح المجمع ومن هو خارج المصر ان كان قريبا منه بحيث يسمع النداء قدر بعضهم الفناء بمنتهى حد الصوت اذا صاح في المصر واذن مؤذنهم فمنتهى صوته فناء المصر كذا في الكفاية تجب اي الجمعة عليه عند محمد وبه يفتى لقوله عم الجمعة على من سمع النداء ومن لا جمعة عليه لعدم استكمال الشرائط المذكورة وكذا الخائف من السلطان ونحوه والمطر والثلج والوحل ونحوها ان اداها اي الجمعة اجزأته عن فرض الوقت لان السقوط للتخفيف فاذا تحمله جازت عن فرض الوقت كالمسافر اذا صام كالفقير

اذاج

اذا حج والكلام مشير الى انها تقع فرضا في القصبات والقرى الكبيرة التي فيها اسواق قال ابو القاسم هذا بلا خلاف اذا اذن الوالي او القاضي ببناء المسجد الجامع واداء الجمعة لان هذا مجتهد فيه فاذا اتصل به الحكم صار مجمعا عليه واما اذا لم يأذن ففيه خلاف قيل يصلي الجمعة بلا شك وقيل يصلي الفرض ثم الجمعة احتياطا وقيل يصلي الجمعة ولا ثم السنة اربعا ثم الظهر وقيل يصلي الفرض في بيته او في المسجد ثم الجمعة فلو جازت الجمعة صار الفرض نفلا وينبغي ان يقرأ الفاتحة والسورة في ركعات الظهر احتياطا والصحيح المختار عند الجمهور ان يصلي بعد الجمعة السنة اربعا ثم الظهر ثم ركعتين سنة الوقت الكل في المضمرات والمختار عند الامام فخر الدين ان يصلي الظهر قبل الجمعة وهو اختيار البحر والفقه فيه انه ان وقعت الجمعة جائزة يرتفع الظهر وان لم تقع جائزة فالفرض هو الظهر فلا يؤدي الى تكرار الفرض على التقديرين وهو منهي بالحديث كما في الجواهر وعلل الامام المفضلي بانه لو صلى بعدها لاساء الظن بالمسلمين بان ما صلوا من الجمعة فهو فاسد وفي القنية ايهما قدم جاز في الرستاق الذي لا يجب الجمعة فيه بالاتفاق وفيما ذكرنا اشارة الى ان لا تجوز في الصغيرة التي ليس فيها قاض ومنبر وخطيب كما في المضمرات والظاهر انه اريد به الكراهة لكراهة النفل بالجماعة الا يرى ان في الجواهر لو صلى في القرى لزمهم اداء الظهر وهذا اذا لم يتصل به حكم فان في الدنياري اذا بني مسجد في الرستاق بامر الامام فهو امر بالجمعة بالاتفاق على ما قال السرخسي كذا في القهستاني ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم فيها اي في الجمعة وقال زفر لا يجوز امامتهم لان فرضهم الظهر دون الجمعة فصار الاقتداء بهم كالاقتداء بالصبي ولنا ان سقوط الجمعة عنهم رخصة لان الخطاب عام فيتناولهم الا انهم عذروا دفعا للحرج عنهم فاذا حضروا تقع فرضا لما انهم تحملوه فيقع فرضا لانه لو لم يقع فرضا لكان ما فرضنا لدفع الحرج عنهم حرجا وذلك خلف باطل بخلاف الصبي فانه مسلوب الاهلية فلم يتناوله الخطاب والمرأة لا تصلح لامامة الرجال وتنعقد الجمعة بهم اي بالمسافر والعبد والمريض وفيه اشارة الى رد قول الشافعي ان هؤلاء لا تصح امامتهم لكن لا ينعقد بهم في العدد الذي ينعقد بهم الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء اولى ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها اي قبل صلوة الامام جاز مع الكراهة وقال زفر لا يجوز لان عنده الجمعة هي الفريضة اصالة لانه مأمور بالسعي اليها منهي عن الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة ولنا ان مناط القدرة والمكلف بالصلوة في هذا الوقت متمكن بنفسه من اداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم به وحده وكان التكليف بالجمعة تكليفا بالسعي في الوسع الا انه امر باسقاط الظهر باداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروها كذا في العناية وكره عند الشيخين ولم يجز عند محمد ظهر غير المعذور قبل اداء الجمعة فلا يكره ظهر المعذور قبلها الا انه يستحب له التأخير الى ان يفرغ الامام من الجمعة كما في المحيط وقيل الى ان يعلم انه لا تدرك وقيل التعجيل والتأخير سواء والاول اشبه كما في التمرتاشي كذا في القهستاني ثم اي بعد ادائه الظهر اذا سعى اليها اي الى الجمعة والحال ان الامام فيها اي في صلوة الجمعة يبطل ظهره وانقلب نفلا وقالا لا يبطل ظهره ما لم يدرك الجمعة ويشرع فيها وفيه اشارة الى ان الاتمام مع الامام ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف فاذا كان بالدخول ينتقض فبالاتمام اولى لان السعي دون الظهر اذ هو ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة الى اداء الجمعة والظهر فرض مقصود وما دون الشئ لا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه لانا امرنا باسقاطه بها فجاز ان ينقضه وله ان السعي هو الذي شرع الى الجمعة من خصائصها لكونه صلوة مخصوصة بمكان لا يمكن اقامتها الا بالسعي اليها فكان السعي مخصوصا بها بخلاف سائر الصلوات لان اداءها صحيح في كل مكان واذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال

بركن من اركانها بجامع الاختصاص فيؤثر في ارتفاض الظهر احتياطا اذ الاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط
لاثبات الاضعف كذا في العناية وذكر التمرتاشي وكذا الخلاف في المعذور لو صلى ثم توجه اليها وكذا ايضا في
المحيط ولو صلى الظهر في منزله ثم توجه اليها ولم يؤدها الامام بعد الا انه لا يرجو ادراكها لبعد المسافة لم يبطل في قول البعض
عند العراقيين ويبطل في قول البلخيين وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفت بعد فان توجه اليها ولم يصل
الامام بعذر او بغير عذر اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح انه لا يبطل واختلفوا فيما توجه اليها والناس فيها الا انهم خرجوا
قبل اتمامها لنائبة الصحيح انه يبطل ظهره وعن الحلواني لو لم يخرج من البيت ولكن اراد ها قيل اذا كان البيت واسعا فما لم يجاوز العتبة
لا يبطل وقيل اذا خطا خطوتين يبطل كذا ذكره التمرتاشي وكره كراهة تحريم للمعذور الذي لا يجب عليه السعي كالمريض والمسافر
والعبد وكذا المسجون سواء قبل فراغ الامام او بعده وذكر الامام التمرتاشي مريض صلى الظهر في منزله يوم الجمعة باذان واقامة
قال محمد هو حسن وكذا جماعة المرضى بخلاف المسجونين فانه لا يباح لهم ذلك لان المرضى عاجزون بخلاف المسجونين لانه ان
كانوا ظلمة قدروا على ارضاء الخصم وان كانوا مظلومين امكنهم الاستعانة فكان عليهم حضور الجمعة وان لا يعارضونها بجماعة
وفي التفاريق يصلي المعذور الظهر باذان واقامة وان كان لا يستحب الجماعة كذا في الكفاية ويستحب للمريض ان يؤخر الصلوة
الى ان يفرغ الامام من صلوة الجمعة وان لم يؤخر يكره هو الصحيح وبعد فراغ الامام يصلي باذان واقامة ويكره لهم الصلوة بالجماعة
وكذا المسافرون في المصر واهل السجن كلهم في الاصل وفي الاجناس وكذا اهل المصر اذا فاتتهم الجمعة يصلون فرادى كالمسافرين
في المصر كذا في الخلاصة اداء الظهر بجماعة والاطلاق مشير الى ان المعذور يصلي الظهر منفردا باذان واقامة لكن في القدوري
انه يصلي بغيرهما كما في المحيط والى انه يكره لجماعة اذا ترك الجمعة لمانع لكن في المضمرات انهم يصلون وحدانا استحبابا كذا
في القهستاني في المصر لا في القرى اذ هذا اليوم في حقهم كسائر الايام كذا في المحيط يومها اي الجمعة وذلك لما فيه من الاخلال بالجمعة
اذ هي جامعة للجماعات والمعذور قد يقتدي به غيره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة عليهم فلو صلى قوم اجزاهم لاستجماع شرائطه
كذا في الهداية قوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات هذا الوجه هو مبني على عدم جواز تعدد الجمعة في المصر الواحد واما على
الرواية المختارة عند السرخسي وغيره من جواز تعددها فوجهه انه ربما يتطرق غير المعذور الى الاقتداء بهم وايضا فيه صورة
معارضة الجمعة باقامة غيرها كذا في فتح القدير ومن ادركها اي الجمعة في التشهد او في سجود السهو يتم جمعة فان قلت لا يؤتى
في الجمعة بسجدة السهو فيض عليه فيبقى لحاثيته في وجه قوله او في سجود السهو قلت ذلك قول بعض المشايخ وهم لا ينكرون جوازه
بل يقولون ان تركها اولى كيلا يقع الناس في الفتنة كذا في ايضاح ابن كمال وقال محمد يتم ظهرا ان لم يدرك اكثر الركعة
الثانية فان ادرك الامام في صلوة الجمعة راكعا في الركعة الثانية فهو مدرك لها بالاتفاق وان ادركه بعد ما رفع
رأسه من ركوع الركعة الثانية فكذلك عند ابي حنيفة وابي يوسف فيبني عليها الجمعة وقال محمد يبني عليه الظهر لانه جمعة من
وجه ولهذا لا يتأدى الا بنية الجمعة ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فيصلي اربعا بالنظر الى كونه ظهرا او يقعد على
رأس الركعتين بالنظر الى كونه جمعة ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية لان اقامة الجمعة مقام الظهر ثبت بالنص
بخلاف القياس عند وجوب سائر الشرائط وقد عدم بعض الشرائط ههنا كالجماعة والامام ولو خلينا والقياس لقلنا كذلك فيما
اذا ادرك في ركعة لكنا تركناه بقوله عم من ادرك ركعة من الجمعة اضاف اليها ركعة اخرى والا صلى اربعا وفي المحيط قال
الشيخ الامام ابو حفص قلت لمحمد يصير مؤديا الظهر بتحريمة الجمعة قال نعم فقد جاءت به الآثار الا انهما قالا وما روي والا
صلى اربعا غريب ورد مخالفا للقياس فيرجح عليه القياس على اصلنا وهذا لان القياس ان يقضي المسبوق ما
فاته من صلوة الامام لانه شرع في صلوته لا في صلوة اخرى وصلوة الامام جمعة وهي لا تكون اربعا كذا في شروح الهداية واذا خرج

الامام

الامام من مكانه للخطبة وعبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا قبل صعوده
المنبر تعظيما لشانه فيخرج منه حين اراد الصعود اليه وهكذا شاهدنا ديارهم والقاطع في ديارنا يكون
في قيام الامام للصعود كذا في شرح المجمع واما اثر الامام على الخطيب اشارة الى انه لا ينبغي ان يكون الامام غير الخطيب
لان الصلوة والخطبة كشيء واحد معنى كما في الكافي وظاهر كلام المص مشعر بان مجرد الخروج للخطبة يوجب حرمة
الصلوة والكلام كما في الكافي والمحيط وغيرهما لكن في المضمرات يريد به اذا صعد المنبر كذا في القهستاني فلا صلوة
يعني الشروع في النافلة ولا كلام يعني المتعارف قال صاحب الكفاية والمراد من الصلوة صلوة التطوع واما الفائتة
فتجوز وقت الخطبة من غير كراهة ثم اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة قال بعضهم انما يكره الكلام الذي هو من كلام
الناس اما التسبيح واشباهه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح كذا في مبسوط فخر الاسلام وقال في العيون
المراد من الكلام اجابة المؤذن اما غيره من الكلام يكره اجماعا الى هنا كلام الكفاية حتى يفرغ من خطبته كذا في الهداية
لكن صرح في المحيط وغاية البيان انهما انما يكرهان من حين يخرج الامام الى ان يفرغ من الصلوة ومن كان في صلوة
وان كان سنة الجمعة يقطع على رأس الركعتين وان صلى ركعة ضم اليها ركعة اخرى وسلم وان كان في الثالثة
اتم الاربع كذا في الدرر ولو تذكر في الجمعة ان عليه فجر يومه ان كان بحال لو صلى الفجر يدرك ركعة من الجمعة يقطع الجمعة
بالاجماع وان كان بحال لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة والظهر عن وقتها يمضي بالاجماع وان كان بحال تفوته الجمعة
لكن يدرك الظهر في وقتها يقطع ويصلي الفجر ثم الظهر وعند محمد يمضي على الجمعة ولو تذكر رجل انه لم يصل الفجر والامام
في الخطبة يصلي الفجر ولا يستمع الخطبة وكذا لو تذكر الامام انه لم يصل الفجر وقد افتتح الجمعة فانه يقضي الفائتة كذا في الخلاصة
وكما منع الكلام منع الاكل والشرب والعبث والالتفات والتخطي وغيرها مما منع في الصلوة كما في الجلابي كذا في القهستاني
وقالا يباح الكلام بعد خروجه ما لم يشرع في الخطبة لان حرمة الكلام انما هي باعتبار الاخلال بفرض الاستماع لكونه في نفسه
مباحا ولا استماع ولا اخلال فيما قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير بخلاف الصلوة فانها قد تمتد فيفضي الى الاخلال وله
قوله عم اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة واعلم بان ما يحرم
في الصلوة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي ان يأكل او يشرب والامام في الخطبة سواء كان امرا بالمعروف وكلاما آخر والخطيب
في الخطبة لا ينبغي ان يتكلم الا ان يتكلم بما يشبه الامر بالمعروف فح لا بأس به واذا ثبت حرمة الكلام اذا كان قريبا من
الامام فان كان بعيدا بحيث لا يسمع الخطبة اختلف المتأخرون فمحمد ابن سلمة اختار السكوت ونصير بن يحيى اختار قراءة
القرآن وعن ابي يوسف انه اختار السكوت واما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه من اصحابنا من كره ذلك
ومنهم من قال لا بأس به وعن ابي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصحح بالقلم وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن اشار
بيده او بعينه حين رأى منكرا الصحيح انه لا بأس به وهل يرد السلام او تشميت العاطس ويصلي على النبي عم
عن ابي يوسف انه يرد السلام ويشمت العاطس بعد الخطبة وعن محمد انه يرد في نفسه بناء على انه يمكنه ان يرد
السلام بعد الخطبة عنده فلا ضرورة وعن ابي يوسف لا يمكنه بعد الخطبة لانقطاع الفور ثم التباعد عن الامام
اولى [illegible] حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة والصحيح ان الدنو افضل كذا في الخلاصة وعن ابي يوسف
ينبغي ان يصلي في نفسه لان ذلك لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احرازا للفضيلتين وهو الصواب ذكره في فتح
القدير ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول الذي حدث في زمان عثمان رضه على الزوراء وكان الحسن
بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وربما

يفوته الجمعة اذا كان بيته بعيدا من الجامع وكان الطحاوی يقول المعتبر هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه
هو الاصل الذی كان للجمعة على عهد رسول الله صلعم وكذلك فی عهد ابی بكر وعمر رضهما وهو اختيار شيخ الاسلام والاصح
ان المعتبر فی وجوب السعی وكراهة البيع هو الاذان الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام مع ما ذكرنا من قول
الحسن آنفا وهو مختار شمس الائمة السرخسی كذا فی العناية فاذا جلس الامام على المنبر بكسر الميم ما يرفع مما يشتمل على
الدرجات من النبر وهو الرفع وكيس ان يضع يسار القبلة اذن بين يديه اذانا ثانيا الا ان اصحابنا لم
يقولوا الا بهذا الاذان فانه فی زمانه عم وزمان الشيخين رضهم لانهم يتبكرون للجمعة وزيد الاول فی زمن
عثمان رضه لكثرة الناس كما فی الجلابی واما اليوم فقالوا بالاول للاعلام وبما قبل السنة والخطبة لاحياء الاحكام
كما فی المضمرات واستقبلوه بوجوههم وهذا سنة عند الخطبة سواء كانوا فی امامه او يمينه او يساره على ما قال
الحلوانی لكن الرسم الآن انهم يستقبلون القبلة ولا يؤمرون بتركه لما يلحقهم من الحرج بتسوية الصفوف
بعد الخطبة على ما قال السرخسی وهذا احسن من الاول كما فی المحيط مستمعين اذ الاستماع فرض كما فی المحيط او واجب
كما فی صلوة المسعودية او سنة وفيه اشعار بان النوم عند الخطبة مكروه الا اذا غلب عليه كما فی الزاهدی فاذا اتم
الامام الخطبة متقلدا بالسيف فی كل بلدة فتح عنوة كمكة وغير متقلد به فی غيره كالمدينة كما فی المضمرات اقيمت ای
اوقعت الاقامة بحيث يتصل اول الاقامة باخر الخطبة وينتهی الاقامة بقيام الخطيب مقام الصلوة فيصلی بهم ركعتين
يقراء فيهما بعد الفاتحة سورة الجمعة والمنافقون ولو قراء فيهما غيرهما لم يكره كما فی شرح الطحاوی وذكر الزاهدی
انه يقراء فيهما سورة الاعلى والغاشية وفی حديث سلمان انه قال عم لا يغتسل رجل يوم الجمعة ولا يتطهر ما استطاع
من طهر ويدهن من دهنه ويمس من طيب بيته ثم يخرج فلا يفرق بين اثنين ثم يصلی ما كتب له ثم ينصت
اذا تكلم الامام الا غفر الله له ما بينه وبين الجمعة الاخرى الكل من القهستانی **فروع** وفی شرح القدوری للزاهدی ولا يكره
السفر يوم الجمعة قبل الزوال وبعده اذا فارق عمران المصر فی الوقت وقال الشافعی لا يجوز بعد الزوال وبعد الفجر يكره
الا للغزو والحج ونحوه الرستاقی حضر المصر لحوائجه وجمع ثياب الجمعة وان كان ثواب من لم يقصد الا الجمعة اكثر
داود وفی شرح الصدر الشهيد هما فی الاجر سواء وان سجد مصلی الجمعة على ظهر آخر للزحام لا باس اذا كان ركبتاه
على الارض والا فلا يجزئه وقال صدر القضاة يجزئه وان كان سجد الثانی على ظهر الثالث وقيل لا يجزئه الا اذا
سجد الثانی على الارض كذا فی الكفاية ومن صلى التطوع فی الجامع والمساكين يمرون بين يديه فصلوته تامة
ولا اثم عليه والاثم على الذين يمرون ولا يحل للرجل ان يعطی سؤال المساجد هكذا ذكر فی الفتاوی قال الصدر
الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدی المصلی ولا يتخطی رقاب الناس ولا يسأل الحافا ولا يسأل
الا لامر لا بد له منه لا باس بالسؤال والاعطاء اذا حضر الرجل الجامع والمسجد ملأن ان تخطی يؤذی الناس لم يتخط
وان كان لا يؤذی احدا بان لا يطاء ثوبا ولا جسدا فلا باس بان يتخط ويدنو من الامام وذكر الفقيه ابو جعفر عن
اصحابنا انه لا باس بالتخطی ما لم يخرج الامام او يؤذی احدا ومن مات يوم الجمعة يرجی له فضل وكذا من مات
بمكة رجل جالس على الغداء يوم الجمعة فسمع النداء ان خاف فوت الجمعة يحضرها وفی سائر الصلوات لا يحضر الجماعة
الا اذا خاف ذهاب الوقت بترك الطعام كذا فی الخلاصة وقال عم من مات يوم الجمعة كتب له اجر شهيد ووقی فتنة
القبر كذا فی الكشاف والدعوة المستجابة يوم الجمعة فی وقت العصر عندنا على قول عامة مشايخنا كذا فی التتمة

باب العيدين مناسبتها بصلوة الجمعة فی ان كلا منهما صلوة نهارية تؤدی بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيهما ويشترط

لاحديهما

لاحديهما ما يشترط للاخر سوى الخطبة ويشتركان ايضا فی حق التكليف فانها تجب على من يجب عليه الجمعة وقدم الجمعة
لقوتها لكونها فريضة او لكثرة وقوعها وتسمى اليوم بالعيد لانه يعاد اليه فی كل سنة او لان الله تع يعود الى عباده
بالمغفرة والاحسان فيه كما فی الجمعة تجب صلوة العيد وهو رواية عن ابی حنيفة وهو الاصح لمواظبة النبی عم عليها
من غير ترك كذا فی الهداية وقال شمس الائمة السرخسی الاظهر انها سنة ولكنها من معالم الدين اخذها هدى
وتركها ضلال وقيل عليه انه عم حين بين الواجبات للاعرابی قال هل علی غيرهن قال لا الا ان تطوع وفی الايضاح
انها تقام على سبيل اظهار شعائر الاسلام بالجماعة فی اعظم الجمع وهی ملحقة بالجمعة فی اعتبار شرائطها الا الخطبة فيلحق بها
فی صفة الوجوب ولا يلزم على هذا الاذان والاقامة والجماعة فی سائر الصلوات فانها من شعائر الاسلام لكن
شرعت تبعا لغيرها وهی الصلوة فانحطت درجتها عن درجة صلوة العيد كذا ذكره شيخ الاسلام وفی المبسوط
قال فی الاصل لا يصلی التطوع بالجماعة ما خلا قيام رمضان وكسوف الشمس وهو دليل على ان صلوة العيد واجبة
كذا فی الكفاية وشرائطها كشرائط الجمعة وجوبا فان قيل حال العبد هنا ليست كحاله فی الجمعة اذا اذن له المولى لان الجمعة
لها خلف وهو الظهر فلم تجب الجمعة وههنا لا خلف فكان الواجب الوجوب اذا اسقط المولى حقه بالاذن اجيب
بان المنافع لا تصير مملوكة له بالاذن لانها غير مستثناة عن المولى فبقی الحالة بعد الاذن كهی قبله كما فی الحج فانه لا يقع
حجة الاسلام وان حج باذن كذا فی العناية واداء فلا يصلی اهل القرى والبوادی كما فی الجلابی وقال شرف الائمة
والقاضی انها فی الرساتيق مكروهة كراهة تحريم واليه مال كلام شيخ الاسلام وعن بعض الائمة انها قبيحة كما فی
الزاهدی سوى الخطبة لانها غير مشروعة فيه وان كان التارك مسيئا لان تعليم الفطر والاضحية واجب على الامام
كما فی الجلابی والاطلاق دال على جواز تقديم الخطبة على الصلوة الا انه مكروه فان التاخير سنة كما فی الخزانة وعلى ان الكلام
لا يكره فيه كما يكره فی الجمعة كما فی المنية وندب فی الفطر يعنی بعد صبح يوم عيد الفطر ان يأكل شيئا قبل صلوته والاولى
ان يكون تمرا ان تيسر والا فشيئا حلوا فلا يأثم بترك الاكل قبل الصلوة لكن بالترك فی اليوم يعاتب ويستاك
لانه مندوب اليه فی كل الصلوات ويغتسل ويتطيب ای يمس طيبا ويلبس احسن ثيابه الجديدة او الغسيلة او الحلالات
كما فی المسعودية كذا فی القهستانی وحديث لبس جبة فنك او صوف غريب وروى البيهقی من طريق الشافعی
انه عم كان يلبس برد حبرة فی كل عيد وروى الطبرانی فی الاوسط كان عليه السلام يلبس يوم العيد حلة حمراء اشتهر واعلم
ان حلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا انه احمر بحت فليكن محمل البردة احدهما كذا فی فتح
القدير ويؤدی فطرته ان كان غنيا ويتوجه الى المصلى على الوقار مع غض البصر عما لا ينبغی فهذه الامور مندوبة
قبل الصلوة ومن ادابها الامن داب اليوم كما فی الجلابی لكن فی التحفة ان فی غسله اختلافا كما فی الجمعة والاكتفاء مشعر
بان تهنئة العيد تقبل الله منا ومنكم لا اصل له وهی مكروهة ومن فعل الاعاجم كما روی عنه عم وعن الحسن والاوزاعی
ان تلاقيهم بالدعاء بدعة بخلاف السلام وفی الدرر يجوز تهنئة العيد كما فی الزاهدی الكل من القهستانی والخروج
الى الجبانة سنة وان وسعهم المسجد كذا فی الغرر ويستحب التوجه اليها ماشيا ان قدر لانه اقرب الى التواضع
ولا يكره الركوب قال المرغينانی لا باس بالركوب فی الجمعة والعيدين والمشی افضل كذا فی شرح المنية والسنة ان
يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف غيره ليصلی فی المصر بالضعفاء والمرضى بناء على ان صلوة العيد فی موضعين
جائزة بالاتفاق وان لم يستخلف له ذلك كذا فی الخلاصة ولا يجهر بالتكبير فی طريقه ای المصلى خلافا لهما اعتبارا
بالاضحى ولان الاصل فی الثناء الاخفاء والشرع ورد به فی الاضحى لانه يوم تكبير قال الله تع واذكروا الله فی ايام معدودات

دائما او بالمصلى والجبانة واخل الجدران المبتة الصفوف كانت الصفوف متصلة
لصلوة العيد كاما غير الحائط كانت الى باب الجامع
متصلة جازت صلوتهم وان كانت خارج الجامع
كما عرف فی الصفوف المتصلة بالجامع الطرق يجوز وان
يوم الجمعة فی المسكك والطرق متفارقة متباينة خارج
كانت الصفوف متفارقة صلوتهم كثير العباد
حدا لا يصح لا يجوز صلوتهم كذا

جاء فی التفسیر المراد به التکبیر فی هذه الایام ولا کذلک الفطر لانه یوم لم یرد به الشرع ولیس فی معناه ایضا لان عید الاضحی اختص
برکن من ارکان الحج والتکبیر شرع علما علی وقت افعال الحج ولیس فی شوال ذلک والخلاف فی الافضلیة اما الکراهة فمنتفیة
من الطرفین ونقل عن ابی حنیفة انه قال لا ینبغی ان یمنع العامة من ذلک لقلة رغبتهم فی الخیرات وقال الفقیه ابو جعفر وبه ناخذ
یعنی انهم اذا منعوا عن الجهر لا یفعلونه سرا فینقطعون عن الخیر بخلاف العالم الذی یعلم ان الاسرار هو الافضل ولا
یتنفل قبلها یعنی یکره التنفل قبل صلوة یوم الفطر وقال الشافعی لا یکره قید بقوله قبلها لان التنفل بعدها غیر مکروه اتفاقا
ثم قیل التنفل قبلها یکره فی المصلی خاصة والاصح انه مکروه فیه وفی غیره کذا فی الخانیة لان صلوة الضحی وفضیلتها جزئیة ولنا
ما روی انه عم قال لا صلوة فی العیدین قبل الامام ولانه عم لم یفعله مع حرصه علی الصلوة ولو جاز لفعل تعلیما للجواز وروی ان
علیا رضه رای رجلا کان یتنفل قبل صلوة العید فقیل له الا تنهی یا امیر المؤمنین فقال اخشی ان اکون من الذی
قیل فیه ارایت الذی ینهی عبدا اذا صلی ووقتها ای وقت صلوة العید من ارتفاع الشمس قدر رمح او
رمحین لانه عم کان یصلی العید والشمس علی قدر رمح او رمحین الی زوالها لانهم لما شهدوا عنده عم بالهلال
بعد الزوال امرهم بالخروج الی المصلی من الغد لاجل الصلوة وکان ذلک تاخیر الصلوة بلا عذر سماوی ولو لم تخرج
الوقت لما فعل ذلک لان الصلوة فی وقتها اولی وفعله عم لا یحمل الا علی الاولی حسما امکن وصفتها ان یصلی الامام
بالناس من غیر اذان واقامة رکعتین یکبر اولا تکبیرة الاحرام ثم یثنی ای یقرا سبحانک اللهم الخ ثم یکبر ثلاثا وعند
الشافعی یکبر خمسا فیها وفی الثانیة وهو قول ابن عباس وما ذهبنا الیه قول ابن مسعود رضه وهو مذهب عمر
وابی موسی الاشعری وحذیفة وابن الزبیر وابی هریرة وابن مسعود الانصاری وکان اولی بالاخذ ثم التکبیرات
من اعلام الدین حتی یجهر بها وکان کتکبیرة الافتتاح وکان الاصل فیه الجمع لان الجنسیة علة الضم ففی الرکعة الاولی یجب
الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرضیة والسبق وفی الثانیة لم یوجد الا تکبیر الرکوع فوجب الضم کذا فی العنایة
ثم یقرا الفاتحة وسورة والمستحب ان یکون تلک السورة الاعلی فی الاولی والغاشیة فی الثانیة ثم یرکع مکبرا ولیجهر ویبدا
فی الرکعة الثانیة بالقراءة ثم یکبر ثلاثا ثم یکبر تکبیرة اخری للرکوع فهذه التکبیرة الاخری واجبة لاتصالها بالواجبات وهی
الزوائد وقال ابن مسعود رضه یکبر فی تسع تکبیرات خمس فی الاولی واربع فی الثانیة ثلاث اصلیة وست زوائد فی کل رکعة
ثلاث تکبیرات کذا فی الخلاصة ویرفع یدیه فی کل من الزوائد عن ابی یوسف انه یرفع یدیه لان الرفع سنة الافتتاح
ولا افتتاح فی الزوائد فلا رفع کما فی تکبیر الرکوع والحجة علیه قوله عم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها
تکبیرات الاعیاد وفی المبسوط روی عن ابی حنیفة انه یسکت بین کل تکبیرتین بقدر ثلاث تسبیحات لان صلوة العید
تقام بجمع عظیم فلو والی بین التکبیرات یشتبه علی من نای عن الامام والاشتباه یزول بهذا القدر من المکث ثم
قال هذا التقدیر لیس بلازم بل یختلف ذلک بکثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلک
یختلف بکثرة القوم وقلتهم ولیس بین التکبیرات ذکر مسنون عندنا وقال الشافعی یقول بین کل تکبیرتین سبحان
الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر ثم انه لا خلاف انه یاتی بثناء الافتتاح عقیب تکبیرة الافتتاح قبل الزوائد الا فی قول
ابن ابی لیلی فانه یقول یاتی بالثناء بعد تکبیرات الزوائد واما التعوذ فیاتی به عند ابی یوسف عقیب ثناء الافتتاح
قبل التکبیرات الزوائد وعند محمد بعد الزوائد حین یرید القراءة لانه للقراءة عنده کذا فی المبسوط کذا فی الکفایة
ویخطب بعدها خطبتین یعلم الناس فی خطبة الفطرة احکام صدقة الفطرة لانها شرعت لتعلیمها لیعمل به من
لم یعمل الجهل وفیه اشعار بوجوب السکوت والاستماع لخطبة العیدین کما فی النصاب فیکره فیها الکلام لکن فی المضمرات

اذا کبر

اذا کبر الامام فی الخطبة یکبرون معه وفی القنیة یکره فیها الکلام کما یکره فی خطبة الجمعة ویفعل فی خطبتها ما فی خطبة الجمعة
من الافعال والاقوال المسنونة الا انه یکبر فیهما ایضا لکن فی الاضحی اکثر ولا ینبغی ان یکون التکبیرات اکثر الخطبة
ولیس له عدد فی ظاهر الروایة کما فی قاضیخان وقیل یسن افتتاح الخطبة الاولی بتسع تکبیرات تتری والثانیة
بسبع وفی النتف یکبر قبل ان ینزل من المنبر اربع عشرة مرة کذا فی القهستانی ولا تقضی ای صلوة العید ان فات
مع الامام وقال الشافعی یصلی وحدها کما یصلی مع الامام لان الجماعة والسلطان لیس بشرط عنده وعندنا
هی صلوة لا یجوز اقامتها الا بشرائط مخصوصة من الجماعة والسلطان فاذا فاتت عجز عن قضائها فان قیل هی قائمة
مقام صلوة الضحی ولهذا یکره صلوة الضحی قبل صلوة العید فاذا عجز عنها یصیر الی الاصل کالجمعة اذا فاتت فانه یصیر الی
الظهر اجیب بانا ان سلمنا ذلک لا یضرنا لانه اذا عجز عاد الامر الی الاصل صلوة الضحی وهی غیر واجبة فیتخیر وفی الجمعة اذا عجز
عاد الی اصل هو فرض فیلزمه اداؤه کذا فی العنایة فله ان یصلی رکعتین او اربعا کصلوة الضحی فی سائر الایام
وفی المحیط فان احب ان یصلی فالافضل ان یصلی اربع رکعات لما روی عن ابن مسعود رضه انه قال من
فاتته صلوة العید صلی اربع رکعات یقرا فی الاولی سبح اسم ربک وفی الثانیة والشمس وضحاها وفی الثالثة
واللیل اذا یغشی وفی الرابعة والضحی وروی فی ذلک عن النبی عم وعدا جمیلا وثوابا جزیلا کذا فی الکفایة وفی
روایة سورة الاخلاص ثلاث مرات فاعطی له ثواب بعدد کل ما نبت فی هذه السنة کما فی المسعودیة کذا فی القهستانی
ویقضی صلوة العید بالاجماع بخلاف الجمعة عند محمد ویقضی برای الفرض ولو ادرک رکعة من صلوة العید فی عامة
الروایة یقرا اولا ثم یکبر وفی روایة النوادر یکبر اولا ثم یقرا کذا فی الخلاصة ولو ادرک الامام فی الرکوع فی
صلوة العید فانه یاتی بتکبیرات العید فی الرکوع لان التکبیر واجب والتسبیح سنة والاشتغال بالواجب
اولی کذا فی قاضیخان وان منع عذر عنها ای من صلوة عید الفطر فی الیوم الاول بان غم الهلال علیهم وشهد
عند الامام بالهلال بعد الزوال او قبله بحیث لا یمکن جمع الناس قبله او صلاها فی یوم غیم فظهر انها وقعت بعد الزوال
صلوها فی الیوم الثانی لان هذا تاخیر بعذر وقد ورد به الحدیث وفی الکلام اشارة الی انها لو ترکت فی الاول
بغیر عذر سقطت کما فی الخزانة کذا فی القهستانی ولا یصلی بعده یعنی فان حدث عذر فی الیوم الثانی لا یصلی بعد
لان الاصل فیها ان لا تقضی کالجمعة الا انا ترکناه بالحدیث ولم یرد تاخیره عم الی ما بعد الغد فیبقی علی الاصل
والاضحی ای صلوة عید الاضحی کالفطرة ای کصلوة عید الفطر فی الاداب والشروط المذکورة لکن یستحب تاخیر
الاکل فیها ای ان یصلی لما روی انه عم کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیته ای من کبدها وقد
تواتر الاخبار عن الصحابة رضهم فی منع الصبیان عن الاکل والاطفال عن الارضاع غداة الاضحی کذا فی الزاهدی
ولا یکره الاکل قبلها فی المختار کذا فی المعتبرات وقیل یکره لان الناس فی هذه الایام اضیاف الله تع بالحوم
الاضاحی فیکره لهم ان یاکلوا من غیر طعام المضیف ولذا کره فیها الصوم لما فیه من الاعراض عن ضیافته تع
وذکر فی الخلاصة الافضل ان یعجل الاضحی ویؤخر الفطر وفی المنیة یجب تعجیل صلوة العیدین ویجهر فی الاضحی بالتکبیر
فی طریق المصلی وهذا الجهر سنة اجماعا وفیه اشارة الی انه یقطعه اذا انتهی الیه وفی روایة یکبر الی ان یفتتح
الامام الصلوة ویعلم الخطیب فی الخطبة ای فی خطبة صلوة الاضحی تکبیر ایام التشریق وهو فی اللغة تقدید اللحم
ثم وقع الاصطلاح علی تسمیة الیوم الحادی عشر والثانی عشر والثالث عشر من ذی الحجة بایام التشریق فهی ثلاثة
ایام وکذا یعلم فیها ایام الاضحیة بضم الهمزة وکسرها ما یضحی به فاعلم ان ایام الاضحیة ایضا ثلثة لکن لا یتجاوز الکل

عن الاربعة اذ ايام الاضحية هي اليوم العاشر والحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجة فاليوم الاول من الاربعة يوم اضحية ونحر لا غير واليوم الرابع يوم تشريق لا غير والاثنان بينهما يوم اضحية وتشريق ويجوز تاخيرها اي صلوة الاضحى الى اليوم الثاني والثالث لان صلوتها موقتة بوقت الاضحية فتجوز ما دام وقتها باقيا بعذر فهذا العذر ههنا لنفي الكراهة فتجوز الصلوة بلا كراهة في اليوم الثاني ان وجد العذر في اليوم الاول وكذا تجوز بلا كراهة في اليوم الثالث ان حدث مانع في اليوم الثاني واما في الفطر فلا تجوز الصلوة في اليوم الثاني بدون العذر في اليوم الاول ويجوز تاخير صلوة الاضحى بغير عذر لكن مسيئا والاجتماع اي اجتماع الناس بعد الزوال في مساجدهم ذاكرين يوم عرفة وهو تاسع ذي الحجة تشبيها بالواقفين بعرفات ليس بشيء لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان فلا يكون عبادة دونها كسائر المناسك فقوله ليس بشيء اي لا يتعلق به الثواب وعن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول انه لا يكره لما روي عن ابن عباس رضه انه فعل ذلك بالبصرة ولكنا نقول ان ذلك محمول على ان ذلك ما كان للتشبيه بل كان للدعاء الا يرى ان من طاف حول مسجد سوى الكعبة يخشى عليه الكفر حتى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم لا للتشبيه جاز كذا في الكفاية ويجب تكبير التشريق قال شمس الائمة الكردري هذه الاضافة انما تستقيم على قولهما لان بعض التكبيرات يقع في ايام التشريق وعلى قوله لا يقع شيء من التكبير فيها لكن باعتبار القرب اضيف اليه ثم اختلفوا في انه سنة او واجب ففي الجامع الصغير للتمرتاشي تكبير تكبير التشريق واجب وهو اختيار فخر الاسلام وصدر الاسلام والاصل فيه قوله تع واذكروا الله في ايام معدودات فانه جاء في التفسير ان المراد به ايام العشر فيكون واجبا عملا بالامر وقال التمرتاشي تكبير التشريق سنة وبه اخذ الشافعي ومالك واحمد واختلف الصحابة رضهم في وقت تكبيرات التشريق بداية وختما فقال الشيوخ منهم وهم عمر وعلي وابن مسعود رضهم بدايتها عقيب صلوة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ اصحابنا والى هذا اشار المصنف بقوله من فجر عرفة ثم اختلف هؤلاء في الختم فقال ابن مسعود عقيب صلوة العصر يوم النحر وبه اخذ ابو حنيفة واليه اشار بقوله الى عصر يوم العيد فيكون التكبير عقيب ثمان صلوات على المقيم فلا يكبر المسافر الا اذا اقتدى بمقيم في المصر فلا يكبر في القرى عقيب فرض فلو نسي الامام التكبير حتى انصرف عن مكانه ان تذكر قبل الخروج من المسجد عاد فكبر فلو لم يكبر الامام كبر القوم وان خرج من المسجد وتكلم شيئا او عامدا او احدث عمدا سقط عنه التكبير وفي الاستدبار عن القبلة روايتان وان احدث بعد السلام قبل التكبير الاصح انه يكبر ولا يخرج للطهارة ولا يكبر عقيب الوتر وصلوة العيد ويكبر عقيب الجمعة كذا في الخلاصة فلا يكبر بعد الواجبة والمسنونة والمندوبة وعن بعضهم يكبر بعدها كما في الكرماني والبلخيون يكبرون بعد العيد لانه كالجمعة كما في التمرتاشي كذا في القهستاني ادى اي صلى بجماعة فليس المراد به الاحتراز عن القضاء قال في الجوهرة لو ترك صلوة في غير ايام التشريق فقضى فيها او بالعكس لا يكبر وكذا لو ترك فيها فقضى فيها من عام آخر واما اذا تركها في ايام التشريق فقضاها فيها من ذلك العام كبر كذا في التجريد والظاهر من كلامه ان الحكم في المسائل الثلاث اجماعي وقول المص بجماعة احتراز عن فرض المنفرد فانه لا يكبر عنده سواء ادى او قضى مستحبة احتراز عن جماعة النساء فانه لا تكبير عليهن الا اذا لم يكن معهن رجل له في اشتراط الامور المذكورة ان الجهر بالتكبير ثبت على خلاف القياس والنص الذي ورد به كان جامعا لهذه الشرائط فينبغي ان يراعي جميعها وقد قال عم لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع وبالاقتداء يجب تكبير التشريق على المرأة فتكبر سرا وعلى المسافر بطريق التبعية ثم اعلم ان الشبان من الصحابة وهم ابن عباس وابن عمر وزيد

بن ثابت

بن ثابت على ان التكبير يبدأ من صلوة الظهر يوم النحر وبه اخذ الشافعي واختلفوا في الختم فقال ابن عمر الى صلوة الفجر من آخر ايام التشريق وبه اخذ الشافعي وقال ابن عباس رضه الى صلوة الظهر منه وقال زيد الى صلوة العصر منه وقد عرفت ان اصحابنا اختاروا قول الشيوخ في البداية ولا خلاف بينهم فيها ولكن في الختم اخذ ابو حنيفة بالاقل اذ الجهر بالتكبير بدعة ولا خلاف في الاقل فيجهر فيما ثبت يقينا واما ابو يوسف ومحمد فاخذا بالاكثر كما اشار اليه بقوله وعندهما الى عصر آخر ايام التشريق فيكون التكبير عقيب ثلاث وعشرين صلوة وفيه الاحتياط لان الاتيان بشيء ليس عليه اولى من ان يترك شيئا واجبا عليه على كل من يصلي الفرض اي سواء ادى بجماعة او لا وسواء كان المصلي رجلا او امرأة مسافرا او مقيما في المصر او القرى وعليه العمل ذكر العلامة نجم الدين الزاهدي في شرح القدوري والفتوى والعمل في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما كذا في الكفاية وصفته اي تكبير التشريق ان يقول مرة واحدة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقال الشافعي ان يقول الله اكبر ثلاث مرات او خمس مرات او سبع مرات او تسع مرات وقال لان المنصوص عليه في الكتاب هو التكبير قال تع ولتكبروا الله على ما هداكم والتكبير قوله الله اكبر واما قوله لا اله الا الله فتهليل وقوله ولله الحمد تحميد فمن شرط ذلك فقد زاد على كتاب الله تع فعلم بهذا ان قوله ان يقول مرة احتراز عن قول الشافعي في المرة وتعيين الكلمات ومنها ما ثور عن الخليل عم روي ان جبرئيل عم لما جاء بالقربان خاف العجلة على ابراهيم عم فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم عم قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل بالفداء قال الله اكبر ولله الحمد فبقي في الآخرين سنة او واجبا وروى ابن عمر ان رسول الله عم قال افضل ما قلت وقالت الانبياء قبلي يوم عرفة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد كذا في شروح الهداية ولا يتركه اي التكبير المؤتم ان تركه امامه عمدا او سهوا فلا يجب المتابعة بل يستحب فينتظر امامه الى ان يقوم ويتكلم كذا في التمرتاشي وهذا بخلاف سجدتي السهو اذا تركهما الامام لا يسجد المقتدي لان السجود يؤتى به في حرمة الصلوة بخلاف التكبير فانه يؤتى به في اثر الصلوة بلا فصل بدليل ان الكلام والقهقهة وغيرهما يقطع التكبير والحدث السماوي لا يقطع التكبير فصار شبيها بما كان قبل السلام فصار الامام فيه مستحبا لا حتما توفيرا للشبهين كذا في الكفاية

باب صلوة الخوف

اذا اشتد الخوف من عدو او سبع حاضرين اعلم ان اشتداد الخوف ليس بشرط عند عامة مشايخنا قال في التحفة جواز صلوة الخوف نفس تقرب العدو من غير ذكر الخلاف والاشتداد وكذا ذكر في المبسوط والمحيط قال فخر الاسلام في مبسوطه والمراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف على ما عرف في اصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو ههنا سبب الخوف فاقيم مقام حقيقة الخوف ثم صلوة الخوف على الوجه المذكور في الكتاب انما يحتاج اليها اذا تنازع في الصلوة خلف الامام فقال كل طائفة منهم نحن نصلي معك واما اذا لم يتنازعوا فالافضل للامام ان يجعل القوم طائفتين فيأمر طائفة ليقوموا بازاء العدو ويصلي الامام بالطائفة التي معه تمام الصلوة ويسلمهم الى وجه العدو ثم يأمر رجلا من الطائفة التي كانت بازاء العدو ثم علم انه لا ينتقص عدد الركعات بالخوف وكان ابن عباس يقول صلوة المقيم اربع ركعات وصلوة المسافر ركعتان وصلوة الخوف ركعة وعن عطاء وطاوس والحسن ومجاهد وحماد وقتادة انه يكفيه ركعة واحدة بالايماء عند اشتداد الخوف كذا في الكفاية جعل الامام اي الخليفة او السلطان او نائبه طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة فقعد

ينتظر ان كان الامام مسافرا او كان في صلوة الفجر او الجمعة او العيد وصلى ركعتين ان كان الامام مقيما او
في المغرب او الظهر او العصر او العشاء فالاولى او في غير الثنائي وقال الثوري يصلي بالطائفة الاولى في المغرب
ركعة وبالثانية ركعتين لان فرض القراءة في الركعتين الاوليين فينبغي ان يكون لكل طائفة في ذلك حظ
والوجه عندنا انه ينبغي ان يصلي بكل طائفة شطر الصلوة وشطر المغرب ركعة ونصف فيكون حق الطائفة
الاولى في نصف ركعة والركعة الواحدة لا تتجزى فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق وقال الشافعي ان شاء
صلى مثل مذهبنا وان شاء صلى مثل مذهب الثوري كذا في العناية ولو صلى بطائفة ركعة وباخرى ما بقي
ظنا ان المعتبر قسمة القراءة فسدت صلوة غير الامام للانحراف في غير اوانه كذا في المحيط ومضت هذه الطائفة
بعد السجدة الثانية من الركعة الاولى في الثنائي وبعد التشهد الاول في غيره الى نحو العدو ووقفت بازائه
ولو مستدبرة القبلة وجاءت تلك الطائفة التي جعلهم نحوهم وصلى الامام بهم ما بقي من ركعتي الرباعي
وركعة غيره وتشهد وسلم الامام وحده لتمام صلوته فقط وبعد سلامه ذهبوا اي هذه الطائفة التي
شاركوا صلوة الامام من غير سلام الى نحو العدو ووقفت بازائه وجاءت الطائفة الاولى واتموا صلوتهم
بلا قراءة لانهم لاحقون وتشهدوا وسلموا ومضوا الى العدو ثم جاءت الطائفة الاخرى وهي التي شاركوا
آخر صلوة الامام واتموا صلوتهم بقراءة لانهم مسبوقون والاصل في ذلك ما روى ابن مسعود ان النبي عم صلى
صلوة الخوف على الصفة المذكورة ويبطلها المشي فيها هربا من العدو ويؤخر الصلوة ح الى مكان الوقوف
والركوب فيها اذا ابتداء على الارض والمقاتلة فيها وفيه اشعار بانهم ياخذون السلاح في الصلوة وذلك لانه
مستحب كما في الكافي كذا في القهستاني وقال مالك لا يفسد بالقتال وهو قول الشافعي في القديم لظاهر قوله تع وليأخذوا
حذرهم واسلحتهم والامر باخذ السلاح في الصلوة لا يكون الا للقتال به ولكنا نقول القتال عمل كثير وهو ليس
من اعمال الصلوة ولا يتحقق فيه الحاجة لا محالة فكان مفسدا لها كتخليص الغريق واتباع السارق لاسترداد المال
وروى ان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الاحزاب فلو جاز الاداء مع القتال لما تركها بخلاف الذهاب
والمشي حتى يصطفوا بازاء العدو فان ذلك امر ورد فيه النص ببقاء التحريمة وان عملا كثيرا والامر باخذ الاسلحة
كيلا يطمع فيهم العدو واذا رأوهم مستعدين او ليقاتلوا بها اذا احتاجوا ثم يستقبلون الصلوة كذا في شرح الهداية
وان اشتد الخوف وعجزوا عن الصلوة بهذه الصفة المذكورة ومعنى اشتداد الخوف ههنا هو ان لا يدعهم العدو ان
يصلوا نازلين بل يهجمونهم بالمحاربة فصلوا وحدانا ركبانا مومين الى اي جهة قدروا ان عجزوا عن التوجه الى القبلة
وذلك لان الصلوة على الدابة تجوز بعذر دون هذا العذر فلان يجوز هذا اولى وفيه اشارة الى ان اشتد الخوف شرط
جواز الصلوة ركبانا فرادى مومين لا شرط جواز صلوة الخوف حتى لو ركب في غير حالة الاشتداد بطلت صلوته لانه عمل كثير
لم يرد به النص وذكر في المحيط اذا كان الرجل في السفر وامطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلوة فانه يقف
على دابته مستقبل القبلة ويصلي بالايماء اذا امكنه ايقاف الدابة وان لم يمكنه ايقاف الدابة مستقبل القبلة فانه يصلي
مستدبر القبلة بالايماء وعلى هذا اذا كان يخاف النزول عن الدابة فانه يصلي راكبا مستقبل القبلة بالايماء وان لم
يمكنه صلى مستدبرا ثم انما يجزيه ذلك اذا كانت الدابة تسير بسير نفسه فاما اذا كان يسيرها صاحبها لا تجزيه هذا في
الفرائض واما في النوافل فيجوز على الدابة بالايماء الى اي جهة شاء سواء قدر على النزول او لم يقدر كذا في الكفاية ولا
تجوز اي صلوة الخوف بلا حضور عدو وذكر في المبسوط والمحيط ان المسلمين اذا رأوا سوادا فظنوا انهم العدو فصلوا

فصلوا صلوة الخوف فان تبين انه كان سواد العدو فقد ظهر ان سبب الترخص كان متقررا فيجزيهم صلوتهم
وان ظهر ان السواد سواد ابل او بقر او غنم فقد ظهر ان سبب الترخص لم يكن متقررا فلا يجزيهم صلوتهم كذا في
الكفاية وابو يوسف لا يجيزها اي صلوة الخوف بعد النبي عم كان ابو يوسف يقول اولا مثل ما قالا ثم رجع فقال
كانت في حيوة النبي عم خاصة ولم تبق مشروعة لقوله تع واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فقد شرط
كونه فيهم لاقامة صلوة الخوف وحجتنا في ذلك ان الصحابة رضهم اقاموها بعد النبي عم ولان سببه الخوف وهو
يتحقق بعده عم كما كان في حيوته ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلوة خلفه لان ترك المشي والاستدبار فرض الصلوة
فريضة والصلوة خلفه فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز الفضيلة ثم الآن يحتاجون الى احراز فضيلة تكثير الجماعة
فانها كلما كانت اكثر كانت افضل وقوله تع واذا كنت فيهم اي انت ومن يقوم مقامك في الامامة وقد يكون
الخطاب مع الرسول ولا يختص به كما في قوله تع خذ من اموالهم صدقة والمعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم
عند عدمه عندنا بل هو موقوف على قيام الدليل وقد قام وهو فعل الصحابة رضهم بعد النبي عم كذا في شروح الهداية

باب الجنائز

جمع جنازة وهي بالفتح الميت وبالكسر السرير ولما كان الموت آخر العوارض ذكر صلوة الجنازة آخرا
الا ان هذا يقتضي ان يذكر الصلوة في الكعبة قبلها ولكن اخرها ليكون ختم كتاب الصلوة بما يتبرك حالا او مكانا
يوجه المحتضر اي من يقرب من الموت يقال فلان محتضر اي قريب من الموت واحتضر مات ايضا لان الوفاة حضرته
او ملائكة الموت كذا في المغرب وعلامة قرب الموت ان يسترخي قدماه ويتعوج انفه وينخسف صدغاه الى
القبلة مضطجعا على شقه اي جنبه الايمن اعتبارا بحال الوضع في القبر فانه يوضع فيه كذلك بالاتفاق لانه
اشرف عليه والشيء اذا قرب الى شيء اخذ حكمه وهذا اذا لم يشق عليه والا ترك على حاله وجعل رجلاه الى القبلة
ويستثنى منه المرجوم فانه لم يوجه اليها كذا في الجلابي واختير عند بعض مشايخنا الاستلقاء على قفاه لانه ايسر
لخروج روحه وتغميض عينيه وشد لحيته وهو المعتاد في زماننا ولكن يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة لكن
الاول هو السنة ويلقن اي يفهم الشهادة وقال الشافعي يلقن بعد الموت لقوله عم لقنوا موتاكم فقيل هو
مجرى على حقيقته كما هو قول الشافعي لانه تعالى يحييه وقد روى انه عم امر بتلقين الميت بعد دفنه وزعموا انه
مذهب اهل السنة والاول مذهب المعتزلة الا انا نقول لا فائدة في التلقين بعد الموت لانه ان مات
مؤمنا فلا حاجة اليه وان مات كافرا فلا يفيد التلقين فالمراد بقوله عم موتاكم من قرب من الموت مجازا
كقوله تع اني اراني اعصر خمرا اي عنبا وقوله عم عش ما شئت فانك ميت ومن قتل قتيلا فله سلبه كذا
في الكفاية فيجب على اخوان المحتضر واصدقائه ان يقولوا عنده كلمة الشهادة ولا يقولوا له قل كيلا يابي عنه
كما في شرح الطحاوي والكرماني فلو قال تلك الكلمة فيها من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة فاذا قالها مرة
كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعده اذ الغرض من التلقين ان يكون آخر كلامه تلك الكلمة كما في الزاهدي وكتاب
في الكافي والمضمرات اي ان المراد من الشهادة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله وفي
النتف انه يقراء عنده يس ويحضر من الطيب ويخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب واما حضر التلقين
بالمحتضر لان تلقين الميت لم يجز عند الائمة الثلثة وغيرهم من اصحابنا وعليه فتوى ائمة بلخ وبخارى كما في الجواهر
لكن قال الامام الصفار في التلخيص انه مشروع لانه يعاد روحه وعقله ويفهم ما يلقن وقال صاحب الغياثي
اني سمعت استادي قاضي خان يحكي عن الامام ظهير الدين انه لقن بعض الائمة واوصاني بتلقينه فلقنته

فيجوز وفي الجواهر انه لما سئل القاضي مجد الكرماني عنه قال ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وروي في ذلك
حديثين وصفته على ما في الحقايق ان يقول يا فلان ابن فلان اذكر دينك الذي كنت عليه رضيت بالله ربا
وبالاسلام دينا وبمحمد عم نبيا كذا في القهستاني فاذا مات المحتضر شد والحيته بالفتح عظم عليه الاسنان وغمضوا عينيه
من التغميض اي يطبق اجفانه اذ فيه تحسينه وبذلك جرى التوارث روي انه عم دخل على ابي سلمة فاغمضه ثم قال
ان الروح اذا اقبض تبعه ثم يمد اعضاؤه ويوضع على بطنه سيفا وشيء من حديد لئلا ينتفخ ولا يوضع على بطنه
المصحف ويكره القراءة عنده الى ان يغسل كذا في التبيين وشرح الهداية للسرجي ويقول بسم الله وعلى ملة رسول
الله اللهم يسر عليه امره وسهل عليه ما بعده واسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا مما خرج عنه كذا في شرح المصنف
للمنية اعلم ان اصل غسل الميت وتكفينه والصلوة عليه ودفنه فرض كفاية لكن يستحب المسارعة في تجهيزه ودفنه
لما روي ان النبي عم قال اذا مات الرجل غدوة فلا يقيلن الا في قبره واذا مات عشية فلا يبيتن الا في قبره واتباع
الجنازة افضل من النوافل ان كان لجوار او قرابة او صلاح مشهور والا فالنوافل افضل كذا في شرح المصلي للمنية واذا
ارادوا غسله اعلم ان غسل الميت شريعة ماضية لما روي ان آدم عم لما قبض نزل جبرئيل بالملائكة وغسلوه
وقالوا لولده هذه سنة موتاكم وقال عم للمسلم على المسلم ستة حقوق ومن جملتها ان يغسله بعد موته ثم هو
واجب عملا بكلمة على ولكن اذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود واريد بالسنة في حديث آدم
عم الطريقة ثم اختلف المشايخ انه لاي علة وجب غسل الميت قال ابو عبد الله البلخي انه انما وجب لاجل الحدث لا
لنجاسة تثبت بالموت لان الآدمي لا يتنجس بالموت كرامة له ولكن يصير محدثا لان الموت سبب لاسترخاء المفاصل
وزوال العقل قبل الموت فكان يجب ان يكون مقصورة على اعضاء الوضوء كما في حال الحيوة الا ان القياس في حال
الحيوة غسل جميع البدن في الحدث كما في الجنابة واكتفي بغسل الاعضاء الاربعة بها للحرج لانه يتكرر كل يوم والجنابة
لما لم يتكرر لم يكتف بغسل الاعضاء الاربعة فكذا الحدث بسبب الموت لا يتكرر فلا يؤدي غسل جميع البدن الى الحرج
فاخذنا بالقياس وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق يقولون بان غسله وجب لنجاسة الموت
لا بسبب الحدث لان الآدمي له دم سائل فيتنجس بالموت قياسا على سائر الحيوانات التي لها دم والدليل على انه
يتنجس بالموت ان المسلم اذا وقع في البئر ومات فانه يجب نزح ماء البئر كله وكذلك لو احتمل ميتا قبل الغسل وصلى
معه لا يجوز الصلوة ولو كان الغسل واجبا لازالة الحدث لا غير لكان يجوز الصلوة مع الميت قبل الغسل كما لو احتمل
محدثا وصلى وكان هذا القول اقرب الى القياس لان هذا القائل قال بثبوت النجاسة بعد وجود علتها وهو
احتباس الدم السائل في العروق وقال بزوال هذه النجاسة بالغسل وللغسل اثر في ازالة النجاسة كما في حال الحيوة
وان لم يكن له اثر في ازالة نجاسة الموت في سائر الحيوانات سوى الآدمي واما ما قاله البلخي مخالف للقياس
من كل وجه وهو المنع لثبوت النجاسة مع قيام العلة الموجبة للنجاسة فدل ان ما قاله اكثر المشايخ اقرب
الى موافقة القياس فكان اولى كذا ذكره الامام المعروف بخواهرزاده كذا في الكفاية وهل يشترط في غسله النية
قيل لا بد منها في غسل الميت حتى لو اخرج الغريق وجب غسله الا اذا حرك عند الاخراج بنية الغسل لان الخطاب بالغسل
توجه على بني آدم ولم يوجد منهم شيء عند عدم التحريك ففيه نظر لان الماء مزيل بطبعه فكما لا تجب النية في غسل
الحي فكذا لا تجب في غسل الميت ولهذا قال في فتاوي قاضي خان ميت غسله اهله من غير نية الغسل اجزاهم ذلك
كذا في العناية والكفاية وقال ابن الهمام في شرح الهداية الظاهر انه يشترط في اسقاط وجوبه عن المكلف

لا لتحصيل

لا لتحصيل طهارته لانا امرنا بالغسل ولانا لم نقض حقه بعد كذا في شرح المصلي للمنية وكذا في الاشباه في مسائل النية واذا
جرى الماء على الميت او اصابه المطر لم يكن غسلا فالغريق يغسل كذا في قاضي خان ومن السنة ان يغتنم غسل الميت
وفي الحديث من غسل ميتا وكفنه وحنطه وصلى عليه ودلاه ولم يفش ما راى خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه كذا في شرعة الاسلام ووضع على سرير
لم يبين في الهداية واكثر المتداولات كيفية وضع السرير الى القبلة طولا او عرضا ولا كيفية وضع الميت عليه اما الاول
فمن اصحابنا من اختار الوضع طولا كما كان يفعل في مرضه اذا اراد الصلوة بالايماء ومنهم من اختاره عرضا كما يوضع
في القبر وقال شمس الائمة السرخسي والاصح انه يوضع كيف اتفق فانه يختلف باختلاف الاماكن والمواضع واما الثاني
فليس فيه رواية الا ان العرف فيه ان يضجع مستلقيا على قفاه كذا في العناية والسنة ان يضجع على شقه
الايسر ورجلاه الى القبلة فيغسل كذا في القهستاني وشرح المنية مجمر وترا كيفيته ان يدار الجمر بالبخور حول السرير
امامه او ثلاثا او خمسا او سبعا ولا يزاد عليها وانما الوتر لقوله عم ان الله وتر يحب الوتر وكذا حول الكفن كما في
شرح الطحاوي وقال الزاهدي ان التجمير في زماننا مقصور على الكفن ثم المتبادر ان يكون المغسول ما تم البدن
او اكثره وفي حكمه النصف مع الرأس فلا يغسل الكافر والنصف بلا الرأس وان يكون الغاسل يحل له النظر
الى المغسول فلو ماتت امراة في السفر تيممها ذو رحم محرم منها وان لم يوجد لف اجنبي على يده خرقة ثم تيممها
وان ماتت امة تيممها اجنبي بغير ثوب وكذا لو مات رجل بين النساء تيممه ذات رحم محرم منها وامته تيممه بغير ثوب
~~وكذا لو مات رجل بين النساء~~ وغيرها بثوب ولو مات غير مشتهر او مشتهاة غسل الرجل والمرأة وعن ابي يوسف
ان الرضيعة يغسلها ذو الرحم وكره غيره ولا يغسل زوجته وتغسل زوجها الا اذا ارتفع الزوجية بوجه يوجب
ان يكون الغاسل اقرب الى الميت فان لم يوجد فاهل الورع والامانة وفي الاكتفاء اشعار بانه لا يشترط
نية الغاسل ولا وضوءه ولو جنبا او حايضا او كافرا ولا نية الغسل وعن محمد يغسل مرتين فان التثليث
سنة الكل من الزاهدي كذا في القهستاني ويستر عورته بخرقة اقامة لواجب الستر ويكتفي بستر العورة
الغليظة هو الصحيح تيسيرا كذا في الهداية وقال في النوادر يوضع على عورته خرقة من السرة الى الركبة وهكذا
ذكر الكرخي في كتابه وهو الصحيح قال عم لا تنظر الى فخذ حي وميت كذا في المحيط وروى الحسن عن ابي حنيفة رح
انه يؤزر بازار سابغ كما يفعل في حيوته اذا اراد الاغتسال وفي ظاهر الرواية قال يشق عليهم غسل ما تحت
الازار فيكتفي بستر العورة الغليظة بخرقة كذا في الكفاية وذكر في الخانية الصغير والصغيرة اذا لم يبلغا حد
الشهوة يغسلهما الرجال والنساء لانه ليس لاعضائهما حكم العورة كذا في شرح الجمع ويجرد فان السنة
عندنا في الغسل ان يجرد الميت عن ثيابه وقال الشافعي السنة ان يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل
الغاسل يده في الكمين ويغسل بدنه وان ضيقا خرق الكمين لان النبي عم لما توفي غسل في قميصه الذي
توفي فيه وما كان سنة في حقه عم كان سنة في حق غيره ما لم يقم دليل التخصيص ولان الميت لا يجرد يطلع
الغاسل على جميع اعضائه وربما يطلع على عورته وقبل الموت كان يكره الاطلاع عليها فكذا بعد الموت حقا
للميت واحتج علماؤنا بما روت عائشة رضها ان النبي عم لما توفي اجتمعت الصحابة لغسله فقالوا لا ندري
كيف نغسله كما نغسل موتانا او نغسل وعليه ثيابه فارسل الله تع عليهم النوم فما منهم الا نام وذقنه على
صدره اذ ناداهم مناد ان اغسلوا رسول الله عم وعليه ثيابه فهذا اجتمعت الصحابة ان السنة الولى
التجريد ولان هذا غسل واجب فلا يقام مع الثياب اعتبارا بحالة الحيوة وهذا لان المقصود من الغسل

هو التطهير والتطهير لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب حتى تنجس بالغسالة تنجس بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل
فيجب التجريد وقلنا في الجواب عن الحديث ان النبي عم كان مخصوصا بذلك لعظمة حرمته فالنص الوارد في حقه بخلاف القياس
لا يكون واردا في حق غيره لانه ليس لغيره من الحرمة ما للنبي عم واعلم ان محمدا لم يذكر في الكتاب انه هل يستنجى وفي صلوة
الاثر على قول ابي حنيفة ومحمد يستنجى وعلى قول ابي يوسف لا يستنجى لان المسكة تزول والمفاصل تسترخي بالموت وربما
يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج زيادة نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته ولهما ان موضع الاستنجاء من
الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب ازالتها كما لو كانت النجاسة على موضع آخر من البدن كذا في شروح الهداية فيلف
الغاسل على يده خرقة لاستنجائه لان مس العورة حرام كالنظرة ثم يوضئه فيبداء بغسل وجهه كذا في شرح المطلق المنية وجامع
الفتاوى ويوضا بلا مضمضة واستنشاق اما الوضوء فلانه سنة الاغتسال واما تركهما فلان اخراج الماء منه متعذر
فيكون سقيا لا مضمضة ولو كبوه على وجهه لربما خرج عن جوفه ما هو شر منه واما الشافعي فيمضمض ويستنشق اعتبارا
بالغسل حالة الحيوة والجواب ان هذا اعتبار فاسد لان النبي عم قال الميت يوضئ وضوءه للصلوة ولا يمضمض ولا يستنشق ثم الاقتصار
على المضمضة والاستنشاق في الاستثناء يدل على ان بقية الافعال من تقديم غسل اليدين الى الرسغ والمسح على الراس
كما كانت في الجنابة هو الصحيح وفي صلوة الاثر لا يبداء بغسل اليدين بل بغسل الوجه والمسح على الراس كذا في العناية
ومن العلماء من قال يجعل الغاسل على اصبعه خرقة رقيقة ويدخل الاصبع في فمه ويمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه ويدخل
في منخريه ايضا قال شمس الائمة الحلواني وعليه الناس اليوم ثم قال هذا الذي ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي
يعقل الصلوة واما الصبي الذي لا يعقل الصلوة فانه يغسل ولا يوضئ وضوءه للصلوة لانه كان لا يصلي كذا في الكفاية والفرق
بين غسل الميت وغسل الحي من اربعة اوجه احدها انه لا يمضمض ولا يستنشق والثاني الجنب يغسل اليد اولا والميت يغسل
فرجها اولا والثالث الميت يغسل رجلاه عند الوضوء والجنب عند الفراغ من الغسل والرابع الميت لا يمسح والجنب يمسح
في ظاهر الرواية كذا في الخلاصة ويغسل بماء مغلي من الاغلاء لا من الغلي لانه لازم وقال الشافعي الغسل بالماء البارد افضل
حذرا عن زيادة الاسترخاء الموجب بخروج النجاسة المنجسة للكفن الا ان يكون عليه وسخ او نجاسة لا تزول الا بالماء
الحار فيغسل بالماء الحار قلنا غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار ابلغ في التنظيف فيكون افضل وزيادة الاسترخاء
لا تعين على المقصود هو التنظيف لانه يخرج جميع ما هو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل بسدر اي بورق شجر
النبق او حرض وهو الاشنان ان وجدا والا اي وان لم يوجد السدر والحرض فالقراح اي يغسل بالماء الخالص لحصول
اصل المقصود بهذا الترتيب يوافق رواية مبسوط شمس الائمة السرخسي وفي مبسوط شيخ الاسلام والمحيط يغسل اولا بالماء
القراح اي الخالص ثم بالماء الذي يطرح فيه السدر وهو ورق النبق الذي يقال له كنار وفي الثالثة يجعل الكافور في الماء
ويغسل هكذا روي عن ابن مسعود رضه وانما يبداء اولا بالماء القراح حتى يبتل ما عليه من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر
حتى يزول ما عليه من الدرن والنجاسة فان السدر ابلغ في التنظيف ثم بماء الكافور لان وجد تطييبا لبدن الميت كذا
فعلت الملائكة بآدم عم حين غسلوه كذا في شروح الهداية وغسل راسه ولحيته بالخطمي وهو خطمي العراق ليكون انظف
له لانه مثل الصابون في التنظيف وبعده اضجع على شقه يساره فيغسل بالماء والسدر حتى يصل الماء الى ما يلي
التخت منه اي من الميت بيان ما ثم اضجع على يمينه كذلك اي فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه لان
السنة هي البداءة بالميامن ثم يجلسه اي الميت مسندا ويمسح بطنه برفق اي بلطف دون عنف ويغسل
ثلاثا بوضع كل مرة على شقه الايسر حتى يصل الماء الى ما تحته ثم على شقه الايمن فيغسل كذلك ثم يقعده بعد المرة

او المرتين ويسنده الى صدره او يده او ركبتيه ويمسح بطنه رفقا كذا في شرح المصنف للمنية وفي المحيط فاذا صب
الماء على الايمن باضجاعه على الجانب الايسر وصب الماء على الايسر باضجاعه على الايمن فقد غسل مرتين ثم يقعده ويسنده
الى نفسه فيمسح بطنه مسحا رفيقا فقد امره بالمسح بعد الغسل مرتين وروي عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول
انه قال يقعده اولا ويمسح بطنه ثم يغسل لان المسح قبل الغسل اولى حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل
ثلاثا بعد خروج النجاسة وجه ظاهر الرواية هو ان المسح بعد المرة الثانية اولى لانه ربما يكون في بطنه نجاسة منعقدة
لا تخرج بعد المسح قبل الغسل وتخرج بعد الغسل مرتين بماء حار وكان المسح بعد المرتين اقدر على اخراج ما به من
النجاسة فيكون اولى والاصل في ذلك ما روي عن علي بن ابي طالب رضه لما غسل رسول الله مسح بطنه بيده رفيقا
طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئا فقال طبت حيا وميتا وروي ان العباس رضه فعل هذا وروي انه لما
فعل هكذا فاح ريح المسك في البيت وانتشر ذلك الريح في المدينة فان خرج منه اي من الميت شيء مسحه ثم غسله
اي ذلك الموضع ثم يضجعه على شقه الايسر فيغسل بالماء القراح وشيء من الكافور حتى ينقيه ويرى ان الماء قد وصل الى ما
يلي التخت منه فاذا فعل ذلك فقد غسله ثلاثا كذا في المحيط الكل من الكفاية ولا يعيد غسله لان الغسل قد عرفناه
بالنص المذكور وقد حصل مرة وسقط الواجب فلا يعيده ولا يعيد وضوءه لان الخارج ان كان حدثا فالموت
ايضا حدث لا يوجب الوضوء فكذا هذا الحدث واذا تم غسله ينشفه بثوب اي ينشف ماءه حتى يجف وينشف
الثوب العرق تشربه من باب لبس ويجعل الحنوط لان التطييب سنة والحنوط بالفتح عطر مركب من اشياء طيبة لتطييب
الموتى خاصة كذا في الكرماني ولا بأس بسائر الطيب كعنبر غير الزعفران والورس لانهما كانا مكروهين للرجال حال
الحيوة فكذا بعد الممات كذا في شرح المجمع ولا بأس بذلك للمرأة كما في الجلابي على رأسه ولحيته بعد ان يوضع على الازار
كما في المبسوط ويجعل الكافور صمغ شجر عظيم بالهند والصين كذا في القهستاني على مساجده اي على موضع سجوده
جمع مسجد بفتح الميم موضع السجدة وفي المبسوط يعني بها جبهته وانفه ويديه وركبتيه وقدميه لانه كان يسجد
بهذه الاعضاء فتختص بهذه الكرامة وفي التجريد يوضع يدي الميت في جانبيه ولا يوضعان على صدره لانه فعل الكفار
ولا يسرح شعره ولحيته تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض وقيل تخليله بالمشط وقيل مشطه كذا في المغرب ولا
يقص ظفره وشعره وفي المحيط ان الظفر ان كان منكسرا فلا بأس بان يأخذه روي ذلك عن ابي حنيفة وابي
يوسف كذا في الكفاية ولو قطع ظفره او شعره ادرج معه في الكفن كذا في العتابي وقال الشافعي لا يمنع عن تسريحهما
وقصهما لقوله عم اصنعوا بموتاكم كما تصنعوا بعروسكم ولنا ان هذه الاشياء للزينة والميت مستغن عنه وما رواه
محمول على التجهيز والحث على التطهير ولا يختن لان التنظيف بابانة جزء من الميت ليس بمسنون ومما ينبغي للغاسل
ولمن حضره اذا رأى ما يجب ستره ان يستره ولا يحدث به من العيوب الكائنة قبل الموت او الحادثة بعده كسواد
الوجه ونحوه الا اذا كان مشهورا ببدعة فلا بأس بذكره بذلك تحذيرا للناس عن بدعته وان رأى حسنا من امارات الخير
كوضاءة الوجه والتبسم ونحو ذلك يستحب له اظهاره قال عم اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساويهم ثم يكفنه اصل
التكفين فرض كفاية كذا في المحيط وتدل عليه مسائل منها تقديمه على الدين والوصية والارث ومنها قولهم ومن لم
يكن له مال نكفنه على من تجب عليه نفقته كما يلزمه كسوته في حال حيوته والمرأة لا يجب كفنها على زوجها عند محمد لان الزوجية
قد انقطعت بالموت وعند ابي يوسف على زوجها ومنها ما ذكر في النوازل اذا مات الرجل ولم يترك شيئا ولم
يكن هناك من تجب عليه نفقته يفترض على الناس ان يكفنوه ان قدروا عليه وان لم يقدروا عليه سألوا الناس

فرقوا بين الميت والحي ان الحي اذا لم يجد ثوبا يصلي فيلبس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الحي يقدر
على السؤال بنفسه والميت لا كذا في المحيط وقال صاحب التحفة ثم يكفن الميت بعد الغسل لان تكفين الميت
سنة لما روي في قصة آدم عم ان الملائكة قالت لولده بعد ما غسلوه وكفنوه هذه سنة موتاكم ولعله اراد
به طريقة مسلوكة لا ان يريد السنة خلاف الواجب لكن في الكفاية وعند ابي يوسف يجب الكفن على الزوج وان
تركت مالا وعليه الفتوى كذا في قاضيخان والخلاصة ثم تقدم التكفين على الدين ونحوه ليس مطلقا بل كل حق
للغير فانه مقدم على تكفينه كالدين المتعلق بالمرهون اذا لم يكن للميت شيء سواه فيقضي منه ديونه اولا وكذا
ارش جناية العبد الذي جنى في حيوة مولاه ولا مال له غيره وكذا الحال في المبيع المحبوس بالثمن اذا مات المشتري
عاجزا عن ادائه وكذا في العبد المأذون اذا لحقه الديون ثم مات المولى فليس له مال سواه وكذا في الدار المستاجرة
فاذا اعطى الاجرة اولا ثم مات الآجر صارت الدار رهنا بالاجرة كذا ذكره الامام رضي الدين في نظم فرائضه كذا قال
السيد في شرح الفرائض السراجية وسنة كفن الرجل ثلاثة اثواب احدها قميص وهو من المنكب الى القدم لكن
بلا جيب ولا كمين ولا دخريص ولا تكف اطرافه كما في المحيط فيكره المضرب لكن قال في الحلواني الصحيح ان يضرب كما في
التمرتاشي وثانيها ازار وثالثها لفافة بالكسر ويسمى بالرداء ايضا وهما من القرن الى القدم على المشهور
وفي الاختيار الازار من المنكبين كذا في القهستاني روي انه عم كفن في ثلاثة اثواب بيض سحولية وهي منسوبة
الى سحول قرية باليمن وفي المبسوط ولم يذكر العمامة في الكفن وقد كرهه بعض مشايخنا لانه لو فعل كان الكفن شفعا
والسنة فيه ان يكون وترا ولكن استحسن بعض المتاخرين العمامة لحديث ابن عمر رضه انه كان يعمم الميت ويجعل
ذنب العمامة على وجهه بخلاف حال الحيوة فانه يرسل ذنب العمامة من قبل القفا لمعنى الزينة وبالموت قد انقطع
عن ذلك الكل من الكفاية فاستحسن العمامة على الصحيح فيعم يمينا ويذنب ويلف ذنبه على كوره من قبل يمينه
وقيل يذنب على وجهه كما في التمرتاشي قيل هذا اذا كان من الاشراف وقيل اذا لم يكن في الورثة صغير وقيل لا يعمم بكل
حال كما في المحيط والاصح انه يكره العمامة كما في الزاهدي كذا في القهستاني وكفايته اي كفن الرجل ازار ولفافة لقول
ابي بكر رضه اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما واعلم ان المراهق في حق الكفن كالبالغ والطفل الذي لم يبلغ
حد الشهوة فالاحسن ان يكفن فيما يكفن فيه البالغ وان كفن في ثوب واحد جاز كذا في قاضيخان والخلاصة
وسنة كفن المرأة خمسة اثواب احدها درع الدرع هو القميص الا انما الذي يفتح جيبه على الصدر والقميص يفتح جيبه على الكتف
وقد كان القميص من عادة الرجال والدرع من عادة النساء في الحيوة فكذا بعد الممات كذا في شرح المصابيح المنية والقهستاني
والثاني خمار بالكسر ما تستر به المرأة رأسها وحد طوله ذراعان وحد عرضه شبر والثالث ازار والرابع لفافة والخامس
خرقة تربط على ثدييها وطولها ثلاثة اذرع وعرضها من تحت ابطها الى ركبتها واما الخرقة التي توضع على عورة الميت وقت
الغسل فذراع ونصفه وعرضها ذراعان فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم كذا في ذخيرة العقبى وكفايته
اي كفن المرأة اثنان ازار وخمار كذا في الهداية لكن في التمرتاشي بدل الازار القميص لها وفي قاضيخان بدل الخمار
القميص وعند الضرورة يكفي الثوب الواحد لهما لما روي خباب بن الارث ان مصعب بن عمير صاحب راية رسول
الله عم استشهد يوم احد وترك نمرة فاخبر بذلك رسول الله عم فامر بان يكفنوه بها فكفن فكان اذا غطي بها
رأسه بدت قدماه واذا غطي بها رجله بدا رأسه فامر بان يغطى رأسه ويجعل على رجليه شيء من الاذخر وكذا
في حق حمزة كذا في الكفاية والكرماني ولا يقتصر عليها اي على الواحد بلا ضرورة بل يكره الاقتصار له على ثوب ولها على

ثوبين الا عند الضرورة كما في الكافي كذا في القهستاني ويستحب الابيض في الكفن لما روينا ويستوي الجديد
والخلق الغسيل فيه بلا رجحان للاول ولا يكفن الميت الا فيما يجوز له لبسه حال حيوته فلا بأس بالبرد والكتان
والقصب وفي حق النساء بالحرير والابريسم والمزعفر والمعصفر ويكره للرجال ذلك اعتبارا للكفن باللباس
في حالة الحيوة كذا في الكفاية فان لم يوجد للرجال الا الحرير يجوز الكفن به لكن لا يزيد على ثوب للضرورة وينبغي
ان يكون الكفن في النفاسة مثل ملبوسه في الجمعة والعيدين والكراهة ما تبجح في زيارة اهله وقيل يعتبر باوسط ما
يلبسه في الحيوة وفي المرغيناني لو كان في المال كثرة وفي الورثة قلة فكفن السنة اولى وان كان بالعكس فكفن
الكفاية اولى مع جواز كفن السنة وفي جوامع الفقه ليس لصاحب الدين ان يمنع من كفن السنة وهو يشمل السنة
من حيث العدد ومن حيث القيمة كذا في شرح المصابيح المنية فلو مات رجل وترك ثلاثة اثواب وهو لابسها وعليه
ديون يكفن فيها ولا يباع ثوباه لاجل الدين ويكفن في ثوب واحد كما في حالة الحيوة ان كان له ثلاثة اثواب هو
لابسها فانه لا ينزع عنه شيء فيباع كذا في الخلاصة وتجمر الاكفان وترا قبل ان يدرج اي الميت فيها اي في
الاكفان لانه عم امر باجمار ابنته رقية وترا والاجمار هو التطييب ثم اشار الى صفة التكفين فقال وتبسط اللفافة
على بساط او حصير ونحوه ثم يذر عليها الطيب ثم يبسط الازار عليها ويذر عليه الطيب ثم تقمص يعني يبسط القميص
ويذر عليه الطيب وبعده يوضع الميت بالثوب الذي ينشف فيه داخل القميص فينزع الثوب ثم اي بعد تقميصه
يلف الازار من قبل يساره ثم يلف الازار من قبل يمينه ثم يلف اللفافة كذلك ليكون الايمن فوق الايسر
كما في حالة الحيوة والمرأة تلبس الدرع اي القميص وقد عرفت الفرق وتجعل شعرها ضفيرتين بالضاد المعجمة والفاء
كالعقيصة لفظا ومعنى على صدرها فوقه اي فوق الدرع ثم يجعل الخمار على رأسها كالمقنعة منشورا فوق ذلك
الدرع تحت الازار واللفافة فيلف الازار واللفافة كما مر وتعقد الكفن ان خيف ان ينتشر صيانة عن الكشف

فصل الصلوة عليه اي على الميت فرض كفاية اما فرضيته فلقوله تع وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم ولقوله عم
صلوا على كل بر وفاجر والامر للوجوب وعلى ذلك اجمعت الامة واما انها فرض على الكفاية فلان في الايجاب على الجميع
استحالة او حرجا ولانها تقام حقا للميت فاذا قام بها البعض صار حقه مؤدى فيسقط عن الباقين كالتكفين وشرطها
اي شرط جواز الصلوة على الميت اسلام الميت لنهيه عن الصلوة على الكافر قال تع ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم
على قبره انهم كفروا بالله وطهارته حتى لو صلوا على ميت قبل ان يغسل تعاد الصلوة بعد الغسل لان الطهارة في حقه
معتبر للصلوة عليه كما تعتبر فيمن يصلي عليه ولهذا اذا ظهر ان الامام في صلوة الجنازة كان على غير وضوء فسدت صلوة الكل
بخلاف سجدة التلاوة ويشترط ايضا طهارة النجس في الثوب والمكان في حق الامام والميت جميعا وكذا ستر
العورة ولا تصلى في الاوقات الثلاث المنهية فان فعل يكره ولا تعاد ولو حضرت الجنازة بعد غروب الشمس بلا
بالمغرب كذا في الكفاية ثم بصلوة الجنازة ثم بسنة المغرب كذا افتى شمس الائمة الحلواني كذا في الخلاصة ووقتها وقت
حضوره ولذا قدمت على سنة المغرب كما في الخزانة ولو اجتمع جنازة وسنة وقتية قدمت الجنازة واما
اذا اجتمع كسوف وجمعة او فرض وقت لم يرد ينبغي تقديم الفرض ان ضاق الوقت والا فالكسوف لانه يخشى
فواته بالانجلاء ولو اجتمع عيد وجنازة ينبغي تقديم الجنازة وكذا اذا اجتمعت مع جمعة وفرض ولم يخف خروج وقته
كذا في الاشباه لابن نجيم الحنفي وشرطها استقبال القبلة وصدر الميت كما في التمرتاشي وكونه على الارض او
الايدي قريبا منها كما في المحيط كذا في القهستاني وركنها القيام فلا تجوز قاعدا بلا عذر والتكبيرات سوى الاولى فانها

شرط والدعاء الا انه يتحمله الامام عن المسبوق اذا خشي ان ترفع فانه يكتفي بالتكبيرات وترك الدعاء كذا في شرح
المنية للمصنف اولى الناس بالتقدم فيها اى في الصلوة على الميت السلطان اى الخليفة ثم الوالى ثم القاضي
او امام الجامع كذا في القهستاني ثم امام الحي ثم الولي اعلم ان محمدا ذكر في كتاب الصلوة ان امام الحي اولى بالصلوة
وذكر الحسن عن ابي حنيفة ان الامام الاعظم وهو الخليفة اولى ان حضر فان لم يحضر فالقاضي اولى فان لم يحضر فصاحب
الشرط اولى فان لم يحضر فامام الحي اولى فان لم يحضر فالاقرب من ذوى قرابته وبهذه الرواية اخذ كثير من
مشايخنا ومن المشايخ من قال الاختلاف بين الروايتين فما ذكر محمد في كتاب الصلوة محمول على ما اذا لم يحضر الامام
الاعظم ولا واحد ممن ذكر في رواية الحسن هذا كله في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما وقال ابو يوسف والشافعي ولي
الميت اولى بالصلوة على الميت على كل حال لقوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله تع من غير
فصل ولان هذا حكم تعلق بالولاية فكان الولي مقدما على السلطان وغيره قياسا على النكاح ولان صلوة
الجنازة دعاء للميت ودعاء الولي ارجى في الاجابة لانه اشفق على الميت فيوجد بالله تضرع فكان هو اولى
ولابي حنيفة ومحمد انه لما مات الحسن بن علي رض خرج الحسين والناس لصلوة الجنازة فقدم الحسين سعد بن العاص
وكان سعد واليا بالمدينة يومئذ فابى السعد ان يتقدم فقال له الحسين تقدم ولولا السنة لما قدمتك فما تلا الآية
فهي محمولة على المواريث وعلى ولاية المناكحة وليس كولاية النكاح لان ولاية النكاح قلما يتصل وانما يتصل بالواحد
فكان القريب اولى بالاقامة كالتكفين والغسل وقولهم دعاء الولي اقرب الى الاجابة قلنا بل دعاء الامام اقرب
الى الاجابة على ما روى عن النبي عم انه قال ثلاث لا يحجب دعاءهم وذكر منهم الامام ولان القريب غير ممنوع عن
الصلوة عليه كذا في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط الاقرب فالاقرب على الترتيب المذكور في ولاية النكاح الا
الاب فانه مقدم على الابن فلو اجتمع للميت ابن واب ذكر في كتاب الصلوة ان الاب اولى من مشايخنا من
قال هو قول محمد واما على قول ابي حنيفة فالابن اولى وعلى قول ابي يوسف الولاية لهما الا انه يقدم الاب احتراما
كما في مسئلة النكاح فانه لو اجتمع للمجنونة اب وابن فعند ابي حنيفة الابن اولى في ولاية التزويج ومنهم من قال
لا بل ما ذكر في صلوة الجنازة ان الاب اولى قول الكل لان للاب زيادة فضيلة وسن ليست للابن وللفضيلة
اثر في استحقاق الامامة فيترجح الاب بذلك بخلاف النكاح وابن عم المرأة اولى بالصلوة عليها من زوجها اذا لم يكن
للزوج ابن منها لان النكاح انقطع بموت المرأة والتحق الزوج بسائر الاجانب والقرابة لا تنقطع الا ان يكون
للزوج ولد منها فح يكون الزوج احق بالصلوة عليها لان الحق يثبت للابن في هذه الحالة ثم الابن يقدم اباه احتراما
فيثبت للزوج حق الصلوة عليها من هذا الوجه قال القدوري وسائر القرابات اولى من الزوج وكذا مولى
العتاقة وابنه وقال الشافعي الزوج اولى لما روى عن ابن عباس لما ماتت امرأته صلى عليها وقال انا احق بها
واصحابنا احتجوا بما روى عن عمر رضه انه لما ماتت امرأته قال للاولياء كنا احق بها حين كانت حية فاذا ماتت
فانتم احق بها وحديث ابن عباس محمول على انه كان امام حي كذا في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط الكل في الكفاية
ولو مات رجل وله اخوان لاب وام فالاكبر اولى فان اراد الاكبر ان يقدم غيرهما فللاصغر ان يمنعه فان قدم
كل واحد منهما رجلا آخر فالذي قدمه الاكبر اولى وكذا الابن الاكبر مع الاصغر فان كان الاخ الاصغر لاب وام والاخ
الاكبر لاب فالاصغر اولى فان كان الاصغر قدم غيره ليس للاكبر ان يمنعه لانه احق للاخ لاب مع الاخ لاب
وام فان كان الاخ لاب وام غائبا فكتب ان يقدم فلان فللاخ لاب ان يمنعه لان الغائب بمنزلة

المعدوم وحد الغيبة فيه ان لا يقدر على ان يقدم فيدرك الصلوة ولا ينتظر الناس قدومه كذا في قاضي خان ولو
اوصى بان يصلي عليه فلان ذكر في العيون الوصية باطلة وفي نوادر ابن رستم نها جائزة ويؤمر فلان بان يصلي
عليه قال الصدر الشهيد الفتوى على الاول كذا في الخلاصة وقال فيها فان كان الامام على طهارة والقوم على غير
طهارة صحت صلوة الامام ولا تعاد الصلوة عليه في التجريد هذا دليل على ان الجماعة ليست بشرط لصلوة الجنازة انتهى
ولهذا لو كان الامام امرأة سقط الفرض كما في المنية ولا ولاية للصغير والنساء وكذا للزوج الا انه احق من الاجنبي
كما ان الجار احق من غيره كما في المنية كذا في القهستاني فان لم يكن للميت ولي فالزوج اولى ثم الجيران وفي المحيط لو صلى
على الميت واحد يكفي كذا في شرح المجمع وللولي ان يأذن لغيره اذا احس طعنه بشخص ان في تقديمه زيد خير وتوا
وشفاعة رجله لان الصلوة على الميت حقه فيجاز ان يأذن لغيره كذا في العناية قال في الهداية لا بأس بالاذن في
صلوة الجنازة قيل معناه اذن الولي الناس في الرجوع الى منازلهم بعد الفراغ من الصلوة عليه فانهم اذا فرغوا منها
فعليهم ان يمشوا خلف الجنازة الى ان ينتهوا الى القبر ولا يرجع احد الا باذن الولي لقوله عم اميران وليسا باميرين
المرأة في هودجها ليس للغير الرحيل دونها فهو كالامير عليهم وولي الجنازة لا يرجع الناس الى منازلهم دون اذنه فهو
كالامير عليهم وفي نسخ الجامع الصغير لا بأس بالاذن وقد استحسن بعض المتأخرين النداء في الاسواق للجنازة التي
يرغب الناس عليها وكره ذلك بعضهم والاصح هو الاول كذا في الجامع الصغير لقاضي خان وقال الامام الهندواني
لا ينادي في السوق لانه عادة الجاهلية الا ان يكون الميت عالما او زاهدا كذا في الكفاية قالوا لا يرجع الا بالاذن وفي
المحيط قيل الارفق ان يسعهم الرجوع بغير اذنهم وهو الاوجه والاولى كذا في شرح المصلى للمنية فان صلى غير من ذكر من
السلطان والقاضي وامام الحي بلا اذن ممن له الحق ممن ذكرنا اعاد الولي ان شاء لتصرف الغير في حقه ولا يصلي
غير الولي بعد صلوته قال في الهداية فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي ان شاء لما ذكرنا ان الحق للاولياء
وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده وانما قيد بذكر السلطان لانه لو صلى السلطان فلا اعادة لاحد لانه هو
المقدم على الولي ثم هو ليس بمختص على السلطان بل كل من كان مقدما على الولي في ترتيب الامامة في صلوة الجنازة
على ما ذكرنا فصلى هو لا يعيد الولي ثانيا قال الامام الولوالجي في فتاواه رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به ان
تابعه وصلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم في البلدة او القاضي
او الوالي على البلدة او امام الحي ليس له ان يعيد لان هؤلاء هم الاولون منه وان كان غيرهم فله الاعادة وكذا ذكر
في التجنيس والفتاوى الظهيرية قال في النهاية ذكر في الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم
يصلها ويجب ان يكون حكمه في ولاية الاعادة كحكم الولي لانه مقدم في حق صلوة الجنازة على الولي فلما ثبت حق
الاعادة للادون فلان يثبت للاعلى منه اولى وقال وجدت رواية في نوادر الصلوة تشهد لما ذكرنا وقال في قوله
وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده تخصيص الولي ليس بمفيد لانه لو صلى السلطان او غيره ممن هو اولى
في الصلوة على الميت ممن ذكرنا ليس لاحد ان يصلي بعده ايضا على ما ذكرنا من رواية الولوالجي والتجنيس هذا
مذهبنا وقال الشافعي تعاد الصلوة على الجنازة مرة بعد اخرى لما روى ان النبي عم مر بقبر جديد فسأل عنه
فقيل قبر فلانة فقال هلا آذنتموني بالصلوة فقيل انها دفنت ليلا فخشينا عليك هوام الارض فقام
وصلى على قبرها ولما قبض عم صلى عليه الصحابة فوجا بعد فوج ولنا ان الفرض يتأدى بالاولى والتنفل
غير مشروع ولهذا رأينا الناس تركوا من آخرهم الصلوة على قبر النبي عم وهو اليوم كما وضع لان لحوم

لحوم الانبياء عم حرام على الارض وبه ورد الاثر وانما صلى النبي عم لان الحق كان له قال تع النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم وليس لغيره ولاية الاسقاط وهكذا تاويل فعل الصحابة رضهم فان ابا بكر كان مشغولا بتسوية
الامور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم
لم يصل احد بعده عليه كذا في المبسوط الكل من العناية جنازة تشاجر فيها قوم فقام رجل ليس بولي وصلى
وتابعه بعض القوم في الصلوة عليها فصلوتهم تامة فان احب الاولياء اعادوا الصلوة كذا في قاضي خان وان
دفن الميت بلا صلوة عليه صلى على قبره ولا يخرج عن القبر لانه قد سلم الى الله تع وخرج عن ايدي الناس قالوا هذا
اذا وضع اللبن على اللحد واهيل التراب عليه واما اذا لم يوضع اللبن على اللحد او وضع لكن لم يهل التراب عليه
يخرج ويصلي عليه لان التسليم لم يتم كذا في المحيط ما لم يظن تفسخه وروى في الامالي عن ابي يوسف انه يصلي على
الميت في القبر الى ثلاثة ايام وبعده لا يصلي عليه وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره عن محمد عن ابي حنيفة والصحيح ان
هذا ليس بتقدير لازم لان تفرق الاجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزل وباختلاف الزمان من
الحر والبرد وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة والذي روي ان النبي عم صلى على شهداء احد بعد ثماني
سنين معناه دعا لهم وقيل انهم كما دفنوا لم تتفرق اعضاؤهم هكذا وجدوا حين اراد معاوية ان يحولهم من قبورهم
وهذا اذا دفن الميت بعد الغسل قبل الصلوة المكتوبة عليه اما اذا دفنوا ثم تذكروا انهم لم يغسلوه فان لم يهيلوا
التراب عليهم يخرج ويغسل ويصلي وان اهالوا التراب عليه لم يخرج وهل يصلي عليه ثانيا في القبر ذكر الكرخي انه يصلي
وفي النوادر عن محمد القياس ان لا يصلي عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلوة ولم يوجد وفي الاستحسان يصلي عليه
لان تلك الصلوة لم تعتد بها لترك الطهارة مع الامكان والآن زال الامكان وسقطت فرضية الغسل فيصلي
في قبره الكل من الكفاية ويقوم الامام حذاء الصدر من الرجل والمرأة لان الصدر محل الايمان فالقيام بازائه اشارة
الى ان الشفاعة وقعت لايمانه ولو اجتمع الجنائز يجوز ان يصلي عليهم دفعة واحدة كذا في المحيط لكن الافراد بالصلوة
اولى ثم الاولى ان يقدم الافضل منهم كذا في الدرر والافضل ان يكون الصفوف ثلاثة حتى لو كانوا سبعة اصطف
ثلاثة ثم اثنان ثم واحد قال عم من اصطف عليه ثلاثة صفوف من المسلمين غفر له كما في المضمرات وافضلها
الصف الآخر بخلاف سائر الصلوات كما في كفاية الشعبي وفي كلام المطرزي اشعار بان القيام ركن وكذا محاذاته الى
جزء من الميت كما في التحفة كذا في القهستاني وباشتراط وضعه امام الامام علم انها لا تجوز على غائب ولا على حاضر
محمول على دابة او غيرها لاختلاف المكان ولا موضوع تقدم عليه المصلي كذا في شرح المصنف للمنية ثم اراد ان
يبين صفة الصلوة على الجنازة فقال ويكبر تكبيرة يثني عقيبها اي يقول الامام او المؤتم او المنفرد سبحانك
اللهم الخ كذا في القهستاني قال في العناية لم يعين صاحب الهداية نوعا من الثناء بخلاف سائر الصلوة فانه يقول
فيها سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما مر وقد اختلفوا في هذا بعد التحريم فقال بعضهم يحمد الله تع كما ذكر في ظاهر الرواية
وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما في الصلوة المعهودة وارى انه مختاره حيث اشار اليه بقوله
والبداءة بالثناء ذلك انتهى ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي عم بعدها لان الثناء على الله تع يعقبه الصلوة على
النبي عم كما في التشهد وعلى ذلك وضعت الخطب ثم يكبر ثالثة يدعو لنفسه وللميت وللمسلمين بعدها لان
المقصود بالصلوة على الجنازة الاستغفار للميت والشفاعة له والبداءة بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء
لما روي انه عم قال اذا اراد احدكم ان يدعو فليحمد الله تع وليصل علي ثم يدعو وصفة الدعاء بعد الثالثة ان يقول

اللهم

اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على
الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان وخص هذا الميت بالروح والراحة والرحمة والمغفرة والرضوان
اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه ولقه الامن والبشرى والكرامة والزلفى
برحمتك يا ارحم الراحمين ويجوز غيره من الادعية اذ ليس فيه دعاء موقت كذا في شرح المصنف للمنية وقال قاضي خان
وان لم يحسن ذلك يقول ما يقول في التشهد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات الخ وقال وان كان الحسن ياتي
باي دعاء شاء كذا في الكفاية وليس الدعاء المعروف اللهم اغفر لحينا الى قوله على الايمان والغرض الاستيعاب
فالمعنى اغفر للمسلمين كلهم فلا يشكل باستغفار الصبي نظرا الى مجرد المفردات كذا في القهستاني ثم يكبر رابعة
ثم يسلم تسليمتين ينوي بهما الرجال والحفظة كما في سائر الصلوة ولا ينوي الميت كما ينوي الامام فيها لانه هو
المشهور المتوارث لكن لا يرفع صوته بالتسليم في الجنازة كما في سائر الصلوة ولا ينوي الميت كما ينوي الامام
فيها لانه هو المشهور المتوارث لكن لا يرفع صوته بالتسليم في الجنازة كما في سائر الصلوة وقال الش في تسليم
تسليمة واحدة يبداء بها من يمينه ويختمها في يساره مدورا وجهه لما روي هكذا في بعض الآثار كذا في شرح المجمع والاكمل
عدم رفع الصوت في التسليمة الثانية فيها فقط اشار اليه في الحاوي حيث قال الامام اذا سلم فانه يجهر بالتسليمتين
جميعا بخلاف صلوة الجنازة فانه يجهر بتسليمة واحدة انتهى واعلم ان التحليل سنة كالتحريم وتكبير الانتقالات ثم اعلم ان التسليم
في صلوة الجنازة سنة وليس بواجب كما في سائر الصلوات صرح به في القهستاني في باب صفة الصلوة نقلا عن الزاهدي
وقدم عقيبها لانه جاء او ان التحلل وذا بالسلام وقد ثبت ان النبي عم كبر اربعا في آخر صلوة صلاها فنسخت ما قبلها
وليس بعدها دعاء سوى السلام في ظاهر الرواية واختار بعض المشايخ ان يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي
الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار وبعضهم ان يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
الآية فان كبر الامام تكبيرا خامسا لا يتابع اي لا يتابعه المقتدي في الخامسة لكونها منسوخة بما روينا وقال زفر يتابعه لانه
مجتهد فيه لما روي ان عليا رضه كبر خمسا فيتابعه المقتدي كما في تكبيرات العيد ولنا ثبت ان الصحابة تشاوروا فاخذوا
الى آخر صلوة صليها عم فصار ذلك منسوخا باجماعهم ومتابعة المنسوخ خطاء واذا لم يتابعه ماذا يصنع في رواية
عن ابي حنيفة يسلم للحال تحقيقا للمخالفة وفي اخرى ينتظر تسليم الامام ليصير متابعا فيما وجب فيه المتابعة قال صاحب
الهداية وهو المختار كذا في العناية وذكر في روضة الزندويستي المقتدي انما لا يتابع الامام في تكبير الزوائد على
الاربع اذا كان يسمع من الامام اما اذا كان يسمع من المنادي يتابعه اتفاقا كما في تكبيرات العيد كذا في المبسوط
والمحيط ولا قراءة فيها ولا تشهد وقال الش يقرا الفاتحة لانها صلوة ولا صلوة الا بالفاتحة ولنا قول ابن مسعود
انه عم لم يوقت لنا في صلوة الجنازة قراءة ولان ما هو ركن مفرد لم يشرع فيها قراءة كسجدة التلاوة قال قاضي خان
فان قرا يكره ولا رفع يد الا في التكبيرة الاولى وقال الش يرفع لما روي ان ابن عمر كان يرفع يديه في كل تكبيرة
ولنا ما روي انه عم لا يرفع يديه في صلوة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح ولا يستغفر يعني استغفارا خاصا
مثل ان يقول اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه لصبي ومجنون اذ لا ذنب لهما
ويقول بعد قوله ومن توفيته منا فتوفه على الايمان صرح به المصنف في شرح المنية اللهم اجعله لنا فرطا اي اجرا
يتقدمنا واصل الفرط فيمن يتقدم الواردة ومنه الحديث انا فرطكم على الحوض اي متقدمكم اللهم اجعله لنا اجرا وذخرا
اي خيرا باقيا واجعله لنا شافعا مشفعا قوله مشفعا بفتح الفاء اي مقبول الشفاعة ثم يتم الدعاء له وللمؤمنين وفي المفيد

يدعو لوالدي الطفل وقيل يقول اللهم ثقل موازينهما واعظم به اجورهما اللهم اجعله في كفالة ابراهيم والحقه بصالح
المؤمنين كذا في شرح المصلي للمنية ومن اتى بعد تكبير الامام لا يكبر حتى يكبر الامام تكبيرة اخرى بعد حضوره فيكبر معه وقال
ابو يوسف يكبر حين يحضر ولا ينتظر لان في تكبيرة الافتتاح معنيين الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح
مرجح فيها بدليل تخصيصها برفع اليد عندهما وايضا الحاضر بعد التكبيرة الاولى كالمسبوق والمسبوق يأتي بتكبيرة
الافتتاح اذا انتهى الى الامام فكذا هذا ولهما وان كان كالمسبوق لكن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة ولهذا لو ترك
واحدة من هذه التكبيرات لا تجوز به صلوته كما لو ترك ركعة من الظهر ولهذا قالت الصحابة رضهم اربع كاربع الظهر والمسبوق
لا يأتي بما فاته قبل فراغ الامام فينتظر حتى يكبر الامام فيكبر معه فتكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل
فيصير مسبوقا بما فاته من تكبيرة او تكبيرتين يأتي به بعد ما سلم الامام وهذا مروي عن ابن عباس رضه ومن كان حاضرا
حال التحريمة فان من فاتته التكبيرة لو كان حاضرا ولكن لم يكبر مع الامام للافتتاح فانه يكبر ولا ينتظر تكبير الامام اتفاقا
لانه بمنزلة المدرك لتلك التكبيرة ضرورة العجز عن المقارنة وشرط قضاء التكبير الفائت ان لا ترفع الجنازة لان الصلوة
لا تجوز بعد رفعها ثم فائدة الاختلاف تظهر فيما اذا سلم الامام فان عند ابي حنيفة ومحمد يكبر المسبوق قبل ان ترفع
الجنازة لانه صار مسبوقا بها وعند ابي يوسف يسلم مع الامام لانه لم يصر مسبوقا بشيء لانه كبر عند الدخول ولو كان مسبوقا
باربع تكبيرات وجاء قبل ان يسلم الامام فانه يسلم لا يكون مدركا للصلوة عندهما لانه لو كبر صار مشتغلا بقضاء ما سبق
به قبل فراغ الامام واذا سلم فاتته الجنازة وعلى قول ابي يوسف يكبر ويشرع في صلوة الامام ثم يأتي بالتكبيرات بعد
ما سلم قبل ان ترفع الجنازة كذا في العناية والكفاية ولا تجوز راكبا استحسانا فتجب الاعادة والقياس ان تجزئ لانه
دعاء في الحقيقة ولهذا لم يكن لها قراءة ولا ركوع ولا سجود فيسقط القيام كسائر الاركان وجه الاستحسان انها صلوة
من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا وتكره في مسجد جماعة اي مسجد الجامع او المحلة فتجوز فيما بني لها
وفي الدور والكرم كذا في المنية ان كان الميت فيه اي في المسجد فان كان الميت خارجا اختلف المشايخ فيه فاعلم
انه اذا كانت الجنازة في المسجد فالصلوة مكروهة باتفاق اصحابنا وان كانت الجنازة وبعض القوم خارج
المسجد والباقي فيه لا يكره بالاتفاق وان كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ وقال الشافعي
لا يكره على كل حال لما روي انه لما مات سعد بن ابي وقاص امرت عائشة رضها بادخال جنازته المسجد حتى صلت
عليها ازواج النبي عم ثم قالت لبعض من حولها هل عاب الناس علينا ما فعلنا قال نعم قالت ما اسرع ما نسوا
ما صلى رسول الله عم على جنازة سهيل بن البيضاء الا في المسجد ولنا ما روى ابو هريرة رضه ان رسول الله عم
قال من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له وحديث عائشة رضها مشترك الالزام لان الناس في زمانها من
المهاجرين والانصار قد عابوا عليها فدل ان كراهة ذلك كانت معروفة فيما بينهم وتأويل صلوته عم على جنازة
سهيل في المسجد انه كان معتكفا في ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج فامر بالجنازة فوضعت خارج المسجد وعندنا
اذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره ان يصلي الناس عليها في المسجد لان الموجب للكراهة تلويث المسجد
وهو منتف اذا كانت الجنازة خارجة كذا في شروح الهداية وذكر في الخزانة لو كان الميت مع الامام وبعض القوم
خارجه لم تكره اجماعا كما لو كان بعذر من مطر ونحوه داخله لم تكره اتفاقا كما في قاضيخان كذا في القهستاني ولا يصلى
على عضو من الميت فلو وجد اكثر بدن الميت بلا راس او نصفه مع الراس يغسل ويصلى عليه اتفاقا وان وجد نصفه
بلا راس او اقل مع الراس لا يصلى عليه عندنا وقال الشافعي يصلي ولا يصلى على الغائب وفيه خلاف الشافعي في الحقائق

محل الخلاف

محل الخلاف الغائب عن البلد اذ لو كان في البلد لم يجز ان يصلي عليه حتى يحضر عنده اتفاقا لعدم المشقة في الحضور له
ان صلوة الجنازة دعاء فيجوز على عضو منه وروي انه عم صلى على جنازة نجاشي وهو مات بارض الحبشة والنبي عم
بالمدينة ولنا ان الصلوة تتعلق بمجموع الميت فاذا كان اكثره معدوما كان كله في حكم العدم وان للميت حكم
الامام ولهذا لو وضعه خلفه لا تجوز صلوته وما يعد بين الامام والمقتدي كان مانعا عن الجواز وكذا بين المصلي والميت
واما صلوته عم على النجاشي فمن مخصوصاته عم لان الارض تطوى له فيكون البعيد حاضرا كذا في شرح المجمع ولا تكره
الصلوة على ميت موضوع على دكان ولا ايضا في قولهم ان له حكم الامام وهو يكره انفراده على الدكان لانه معلل بالتشبه
باهل الكتاب وهو مفقود بها والاصل عدم الكراهة وبه افتيت كذا في الاشباه ومن استهل بعد الولادة استهلال
الصبي ان يرفع صوته بالبكاء عند الولادة ومنه الحديث اذا استهل الصبي ورث وذكر في الايضاح هو ان يكون منه
ما يدل على حيوته من بكاء او تحريك عضو او طرف عين سمي وغسل وصلي عليه لقوله عم اذا استهل المولود صلي عليه
ومن لم يستهل لم يصل عليه ولان الاستهلال دلالة الحيوة فتحقق في حقه سنة الموتى والا اي وان لم يستهل غسل في
المختار وادرج في خرقة ولا يصلى عليه عن ابي يوسف يغسل ولا يصلى عليه وكذا عن محمد وبه اخذ الطحاوي وفي رواية اخرى
عن محمد انه لا يغسل ولا يصلى عليه وبه اخذ الكرخي لان المنفصل ميتا في حكم جزء صبي لا يصلى عليه فكذا لا يغسل وجه رواية
ابي يوسف ان المولود ميتا نفس مؤمنة ومن النفوس من يغسل ولا يصلى عليه فيجوز ان يكون هذه الصفة وما قالوا
بان المولود ميتا في حكم الجزء قلنا انه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى له حظا من الشبهين فلاعتباره
بالنفوس قلنا يغسل ولاعتباره بالاجزاء قلنا لا يصلى عليه واما السقط الذي لم يتم اعضاؤه ففي غسله اختلاف
المشايخ والمختار انه يغسل ويلف في خرقة كذا في المحيط كذا في الكفاية ولو سبي صبي من دار الحرب الى دار الاسلام
مع احد ابويه ثم مات الصبي لا يصلى عليه لانه كافر تبعا للابوين الا اذا اسلم احدهما فيصلى عليه لانه يتبع خير
الابوين دينا او اسلم هو اي الصبي بنفسه عاقلا لصفة الاسلام وصفته ما ذكر في حديث جبرئيل عم ان يؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تع وهذا دليل على ان من قال
لا اله الا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الاسلام وكذا اذا اشترى جارية واستوصفها صفة الاسلام فلم يعلم فانها
لا تكون مؤمنة كذا في الكفاية وقيل معناه يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير والكفر ضلالة
واتباعه شر لانه صح اسلامه استحسانا وان لم يصح قياسا كما هو مذهب الشافعي على ما عرف في الاصول كذا في
العناية او لم يسب احدهما معه اي احد الابوين مع الصبي فحينئذ يصلى عليه ايضا لانه ظهرت تبعية الدار فحكم
باسلامه كما في اللقيط فان قيل اذا كانت الدار ما يتبع به فليتبع وان سبي معه احد ابويه ترجيحا للاسلام كالابوين
اذا كان احدهما مسلما اجيب بان تأثير الدار في الاستتباع دون تأثير الولاد لان النبي عم حكم باستتباع
الابوين دون الدار مع قيام الدار ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبي في دار الاسلام اصلا وكان ما ترك ابواه لبيت
المال لاختلاف الدينين ولم يذكر المص تبعية اليد بعد تبعية الدار فانه لو وقع في الغنيمة صبي في سهم رجل في دار الحرب
فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد وصاحب المحيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار كذا في العناية ولو
سبي صبي وليس معه احد ابويه فانه لا يحكم باسلامه حتى يخرج الى دار الاسلام فيصير مسلما تبعا للدار او يقسم الامام
الغنائم او يبيعها في دار الحرب فيصير مسلما حينئذ اما اذا كان وقع في سهمه او اشتراه مسلم فلا اشكال لان تأثير
التبعية للمالك فوق تأثير التبعية للدار واما اذا كان المشتري ذميا او كان اعطي الذي بطريق الرضخ من الغنيمة

فكذلك الجواب فی انه یکون مسلما باسلامه حتی اذا مات یصلی علیه ویجبر الذمی علی بیعه لانه صار محرزا بقوة المسلمین
ولو سبی معه ابواه فماتا ثم اخرج الی دار الاسلام ولیس معه احد ابویه حیث ماتا فی دار الحرب فقد خرج هو عن ان یکون تبعا
لهما بمنزلة لو بقیا فی دار الحرب وانما حصل هو وحده فی دار الاسلام بخلاف ما اذا اخرج الی دار الاسلام وقسم وبیع ثم
مات من معه من الابوین فانه لا یحکم باسلامه حتی یصف الاسلام بنفسه لان اوان الحکم باسلامه وقت الاحراز فوجد احد
الابوین معه فی ذلک الوقت منع الحکم باسلامه ثم بموته بعد ذلک لا یتغیر هذا الحکم بمنزلة ولد الذمی اذا مات ابواه وبقی
وحده صغیرا فی دار الاسلام فانه لا یحکم باسلامه کذا فی شرح السیر الکبیر للسرخسی ولو مات لمسلم قریب کافر غسله لما روی
ان اباطالب لما مات جاء علی رضه الی رسول الله عم وقال یا رسول الله ان عمک الضال وفی روایة ان الشیخ الضال
قد مات فقال عم اغسله وکفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتی تلقانی ای لا تصل علیه ولکن یغسل غسل النجاسة لا کغسل
المسلم من البداءة بالوضوء وبالمیامن بل یصب علیه الماء کما یصب فی غسل النجاسة ولا یکون الغسل طهارة له حتی لو
حمله انسان وصلی لم تجز صلوته بخلاف المسلم فانه لو حمله المصلی بعد ما غسل جازت صلوته ولو وقع الکافر المیت الغسیل
فی الماء القلیل افسد الماء بخلاف المسلم اذا کان غسیلا ویلف فی خرقة یعنی بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا کافور ویلقاه بلا
وضع فی حفرة بلا لحد او دفعه الی اهل دینه ذکر فی الاصل کافر مات وله ابن مسلم یغسله ویکفنه ویدفنه اذا لم یکن هناک
من اقربائه الکفار من یتولی امره فان کان ثمه احد منهم فالاولی ان یخلی المسلم بینه وبین هم لیصنعوا به ما یصنعون بموتاهم
ولم یبین فی الکتاب ان الابن المسلم اذا مات وله اب کافر هل یمکن ابوه الکافر من القیام بغسله وتجهیزه وینبغی ان
لا یمکن من ذلک بل یفعله المسلمون ویکره ان یدخل الکافر فی قبر قرابته من المسلمین لیدفنه لان الموضع الذی فیه الکافر
ینزل فیه اللعن والسخط والمسلم یحتاج الی نزول الرحمة فی کل ساعة قبره کذا فی المحیط اذا قتل المرتد یحفر له حفیرة ویلقی فیها کالکلب
دفعا لاذی جیفته عن الناس من غیر غسل ولا تکفین کذا فی الشرح الکبیر للمصری ولا یدفع الی من انتقل الی دینهم لیدفنوه بخلاف
الیهود والنصاری ذکره فی الاصل کذا فی الخلاصة ویسن فی حمل الجنازة اربعة فاذا احملوا المیت علی سریره اخذوا بقوائمه الاربع لما
روی ابن مسعود ان من السنة ان تحمل الجنازة من جوانبها الاربعة ولقوله عم من حمل الجنازة من جوانبها الاربعة غفر له
مغفرة موجبة ولان فیه تکثیر الجماعة حتی لو لم یتبعها احد کان هو کالجماعة ولان فیه الصیانة عن سقوط المیت ولانه الیسر
علی الحاملین المتداولین بینهم والبعد عن تشبیه حمل الجنازة بحمل الاثقال وقد امرنا بذلک ولهذا کره حملها علی الظهر او علی الدابة
وقال الشافعی السنة ان یحملها رجلان یضعها السابق علی اصل عنقه والثانی علی اعلی صدره لان جنازة سعد بن معاذ
بین العمودین هکذا قلنا کان ذلک لضیق الطریق لازدحام الملائکة حتی روی انه عم کان یمشی علی رؤس اصابعه وصدور
قدمیه فکان حالة ضرورة ونحن نقول به کذا فی شروح الهدایة فیکره ان یکون الحامل اقل من ذلک ثم هذا اذا کانت جنازة
الکبیر فلو کانت صغیرة جاز حمل الواحد کما فی المشارع والجنازة سنة کما فی الجلابی واما الحمل والدفن ففرض کفایة ولذا لا یجوز
الاستیجار للحمل الا اذا تعینوا له کما فی المضمرات کذا فی القهستانی ویسن ان یبداء فیضع ای الحامل مقدمها ای الجنازة علی
یمینه ای الحامل وذلک یمین المیت ایضا ثم یضع مؤخرها علی یمینه لما عرفت ان النبی عم کان یحب التیامن فی کل شیء ثم یضع
مقدمها علی یساره ثم مؤخرها علی یساره وذلک یسار المیت وهذا فی حالة التناوب قال یعقوب رایت اباحنیفة رح
یصنع هکذا قال الامام المحبوبی وهذا دلیل تواضعه قال صاحب النهایة وقد حمل الجنازة من هو افضل منه بل افضل من جمیع
الخلائق وهو نبینا عم فانه حمل جنازة سعد بن معاذ رضه ولما ان حمل الجنازة عبادة فیجب ان یتبادر الیه کل احد کذا فی شروح
الهدایة وینبغی ان یحمل من کل جانب عشر خطوات فی الحدیث من حمل جنازة اربعین خطوة کفرت له اربعین کبیرة کذا

فی الکافی

فی الکافی ویسن ان یسرعوا به دون الخبب بفتحتین ضرب من العدو دون العنق لان العنق خطو فسیح
واسع لما روی انه سئل عن المشی بالجنازة فقال مادون الخبب فان یکن خیرا عجلتموه الیه وان یکن شرا
وضعتموه عن رقابکم والخبب مکروه لان فیه ازدراء بالمیت واضرارا بالمتبعین وروی عن ابی سعید انه
قال قال عم اذا وضعت الجنازة واحتملها الرجال علی اعناقهم فان کانت صالحة قالت یا ویلها این تذهبون
بها یسمع صوتها کل شیء الا الانسان ولو سمعه صعقوا وهذا القول انما هو بالحال فیکون استعارة وقال الکمال شفون
انه حقیقی لان الجمادات ناطقون ومسبحون بالحقیقة لکن لا یفهم المحجوبون کذا فی شرح المشارق والمشی خلفها افضل
وقال الشافعی قدامها افضل لما روی ان ابابکر وعمر رضهما کانا یمشیان امام الجنازة ولنا ان رسول الله عم کان
یمشی خلف جنازة سعد بن معاذ وان علی بن ابی طالب کان یمشی خلف الجنازة فقیل له ان ابابکر وعمر کانا یمشیان
امامها فقال یرحمهما الله تع فقد عرفا ان المشی خلفها افضل ولکنهما ارادا ان ییسرا الامر علی الناس لان الناس
یتحرزون عن المشی امامها فلو اختارا المشی خلفها لضاق الطریق علی من شیعها وقال ابن مسعود رضه فضل
المشی خلف الجنازة علی المشی امامها کفضل المکتوبة علی النافلة ولان المشی خلفها اوعظ فانه ینظر الیها ویتفکر فی حال
نفسه وایضا ربما یحتاج الی التعاون فی حملها وقال الامام البقالی المشی امام الجنازة واسع ما لم یتباعد عنها ویکره ان
یتقدم الکل علیها وفی موضع لا یمشی یمینها وشمالها ویکره لمشیعها رفع الصوت بالذکر والقراءة لانه فعل الکتابی ویذکر
فی نفسه والتشبه بالکافر فیما لنا فیه بد مکروه کذا ذکره الامام التمرتاشی کذا فی الکفایة والنهایة وعن ابراهیم کانوا یکرهون
ان یقول الرجل وهو یمشی معها استغفروا له غفر الله لکم کذا فی قاضیخان وینبغی لمتبعها ان یکون متخشعا متفکرا
فی مآله متعظا بالموت وبما یصیر الیه المیت ولا یتحدث باحادیث الدنیا ولا یضحک وینبغی ان یطیل الصمت ولا ینبغی
للنساء ان یخرجن معها بل یکره کراهة تحریم فی زماننا ویحرم النوح وشق الجیوب وخمش الخدود ولطمها ونحو ذلک
لقوله عم لیس منا من شق الجیوب وخمش الخدود ودعا بدعوة الجاهلیة ولا باس بالبکاء بارسال الدموع فی الجنازة
والمنزل لقوله عم ان الله تع لا یعذب بدمع العین ولا بحزن القلب ولکن یعذب بهذا واشار الی لسانه او یرحم
وان کانت مع الجنازة صائحة او نائحة تزجر فان لم تنزجر لا یترک اتباع الجنازة لذلک وینکر بقلبه کذا فی شرح المصنف
للمنیة وذکر فی مفاتیح المسائل یستحب السکوت خلف الجنازة لانه وقت الاعتبار والاذکار وان کان فی ذکر ودعاء
یخافت وروی عن عثمان رضه من قال سبحان الذی لا یموت حین رأی جنازة او سمع غفر له ویکره للرجال
تسوید الثیاب وتمزیقه للتعزیة ولا باس بالتسوید للنساء لما روی ان امراة سألت عروة ابن الزبیر فقالت ان بنی حجل
مات ولی خمار مصبوغ بیقم فقالت اصبغیه اسود وقال سهل بن ذکوان ان شهدت ام الحسین بنت الحسن بن علی
حین قتل زوجها مصعب بن زبیر سودت ثیابها وامرت جواریها فسودت ثیابهن کذا فی کنز العباد واذا وصلوا
الی قبره کره الجلوس قبل وضعه عن الاعناق لاحتمال الاحتیاج الی التعاون فی الوضع والقیام امکن فیها اولا
فاذا وضع عن اعناق الرجال جلسوا وکره القیام کذا فی قاضیخان والعنایة وهو مقید بعدم الحاجة والضرورة کذا
فی شرح المصلیة ولا باس بالجلوس بعد وضعه ففیه اشعار بان القیام اولی قال الحلابی ان القیام یستحب حتی
یدفن واذا کان فی المصلی فجیء بالجنازة الصحیح انهم لا یقومون قبل الوضع کذا فی الخلاصة ویحفر القبر وهو شق المیت
طوله علی قدر طول المیت وعرضه علی قدر نصف طوله وعمقه الی السرة وقیل الی النحر کما فی المضمرات وان زاد علیه
فهو افضل فلو کان علی قدر قامته فهو حسن کذا فی القهستانی قال عم اذا حفرتم قبرا فاوسعوا واعمقوا والحدوا

عن جيران السوء ويتخذ القبر في جوار اهل الخير فان الميت يتأذى بجار السوء كما يتأذى الحي منه كذا في شرعة الاسلام
ويلحد لان الشق فعل اليهود والتشبه بهم مكروه فيما لنا منه بد وقال الش فعي بالعكس لتوارث اهل المدينة الشق
دون اللحد ولنا قوله عم اللحد لنا والشق لغيرنا وانما فعل اهل المدينة لضعف اراضيهم بالبقيع وصفة اللحد ان يحفر
القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة فيوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف وصفة الشق ان
يجعل حفيرة في وسط القبر ويوضع فيها الميت كذا في شروح الهداية واما التابوت عن البقالي انه يكره وعن ابي بكر
محمد بن الفضل لا باس به في ديارنا لرخاوة ارضنا ولو من حديد الا ان السنة ان يفرش فيه التراب ويجعل اللبن
الخفيف عن يمين الميت ويساره ويطين الطبقة الاعلى مما يلي الميت ليصير كاللحد كذا في الزاهدي والخلاصة ويكون
التابوت من رأس المال اذا كانت الارض رخوة او ندية وفي المحيط واستحسن مشايخنا اتخاذ التابوت للنساء
ولو لم يكن الارض رخوة كذا في شرح المصلي للمنية ويدخل الميت فيه من جهة القبلة يعني توضع الجنازة في جانب القبلة
من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الش فعي السنة ان يسل سلا وصفته ذلك ان توضع الجنازة في مؤخر
القبر حتى يكون رأس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برأس الميت ويدخله
القبر اولا ويسل كذلك كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفي فتاوى قاضيخان والخلاصة الخزانية وقال شمس الائمة
الحلواني رح صورة السل ان توضع الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجلا الميت بازاء موضع رأسه من القبر ثم
يدخل الرجل الآخذ فيأخذ برجلي الميت ويدخلهما القبر اولا ويسل كذلك كذا في المحيط وشرح الطحاوي واحتج
الش فعي بما روى انه عم سل الى قبره ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه لا يقال هذا تعليل في مقابلة
النص وهو باطل لان الرواية في ادخال النبي عم في قبره مضطربة روى ان ابراهيم النخعي ان النبي عم ادخل قبره
من قبل القبلة فان صح هذا يصح المذهب وان صح ما روى انه عم سل كان ذلك للضرورة فانه عم لما مات في حجرة
عائشة رضها من قبل الحائط وكانت السنة دفن الانبياء في الموضع الذي قبضوا فيه فلم يتمكنوا من وضع السرير
من قبل القبلة للحائط فلهذا سل كذا في الكفاية ويقول واضعه اي الذي يدخل القبر لدفن الميت ثم كون الواضع
وترا ليس بسنة عندنا وسنة عند الشافعي قاسه على التكفين والاجمار ولنا ما روى انه دخل في قبر النبي عم اربعة
لوضعه العباس والفضل وعلي وصالح مولى رسول الله عم بسم الله وعلى ملة رسول الله اي بسم الله وضعناك وعلى
ملة رسول الله سلمناك كذا في المبسوط قال صاحب الهداية كذا قال رسول الله عم حين وضع ابا دجانة في القبر قال صاحب
النهاية والصحيح انه عم وضع ذا النجادين لان ابا دجانة مات بعد رسول الله عم في خلافة ابي بكر هكذا ذكر في التواريخ
كذا في العناية وفي رواية بسم الله وبالله وفي الله وعلى ملة رسول الله ابتدأنا امرنا وهو وضع الميت في القبر متبركين
بسم الله وبدأنا في رضاه وما عنده من الثواب والكرامة رغبنا ونحن في ذلك كله على ملة رسول الله ودينه كما في الكرماني
وقال وهب بن منبه من قرأ على قبر بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله رفع الله تع العذاب عن صاحب القبر اربعين
سنة كذا في زهرة الرياض وذو الرحم المحرم اولى بالمرأة ويكره ادخال الاجنبي والى فوج كما في الجلابي كذا في القهستاني مسلم
يدفن ذا رحم محرم كافرا اما الكافر فلا يدفن ذا رحم محرم مسلما المرأة اذا ماتت وليس لها محرم فاهل الصلاح من جيرانها
يلون دفنها اما لا يدخل احد قبرها فان كان من المحارم من النسب والرضاع او من جهة المصاهرة مثل ابي زوجها
ينزل قبرها وان لم يكن نزل المشايخ وان لم يكن فالشبان الصلحاء كذا في الخلاصة فيسجى قبر المرأة التسجية التغطية
يسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ويفرغ منه لانها عورة من قرنها الى قدمها فربما يبدو شيء من اثر عورتها

الايري انه خص بالنعش على جنازتها وهو شيء يشبه المحفة مشبك يطبق على المرأة اذا وضعت على الجنازة
وقد صح ان قبر فاطمة رضها سجي بثوب والنعش على جنازتها ولم يكن النعش في جنازة النساء حين ماتت فاطمة رضها
فاوصت قبل موتها ان يستر جنازتها فاتخذوا لها نعشا من جريد النخل فبقي سنة هكذا في جميع النساء كذا في الكفاية
لا يسجى قبر الرجل وقال الشافعي يسجى لما روى ان رسول الله عم سجي قبر سعد بن معاذ ولنا ما روي عن علي رضه
انه مر بميت وقد سجي قبره فنزعه وقال انه رجل فلا تشبهوه بالنساء وتأويل قبر سعد بن معاذ ان كفنه ما كان
يعم بدنه فسجي قبره حتى لا يقع الاطلاع لاحد على شيء من اعضائه ويوجه الميت الى القبلة لما روي عن علي رضه انه مات
رجل من بني عبد المطلب فقال عم استقبل القبلة استقبالا ويحل العقدة ان عقد الكفن مخافة الانتشار لوقوع الامن
منه فيقول لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده كذا في الجلابي ويسوى على اللحد اللبن لان النبي عم جعل على قبره اللبن
او القصب لانه روى ايضا ان النبي عم جعل على قبره طن اي حزمة من القصب فلا يكره القصب معمولا كان او
غير معمول لذهابه سريعا وقيل المعمول منه كبوريا والحصير مكروه لانه لم يرد بالسنة كذا في شرح المجمع وكثير من الصحابة
رضهم وصوا بان يرمسوا في التراب رمسا اي يدفنوا من غير شق ولا لحد وقالوا ليس جنبنا الايمن ...
باولى من الايسر في التراب بلبنتين او بثلاث كذا في المحيط كذا في الكفاية ويكره الآجر والخشب يعني يكره ستر اللحد
بهما في ظاهر الرواية لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ومنهم من فرق بينهما فكره الآجر من حيث عدم التفاؤل
بمماسة النار دون الخشب لعدمه فيه وكان صاحب الهداية اشار الى ذلك بقوله ثم بالآجر اثر النار فيكره
تفاؤلا ورد بان مماسة النار لا يصلح علة الكراهة فان السنة ان يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار وقال
شمس الائمة السرخسي والاول يعني التعليل باحكام البناء اوجه لانه جمع في كتاب الصلوة بين استعمال الآجر ودفوف
الخشب وهو الواحد ولا يوجد معنى النار فيها كذا في العناية وكذا يكره ستر اللحد بالحجارة والجص كذا في الجلابي وذكر الامام
التمرتاشي هذا اذا كان حول الميت وان كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع ولا باس بوضع الحجر عليه
لما روي انه عم وضع على قبر ابي دجانة حجرا وقال هذا لاعرف به قبر اخي وان احتيج الى الكتابة عليه حتى لا يمتهن فلا باس
واما الكتابة بغير عذر فمكروهة كذا في المحيط كذا في شرح المجمع ويهال التراب يعني يصب على القبر التراب الذي اخرج عنه
ولا يزاد عليه من تراب غيره ويرش الماء عليه كذا في الخلاصة وعن ابي يوسف انه مكروه كذا في الزاهدي ويسنم القبر المراد
من تسنيم القبر رفعه من الارض قدر شبر واكثره قليلا ولا يربع وقال الشافعي يربع ولا يسنم لما روي ان ابراهيم
بن النبي عم لما توفي جعل رسول الله عم قبره مسطحا اي مربعا ولنا ان جبرئيل عم صلى بالملائكة على آدم عم وجعل قبره
مسنما عن ابراهيم النخعي انه قال اخبرني من رأى قبر النبي عم وقبر ابي بكر وعمر رضهم انها مسنمة عليها فلق من مدر
بيض وقد نهى عم عن تربيع القبور ولان تربيع القبر تشبه بصنع اهل الكتاب وقد عرفت ان التشبه بصنعهم فيما
لنا منه بد مكروه وتأويل حديث ابراهيم رضه ان رسول الله عم سطح قبره اولا ثم سنم كذا في المبسوط والمحيط ويستحب
حثي التراب عليه ثلاثا او سبعا ويقول عند اخذ المسعاة لحثي التراب اول مرة بسم الله وفي الثانية الملك لله
وفي الثالثة القدرة لله وفي الرابعة العزة لله وفي الخامسة العفو والغفران لله وفي السادسة الرحمة لله ثم يقرأ في
المرة السابعة قوله تع كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم
ومنها نخرجكم تارة اخرى ويستحب ان يقرأ على المقابر زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك
على الله يسير ثم يقول اشهد ان الله يحيي ويميت اعوذ بالله من شر ما بعد الموت قال وهب بن منبه من قال هذا المذكور

من الآية والدعاء في مقابر المسلمين كتب الله تع بعدد كل ميت في الارض حسنة كذا في شرعة الاسلام وشرحه وفي العتابية
وليس على الحفار تطيين القبر وعليه حشو التراب للعرف وفي الكبرى حشو التراب في القبر على الحفار بناء على عرفهم كذا في اجارات
التاتارخانية ويكره بناؤه بالجص لانه للزينة وقد استغنى عنه وفي الآجر والخشب لما عرفت انهما لاحكام البناء والقبر بيت
البلى وفي الجامع الصغير لقاضي خان ولا باس بكتابة شيء او بوضع الاحجار على القبر ليكون علامة وفي الايضاح والتحفة
وكره ابو حنيفة البناء على القبر وان يعلم بعلامة وكره ابو يوسف ان يكتب عليه كذا في الكفاية وذكر في التمرتاشي لا باس
بان يوضع حجارة على رأس القبر ويكتب عليه شيء وفي النسفي كره ان يكتب عليه اسم صاحبه وان يبنى عليه بناء وينقش
ويصبغ ويرقع ويجصص وفي المضمرات عن النبي عم انه قال صفق الرياح وقطر الامطار على قبر المؤمن كفارة لذنوبه
كذا في القهستاني ولا يرفع بناء قالوا اراد به السفط الذي يجعل في ديارنا على القبور وقال في الفتاوى اليوم اعتادوا
السفط كذا في الخلاصة ولا يدفن اثنان او اكثر في قبر واحد الا للضرورة ثم يقدم الافضل والرجل ويجعل بينهما حاجزا
من الصعيد وكذا لا يجوز الجمع بين الاثنين في كفن واحد عندنا وجوزه الشافعية والحنابلة عند الضرورة ولا يخرج الميت
من القبر لما انه قد تم التسليم الى الله تع وخرج عن ايدي الناس الا ان يكون الارض مغصوبة او اخذت بالشفعة ويطلب
المالك ويخرج ويكره الوطء في القبر والجلوس والنوم عليه والصلوة عنده لان سقف القبر حق الميت ولانه اهانة للآدمي
المكرم كذا في البزازية نقل صاحب القنية عن شمس الائمة الحلواني انه قال يكره ذلك وعن ابن مسعود رضه انه قال لان اطأ
على جمر احب الي من ان اطأ على قبر وفي الخزانة انه قال بعضهم لا باس بان يمر على المقبرة او يطأها وهو قارئ القرآن او
مسبح او داع لهم بالمغفرة والخير كذا في شرح شرعة الاسلام فروع ذكر الامام الصفار لو كتب على جبهة الميت او عمامته
او كفنه عهد نامه يرجى ان يغفر الله تع الميت ويجعله آمنا من عذاب القبر قال نصر هذه رواية في تجويز وضع عهد نامه مع
الميت وقد روي انه كان مكتوبا على افخاذ افراس في اصطبل الفاروق حبس رض في سبيل الله تع كذا في كراهة البزازية
وعن المتقدمين انه اوصى ان يكتب في جبهته وصدره بسم الله الرحمن الرحيم ففعل ثم رئي في المنام وسئل عن حاله فقال
لما وضعت في القبر جاءتني ملائكة العذاب فلما رأوا مكتوبا على جبهتي وصدري بسم الله الرحمن الرحيم قالوا امنت من
العذاب كذا في شرح المصلي للمنية قطع الحشيش الرطب من المقابر يكره لانه يسبح ويندفع به العذاب عن الميت او يستانس
به الميت وعلى هذا يكره من مقابر الكفار وقطع اليابس لا باس به وورد الاثر الصحيح كذا في البزازية في الكراهة والاستحسان
والسؤال في القبر فاذا مات ولم يدفن اياما بان جعل في التابوت ليحمل من مصر الى مصر آخر ما لم يدفن لا يسأل ثم السؤال لكل
ذي روح حتى ان الرضيع يسأل ويلقنه الملك او يلهمه الله تع ويستحب في القتيل والميت دفنه في المكان الذي مات فيه
في مقابر اولئك القوم فان نقل قبل الدفن الى قدر ميل او ميلين فلا باس به قال الامام السرخسي قول محمد في الكتاب
قدر ميل او ميلين لا باس دليل على ان النقل من بلد الى بلد مكروه كذا في الخلاصة ولو جهز الميت صبيحة الجمعة يكره تأخيره
الى وقت الجمعة ليصلي عليه جمع عظيم اما لو خاف فوت الجمعة بسبب دفنه اخروا دفنه واختلف في اجلاس القارئ
عند القبر والمختار عدم الكراهة ولا يكره الدفن ليلا ويستحب نهارا ويستحب زيارة القبور للرجال وتكره للنساء ويدعو
قائما مستقبل القبلة وقيل يستقبل وجه الميت وهو قول الشافعي وكذا الكلام في زيارته عم كذا في شرح المصلي للمنية
وزيارة القبور مستحبة للرجال وكذا للنساء على الاصح كذا في القهستاني وعن علي رضه عن النبي عم انه قال من مر على
المقابر وقرأ قل هو الله احد احد عشرة ثم وهب اجرها للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات كذا في فتح القدير في باب
الحج عن الغير باب الشهيد المقتول ميت باجله عند اهل السنة وانما بوب الشهيد بحياله لاختصاصه بالفضيلة

فكان

فكان اخراجه من باب الميت بباب على حدة كاخراج جبرئيل عم من الملائكة وسمي الشهيد شهيدا لان الملائكة
يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا فهو فعيل بمعنى مفعول وقال بعضهم لانه مشهود له بالجنة بالنص
وقيل سمي به لانه حي عند الله حاضر قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
وهو اي الشهيد في اصطلاح الفقهاء من اي مسلم قتله اهل الحرب بآلة او غيرها وبمباشرة او تسبب كما
اذا وطئ دابة الحربي مسلما لان هذا نوع من الحرب اذ الاصل فيه انه عم لم يغسل شهداء احد ولم يكن كلهم قتيل سيف
ولو الجأ حربي مسلما الى ماء فوقع فيه لا يكون شهيدا لانه من فعل نفسه لا من الكافر وكذا لو حفر الحربيون خندقا
فوقع فيه مسلم ليلا لا يكون شهيدا لان ذلك يراد به الدفع لا القتل او اهل البغي او قطاع الطريق في الغائلة
البغي كاهل الحرب قال الله تع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وكذا قطاع الطريق لانهم محاربون قال الله تع
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية فباي شيء قتلوه لا يغسل والمكابرون في المصر ليلا بمنزلة قطاع الطريق
او وجد في المعركة ميتا قيد بالمعركة لان القتيل لو وجد في المصر ولم يعلم قاتله يغسل كما سياتي وبه اثر اي جراحة ظاهرة
او باطنة كخروج الدم من العين والاذن ونحوهما مما لا يعتاد خروج الدم عنه فاشتراط الاثر لانه قتيل لا ميت حتف انفه
واشترط خروج الدم من الموضع المعتاد اذ لو خرج الدم من انفه او ذكره او دبره او نزل من رأسه او خرج من جوفه جامدا لا يكون
شهيدا لان الجامد يحتمل ان يكون سوداء محترقة والانف يرعف والجبان يبول دما وصاحب الباسور يخرج من دبره
دم من غير ضرب واعلم ان الاثر يعين بكونه شهيدا قتيل المعركة عازيا وقال الشافعي ليس الشهيد الا من قتل في المعركة مجاهدا
في سبيل الله فغيره يغسل الكل من شرح المجمع او قتله مسلم او ذمي فان مسلما قتله بجارحة مسلم غير بالغ ولا قاطع طريق ومسلما
قتله ذمي بجارحة بطريق الظلم يكون شهيدا فالمعتبر القتل ظلما وعلامة الجارحة دليله فقوله ظلما احتراز عما اذا لم يكن قتله
ظلما سواء قتل عدلا كما اذا قتل حدا او قصاصا او قتل قتلا غير موصوف باحدهما كما اذا افترسه السبع او سقط عليه
البناء او سقط من شاهق الجبل او سال عليه الوادي او غرق في الماء فانه يغسل كذا في الخلاصة ولم يجب على القاتل
او عاقلته بقتل اي بنفس قتله فلا يرد قتل الاب ابنه عمدا بآلة جارحة وقتل يوجب القصاص ثم انقلب مالا بالصلح لان
الدية فيهما وان وجبت لكن لم تجب بنفس القتل بل الواجب بنفس ذلك القتل هو القصاص الا انه سقط بحرمة الابوة
في الاول وبالصلح في الثاني فيكونان شهيدين في احكام الدنيا ايضا فلا يغسلان دية فاحترز به عن شبه العمد
والخطأ اذ بالمال خف اثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء احد ثم الجملة فيه انه اذا صار مقتولا في القتال مع اهل الحرب
او قطاع الطريق او الخوارج واهل البغي ذابا عن نفسه او عن ماله او عن اهله او عن واحد من المسلمين او من اهل الذمة
فانه يكون شهيدا باي شيء قتلوه العصي او بحجر او بمدر او بوطأة دوابهم وهم راكبوها او سائقوها او قائدوها او
كابروا عليه او قتل بالمصر بسلاح او غيره ليلا او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح او غيره ولو قتل بفعل ينسب
ذلك الى هؤلاء الاصناف التي ذكرنا يكون شهيدا كان وطئته دابة العدو فالقته راكبها وكذا لو رمي
بالنار فاحترقوا وكذا لو كان المسلمون في سفينة فرماهم العدو بالنار فاحترقوا فانهم كلهم شهداء اما اذا نفر
فرس مسلم من دابة العدو من غير تنفير منهم او من رايات العدو حتى القت راكبها فمات لا يكون شهيدا لان
هذا الفعل لا ينسب الى العدو وكذا اذا انهزموا فالقوا انفسهم في الخندق حتى ماتوا الا اذا الجأهم العدو فيه
بالطعن بالرمح فيكون شهيدا الكل من الخلاصة فيكفن بالاتفاق ويصلى عليه وقال الشافعي لا يصلى عليه لحديث
جابر رضه ان النبي عم ما صلى على احد من شهداء احد ولان السيف محاء للذنوب فاستغنى عن الشفاعة ولنا

روى عن عبد الله بن ثعلبة ان النبي عم صلى صلوة الجنازة على شهداء احد حتى روى صلى على حمزة سبعين صلوة
وحديث جابر رضه ليس بقوى وقيل انه كان يومئذ مشغولا قتل ابوه واخوه وخاله فرجع الى المدينة ليدبر كيف
يحملهم الى المدينة فلم يكن حاضرا حين صلى عم فلذا روى ما روى ومن شاهد النبي عم فقد روى انه عم صلى عليهم
ثم سمع جابر منادى رسول الله عم ان يدفن القتلى في مصارعهم فرجع فدفنهم فيها والصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد
اولى بها والطاهر عن الذنوب لا يستغنى عن الدعا كالنبي والصبي ولا يغسل اذا كان في معنى شهداء احد وقال الحسن البصري
الغسل سنة الموتى من بني آدم كالكفن ولم يغسل شهداء احد لان الجراحات فشت في الصحابة رضهم في ذلك اليوم
وكان يشق عليهم حمل الماء من المدينة وغسلهم فعذرهم رسول الله عم لذلك وهذا التاويل باطل فانه عم لم يامر بالتيمم ولو كان
ترك الغسل للعذر لامرهم بالتيمم وايضا لم يعذرهم في ترك الدفن وكان حفر القبور للدفن اظهر منه في الغسل وكما لم يغسل
شهداء احد لم يغسل شهداء بدر وهذه الصورة لم تكن يومئذ وكذلك لم يغسل شهداء الخندق وحنين فظهر ان
الشهيد لا يغسل كذا في الكفاية ويدفن بدمه قال عم في شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم وثيابه
ولا ينزع عنه شيء منها الا ما ليس من جنس الكفن كالفرو والحشو والخف والسلاح لانها ليست من جنس الكفن
فكره التكفين بها ابتداء فكره بقاء والاشبه ان لا ينزع السراويل كذا في القهستاني وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء
لما روينا من قوله عم زملوهم بكلومهم ودمائهم وقد جاء في رواية بثيابهم ولم يفصل واحتج علماؤنا بما روي عن علي
انه قال ينزع عنه العمامة والخفان والقلنسوة وعن زيد بن صوحان ادفنوني في ثيابي ولا تنزعوا عني الا الحشو والمراد
من ثيابه في الحديث ثيابه التي تصلح للتكفين ولا يكره التكفين به في غير الشهيد وقد روى في السنن عن ابن
عباس رضه قال امرنا رسول الله عم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم ويزاد
عليه اذا انتقص ما عليه عن العدد المسنون بان لم يكن عليه ازار ولفافة وينقص عنه اذا زاد عليه مراعاة لكفن السنة
وان كان الشهيد صبيا ففي المحيط ان الغسل ساقط عن البالغ لانه يخاصم من قتله فيبقى عليه اثره ليكون شاهدا
له بخلاف الصبي فانه لا يخاصم بنفسه بل الله تع يخاصم عنه فلا حاجة الى ابقاء الاثر كذا في القهستاني او مجنونا او جنبا او
حائضا او نفساء يغسل خلافا لهما فانهما قالا لا يغسل كل ذلك اما الصبي والمجنون فلانهما احق بهذه الكرامة وهي سقوط الغسل
فان سقوط الغسل عن الشهيد لبقاء مظلوميته في القتل فكان اكراما له والمظلومية في حق الصبي اشد فكان اولى بهذه الكرامة
يوضحه ان حال الصبيان والمجانين في الطهارة فوق حال البالغين فاذا لم يغسل البالغ اذا استشهد لانه تطهر بالسيف
فان الصبي والمجنون اولى ولابي حنيفة ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه طهرة عن الذنب ولا
ذنب لهما فلا يكونان في معناهم فيغسلان ولهما في الجنب ان ما وجب بالجنابة سقط بالموت لانه خرج عن كونه مكلفا
بالغسل عن الجنابة والثاني وهو الغسل بسبب الموت لم يجب للشهادة كالمحدث اذا استشهد والفقه فيه ان
الاستشهاد اقيم مقام الغسل كالذكوة في الشاة وذلك لان الميت انما يتنجس باعتبار احتباس الدماء السيالة فيه
لا بنفس الموت بدليل ان ما لا دم له من الحيوانات لا يتنجس بالموت والاستشهاد مانع من الاحتباس فلا يغسل ولكن
الشهادة عرفت مانعة غير رافعة الا يرى انه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة ولا يغسل عنه دم
الشهيد فاذا لم تكن رافعة لا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف
الحائض والنفساء اذا طهرتا فعندهما لا تغسلان لان الغسل الاول سقط بالموت والثاني لم يجب للشهادة وعنده
تغسلان لما ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة وكذا قبل الانقطاع في الصحيح الرواية فانه عند ابي حنيفة رحه فيه

روايتان

روايتان في رواية لا تغسلان لان الاغتسال ما كان واجبا عليهما قبل الانقطاع وفي رواية وهو الصحيح تغسلان لان
الانقطاع حصل بالموت والدم السائل يوجب الاغتسال عند الانقطاع كذا في شروح الهداية ولا يغسل اجماعا ان
قتل في المصر والقرية في موضع يجب فيه القسامة والدية لان بذلك يخف اثر الظلم وقال ابن كمال لا عبرة بالة القتل
في هذه الصورة وانما يغسل لانه لا يدرى اقتل ظلما او مظلوما عمدا او خطاء ذكره الزاهدي في شرح القدوري فعلى
هذا لا يختلف الحال باختلاف المحال انتهى ولم يعلم انه قتل عمدا ظلما بخلاف ما اذا علم انه قتل بحديدة ظلما وعرف قاتله
عينا فانه لا يغسل واما اذا علم انه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما ان الواجب هناك الدية والقسامة
على اهل المحلة كذا في المحيط هذا اذا وجد في المصر اما اذا وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل
اذا وجد به اثر القتل ثم اعلم ان القصاص عقوبة وليس بعوض حتى يخف اثر الظلم به كما في الدية ولئن كان عوضا
لكن يعود نفعه الى الورثة لا اليه لان المقصود بالقصاص ليس الا التشفي ودرك الثار وهذا يتحقق في حق الاحياء
فلم ينتفع الميت به فلم يخف اثر الظلم بخلاف الدية لان نفعها يعود الى الميت حتى تقضى منها ديونه وتنفذ وصاياه كذا
في مبسوط شيخ الاسلام الكل من الكفاية وقال ابن كمال لا عبرة بجهالة القاتل في هذه الصورة ولا يفقد الظلم لان السبب
وجوب عوض مالي وذلك لا يختلف قال في الذخيرة ومن وجد قتيلا ينظر ان حصل القتل بعصا كبيرة او بحجر كبير ويعلم قاتله
فعلى قول ابي حنيفة رحه يغسل لان القتل على هذا الوجه عنده يوجب الدية فقد اعتاض عن دمه بدلا هو مال وعلى قول
صاحبيه لا يغسل لان القتل على هذا الوجه عندهما يوجب القصاص ووجوب القصاص لا يمنع الشهادة عندنا كما لو
قتل بالسلاح وان لم يعلم قاتله يغسل لانه وجبت الدية والقسامة بقتله فلم يكن في معنى شهداء احد وان حصل القتل
بعصا صغير يغسل علم قاتله او لا لان هذا القتل يوجب المال على كل حال وان حصل القتل بحديدة فان لم يعلم قاتله تجب الدية
والقسامة على اهل المحلة فيغسل وان علم القاتل لم يغسل عندنا وكذا اي يغسل ان ارتث من قولك ثوب رث اي خلق
بان اكل ذلك المجروح او شرب لما روي ان شهداء احد طلبوا ماء وكان الساقي يطوف عليهم فكان اذا عرض الماء
على احد اشار الى صاحبه فلم يشربوا ماء خوفا من نقصان الشهادة حتى ماتوا عطاشا او عولج او باع او اشترى او عاش
اكثر من يوم وليلة عند ابي يوسف لانه نال مرافق الحيوة في اكثر اليوم وله حكم الكل فيغسل بذلك خلافا لمحمد فان عنده
ما دون اليوم حيوة قليلة فلا تعتبر ومضى عليه وقت صلوة والمراد بوقت الصلوة قدر ما تجب عليه الصلوة كذا في الزاهدي
وهو اي المجروح يعقل ويقدر على ادائها بالايماء لانه لم يكن بمعنى شهداء احد فلا يلحق بهم او آوته من الايواء خيمة او ضمه
وجعته او نقل من المعركة حيا لا للخوف ان يطاه الخيول فانه اذا حمل من مصرعه كيلا تطاه الخيول لا يكون مرتثا بل هو
شهيد لا يغسل لانه ما نال من الراحة شيئا او اوصى مطلقا اي بامر دنيوي او اخروي عند ابي يوسف لانه ارتفاق
وقال محمد ان اوصى بامر اخروي لا يغسل لانه من احكام الاموات والحاصل انه اذا اجرى عليه شيء من الاحكام او انتفع
بشيء من الدنيا فقد ارتث كما في التحفة واعلم ان المرتث له ثواب الشهيد وان غسل كالغريق كما في الكافي كذا
في القهستاني ومن قتل بحد او قصاص غسل وصلي عليه لما روي ان ماعزا رضه لما رجم جاء عمه الى رسول الله فقال
قتل ماعز كما يقتل الكلاب فما ذا تامرني ان اصنع به فقال لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على اهل الارض
لوسعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه كذا في المبسوط ومن قتل لبغي او قطع طريق غسل للفرق بينهما وبين
الشهيد وكذا الكافر الذي له ولي مسلم يغسل بلا صلوة ولا يصلى عليه قال قاضيخان اهل البغي اذا قتلوا في الحرب
لا يصلى عليهم وان قتلوا بعد ما وضع الحرب اوزارها يصلى عليهم وكذلك قطاع الطريق اذا قتلوا في الحرب

لايصلى عليهم وان اخذهم الامام ثم قتلهم يصلى عليهم وحكم المتقدمين بالمعصية حكم قطاع الطريق والمكابرون فى
المصر بالليل بمنزلة قطاع الطريق والذى صلبه الامام عن ابى حنيفة رح فيه روايتان زدرا بو سليمان عنه انه لا يصلى
عليه انتهى وقيل لا يغسل ايضا اى كما لا يصلى عليه وقال الش فعى يصلى عليه لانه مؤمن قال تع وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية الا انه مقتول بحق فهو كالمقتول فى رجم او قصاص ولنا ان عليا كرم الله وجهه لم يغسل
اهل الخوارج يوم النهروان ولم يصل عليهم قيل اهم كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا اش رالى انه انما ترك
الغسل والصلوة عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم وهو نظير المصلوب يترك على خشبة عقوبة وزجرا لغيره كذا فى شروح
الهداية والخناق الذى خنق غير مرة فانه لا يغسل ولا يصلى عليه وفى العيون عن محمد اذا قتل ظلوما فانه يصلى عليه
ولا يغسل ومن قتل ظالما يغسل ولا يصلى عليه ومن مشايخنا جعلوا حكم المقتولين بالمعصية حكم اهل البغى والذين
يصلبون ولا يصلى عليهم كذا فى الخلاصة ويصلى على قاتل نفسه خلافا لابى يوسف فعنده لا يصلى عليه زجرا له كالباغ
ولهما انه فاسق غير باغ فيصلى عليه والحاصل ان من قتل نفسه خطاء بان تاول رجلا من العدو ليضربه فاخطأ
فاصاب نفسه ومات فانه يغسل ويكفن ويصلى عليه وهذا بلا اختلاف واما من تعمد قتل نفسه بحديدة هل
يصلى عليه اختلف فيها المشايخ بعضهم قالوا لا يصلى عليه وكان شمس الائمة الحلوانى يقول الاصح عندى انه يصلى عليه
لقوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكان القاضى الامام على السغدى يقول الاصح عندى انه لا يصلى عليه لانه
لا توبة له لكنه باغ على نفسه والباغى لا يصلى عليه كذا فى المحيط وذكر فى فتاوى قاضيخان فى اوائل باب غسل الميت اذا
قتل نفسه يغسل ويصلى عليه فى قول ابى حنيفة ومحمد رحهما كذا فى الكفاية باب الصلوة فى الكعبة قدمر فى اول باب الجنائز
وجه تاخير هذا الباب صح فيها اى فى الكعبة الفرض والنفل فى شرح القدورى للزاهدى وقال مالك والش فعى فى قول
لا يجوز فيها الفرض فالنفل لما روى انه عم لما دخل البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج فصلى عند الباب
ركعتين قلنا ما روى عن بلال وصفوان رضهما ايضا انه عم صلى يوم الفتح فى جوف الكعبة الفرض بين العمودين
المقدمين ولئن كان نفلا فالفرض فى معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الاركان والاستدبار انما يفسد اذا
كان من وجه ومن جعل فيها ظهره الى ظهر امامه جاز بلا كراهة لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسئلة
التحرى كما اذا صلوا فى ليلة مظلمة فوقع تحرى المقتدى على جهة ووقع تحرى الامام على جهة اخرى فوقع ظهره الى ظهر الامام
وهو يعلم حاله فانه لا تجوز صلوته خلفه لانه اعتقد امامه على الخطاء وقدمر فى باب شروط الصلوة ولو جعل ظهره الى وجهه
اى وجه الامام لا تجوز لتقدمه على امامه وجاز وكره ان يجعل المقتدى وجهه الى وجهه اى الامام اما جوازه فلوجود المتابعة
وانتفاء المانع وهو التقدم على الامام واما كراهته فلتشبه بعابد الصورة بالمقابلة فينبغى ان يجعل بينه وبين الامام
سترة مثل ان يعلق نطعا او ثوبا تحرزا عن ذلك التشبه واما اذا كان على يمين الامام او على يساره فهو ايضا جائز
كذا فى شروح الهداية والجلابى ولو تحلقوا فى المسجد الحرام حولها اى الكعبة فهو اى الامام فيها جاز اذا فتح الباب وان كان
الامام خارجها جازت صلوة من هو اقرب اليها اى الكعبة منه اى من الامام لم يكن ذلك الاقرب فى جانبه اى فى جانب الامام
بل فى جانب آخر كما اذا كان الامام فى الجانب الشمالى والمقتدى الاقرب الى الكعبة فى الجانب الغربى بخلاف ما اذا كان فى
جانبه فانه لم يجز لوجود التقدم على الامام لان التقدم والتأخر انما يظهر عند اتحاد الجانب فتجوز الصلوة فوقها اى فوق الكعبة
وان لم يكن بين يديه سترة وقال الش فعى لا تجوز ذكره صاحب المنظومة وقال فى الحقائق لا تجوز الصلوة على سطح الكعبة
عند الش فعى الا ان يكون بين يديه سترة بناء على ان المعتبر فى جواز التوجه اليها لجهة الصلوة وعندنا ان القبلة هى الكعبة
البناء

والكعبة

والكعبة هى العرصة والهواء الى عنان السماء ولا معتبر بالبناء لانه ينقل الا يرى ان من صلى الى ابى قبيس جازت
صلوته ولا شئ من بناء الكعبة بين يديه فدل على انه لا معتبر بالبناء ولكن تكره لما فى الفعل على ظهر البيت من ترك
التعظيم وقد ورد النهى عنه ذكر فى اواخر باب الحدث من المبسوط وروى عن ابى هريرة رضه انه قال نهى النبى عم
عن الصلوة فى سبع مواطن المجزرة والمزبلة والمقبرة والحمام وقوارع الطريق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت
الله تع كتاب الزكوة عقب الصلوة بها اقتداء بقوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وبقوله عم لمعاذ رضه انك تاتى
قوما فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم اطاعوك لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض
عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة وان هم اطاعوك لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم
فترد على فقرائهم ولان الصلوة حسنة لمعنى فى نفسها بدون الواسطة والزكوة ملحق بها ذكره فى العناية يقال زكى
الزرع اذا نما سميت بها لانها سبب نماء المال بالخلف فى الدنيا والثواب فى العقبى قال تعالى وما انفقتم من شئ
فهو يخلفه وفيها معنى التطهير قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وسميت صدقة لدلالتها على صدق العبد فى
العبودية كذا فى الكفاية ثم هى اسم مشترك بين عين ومعنى كما فى الكشاف وفى الكرمانى انها فى القدر مجاز شرعا
فانها ايتاء ذلك القدر وعليه المحققون كما فى المضمرات وهو القابل للعنوان كذا فى القهستانى هى اى الزكوة وقوله تمليك
يدل على ان الزكوة ههنا مستعمل فى معناه المجازى لان تمليك الايتاء محال فالمراد العين ولذا قال جزء من المال اى
بعض من المال المتقوم وفيه اشارة الى ان الاباحة لا تجوز فيها لانها شرعت بلفظ الايتاء فكل ما شرع بلفظ الاطعام والطعام
يجوز فيه التمليك والاباحة كما فى كفارة اليمين والظهار وما شرع بلفظ الايتاء والاداء يشترط فيه التمليك كما فى
الزكوة وصدقة الفطر فلو كفل يتيما فاطعم عليه ناويا للزكوة لا تجزئه بخلاف الكفارة ولو كساه يجزئه لوجود التمليك
كذا فى الدرر معين يعنى عينه الشارع كربع العشر من فقير متعلق بتمليك والمراد من الفقير من له شئ دون النصاب
او ما فى حكمه فلا ينافيه ما سيأتى فى باب المصرف مسلم غير هاشمى ولا مولاه احتراز عن الغنى والكافر والهاشمى
ومولاه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم بها لا يجوز والمراد من الهاشمى آل على وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل
الحارث بن عبد المطلب وكذا المراد بالمولى مولى هؤلاء مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه احترز به عما يدفعه
الى اصوله وفروعه ومكاتبه واحد الزوجين الى الآخر وعما يعطى من مال الزكوة فى مقابلة شئ من مال او منفعة فانه
لا يكون زكوة لله تعالى لان الزكوة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص لله تع قال تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين واذا اراد الرجل اداء الزكوة فالافضل هو الاظهار وفى التطوع الاخفاء وكذا فى المال الظاهر
الافضل ان يؤدى الزكوة بنفسه لانهم لا يضعون مواضعها بخلاف الخراج هكذا نقل عن الامام الفضلى كذا فى الخلاصة
وقال الامام الحلوانى اذا كان عنده وديعة فمات المودع بلا وارث له ان يصرف الوديعة الى نفسه فى زماننا هذا
لانه لو اعطاها لبيت المال لضاع لانهم لا يصرفون مصارفه فاذا كان من اهله صرفه الى نفسه وان لم يكن من المصارف
صرفه الى المصرف كذا فى البزازية واعلم ان للزكوة سببا وهو المال النامى وصفة وهى الفرضية وحكما وهو الخروج
عن عهدة التكليف فى الدنيا والنجاة فى العقاب والوصول الى الثواب فى العقبى وشروطا وهو ما ذكره بقوله
والشرط الشرط ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه وجوبها اى فرضيتها وانما عدل عن الفرض الى الوجوب اما
لان بعض مقاديرها ثابت باخبار الآحاد ولان استعمال احدهما فى موضع الآخر جائز مجازا كذا فى العناية ثم
المراد بالوجوب ههنا ما يعم وجوب الاداء لمكان قوله الآتى وهى العقل والبلوغ اذ لا تكليف بدونهما فلا تجب

ولو دفع الى المعلم بنية الزكوة او دفع الى الخليفة الذى فى المكتب وهو لم يستاجره بشئ ودفع بنية الزكوة فى هذه
المواضع يجوز وفى الخليفة ان كان بحال لو لم يدفع اليه فى الاحيان الدراهم لا يعلم فى المكتب لا يجوز فى فتاوى
النسفى كذا فى الخلاصة صح

على المجنون والصبي وفيهما خلاف الشافعي وتجب على المعتوه والمغمى عليه ولو استوعب حولا كذا في قاضيخان
والاسلام لما مر انها عبادة والكافر ليس اهلا لها وفيه ايضا خلاف الشافعي والحرية لما عرفت ان التمليك شرط
فيها وهو لا يتصور الا من الحر وذلك اما حقيقي كالمسلم او حكمي كالذمي فان المأخوذ منه زكوة كما في التحفة وغيره واحترز
به عن الحربي فان الكفار كلهم ارقاء كما في عتق المستصفى وسير الزاهدي وما اخذ منه عوض عما اخذ منا او حماية ما في يده
كما في المحيط والظاهر ان الاسلام كما هو شرط الوجوب فهو شرط البقاء ايضا حتى لو ارتد من عليه الزكوة العياذ بالله سقط
الزكوة الواجبة عليه كما في الزاهدي كذا في القهستاني وملك نصاب ملكا تاما لان التمليك فرع الملك وسيأتي تفسير النصاب
والمتبادر ان يكون النصاب حلالا فان كان حراما فان كان الخصم حاضرا فواجب الرد والا فواجب التصدق الى الفقير
ولا يحل له منه شيء كما في التنقيد والمنية فلا زكوة في المغصوب والمملوك شراء فاسدا كما في النظم كذا في القهستاني حولي هذا شرط
وجوب ادائها كما اشرنا اليه وشرط ايضا ثمنية المال او السوم ونية التجارة كما في الغرر وغيره ثم حولان الزكوة عند البعض شمسي
كما اشار اليه الكافي والكرماني وعند البعض قمري كما في المرغيناني ثم قيل انها واجبة على الفور لانه مقتضى الامر المطلق وهو قول
الكرخي فيأثم بالتأخير بعد التمكن وعن محمد ان من اخر الزكوة من غير عذر لم تقبل شهادته وبه اخذ الفقيه ابو الليث وقيل
على التراخي لان جميع العمر وقت للاداء فلا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط وعلى هذا لا يأثم بالتأخير كما روي عن ابي يوسف
فارغ عن الدين لان فراغ ذمته عن الدين الحائل بينه وبين الجنة اهم الحوائج فصار كالطعام والكسوة ولان الملك فيه ناقص
لان للغريم اخذه بغير قضاء ولا رضاء والزكوة وجبت شكرا للنعمة الكاملة والمراد به دين مطالب من جهة العباد كالقرض
وثمن المبيع وضمان المتلف وارش الجراحة ومهر المرأة معجلا او مؤجلا وقيل يمنع المعجل دون المؤجل كذا في الاختيار فلا يمنع
دين النذر والكفارة وصدقة الفطر ووجوب الحج والاضحية ويمنع دين الزكوة حال بقاء النصاب وكذا بعد الاستهلاك كذا
في الهداية فلو ملك رجل مائتي درهم فمضى عليه حولان ليس عليه زكوة السنة الثانية لان وجوب زكوة السنة الاولى صار
مانعا عن وجوبها في السنة الثانية لانتقاص النصاب بزكوة الاولى ولو حال الحول على المائتين واستهلك النصاب
قبل اداء الزكوة ثم استفاد مائتي درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكوة المستفاد لان وجوب زكوة النصاب
الاول دين في ذمته بسبب الاستهلاك فمنع وجوب الزكوة المستفاد كذا في النهاية والعناية وقال ابو يوسف دين زكوة
النصاب المستهلك لا يمنع وجوبها في النصاب الثاني لان هذا الدين لا مطالب له من جهة العباد لانه بعد الاستهلاك
يستحيل ان يمر به على عاشر فبطل البتة ولهما ان له مطالبا من جهة العباد نظرا الى الاصل لما في السوائم فالامام يأخذها واما
في اموال التجارة فكان يطالب العمال الى زمان عثمان رضه وانما فوض عثمان باجماع الصحابة زكوة الاموال الباطنة
الى مالكها حذرا عن فتنة فلم يبطل المطالبة بالكلية ولهذا اذا علم الامام من اهل بلدة ترك زكوتهم يطالبهم بها كذا في
العناية كذا في شرح المجمع والدين اللاحق بعد الحول لا يسقط الزكوة ولو مات رجل وعليه دين ان كان نيته قضاء الدين
رجوت ان لا يؤاخذ به كذا في الخلاصة وعن حاجته الاصلية اي عما يدفع عنه الهلاك تحقيقا او تقديرا كطعامه وطعام
اهله وكسوتها والمسكن والخادم والمركب والآت المحترفين وكتب العلم لاهله فان الجهل عندهم كالهلاك
كذا في شرح المجمع واعلم ان ما كان من حاجته الاصلية لا بد ان يكون مشغولا بها لا ما يحتاج اليه اذا من مال الاولى لا يقع حاجته
اليه في وقت من الاوقات كذا في المجالس وشرح المسكين في باب صدقة الفطر فلو كان رجل في دار بكراء فاشترى
قطعة ارض بمائتي درهم فبنى فيها دارا ليسكنها فهو غني بها فانها فاضلة عن حاجته الاصلية وانما يحتاج اليها
فيما سيجيء فلا يكون مصرفا للصدقة ويجب عليه صدقة الفطر والاضحية كذا في الخلاصة في كتاب الاضحية ولو سكن

ولو كان له دار فيها بيتان شتوي وصيفي وفرش شتوي وصيفي لم يكن بها غنيا فان كان له ثلاثة وقيمة الثالث مائتا درهم فعليه الاضحية وكذا الفراش الثالث صح

والكانون

رجل

رجل حولا مائتي درهم لا مال له غيرها كان عليه الزكوة كما في المحيط والذخيرة واليه اشير في التحفة كذا في القهستاني نام
اي زائد ولو تقديرا النماء اما تحقيقي يكون بالتوالد والتناسل والتجارة واما تقديري يكون بالتمكن من الاستنماء
بان يكون في يده او يد نائبه فاذا فقد المجب الزكوة فكل واحد منها ينقسم الى قسمين خلقي وفعلي فالخلقي
الذهب والفضة لانهما خلقا للتجارة فلا يشترط فيه النية والفعلي ما يكون باعداد العبد وهو العمل بنية التجارة
فان اقترنت به النية صارت للتجارة والا فلا كذا في الزيلعي ملكا تاما احتراز عما في يد المكاتب فانه مملوك
رقبة فلا يملك رقبة فلا تجب على مجنون تفريع على قوله العقل وهكذا البواقي على ترتيب اللف ولا على صبي
لاشتراط البلوغ ولا على مكاتب لعدم ملك الرقبة ولا على مديون مطالب من جهة العباد احترز به عن رب
الارباب كما مر في قدر دينه فانه اذا كان له اربعمائة دراهم وعليه دين كذلك لا يجب عليه الزكوة ولو كان دينه
مائتين تجب زكوة مائتين فمن عليه دين محيط بماله وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله تعالى كالزكوة او للعباد
كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلف وارش الجراحة ومهر المرأة سواء كان من النقود او من غيرها وسواء كان حالا
او مؤجلا فلا زكوة عليه وقال الشافعي تجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام فان المديون مالك لماله لان دين
الصحيح يجب في ذمته ولا تعلق له بماله ولهذا ملك التصرف فيه كيف شاء ولنا انه مشغول بحاجته الاصلية اي
معد لما يدفع الهلاك حقيقة او تقديرا لان صاحبه يحتاج اليه لاجل قضاء الدين دفعا للحبس والملازمة عن نفسه فكل ما
هو كذلك اعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش لنفسه او لدابته وثياب المهنة وهذا ايضا راجع الى نقصان الملك
فان لصاحب الدين ان يأخذه من غير رضاه ولا قضاء فكان ملكا ناقصا كذا في العناية ولا تجب في مال ضمار
وهو المال الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار كذا في التلويح وفسره المص باعتبار ما صدق عليه بقوله فهو المفقود
اي المال المفقود فيدخل فيه العبد الآبق والضال والمال الساقط في البحر والمال المغصوب لا بينة للمالك عليه و
مال مدفون في برية اي مفازة نسي مكانه وما اخذه مصادرة اي تكليفا واكراها ودين كان قد جحد اي جحده
المديون ولا بينة للدائن عليه ولا علم قاض به وانما لا تجب الزكوة فيها لان كلا من الملك والنماء فيها مفقود قال في غاية
البيان الاصل في ذلك ان الزكوة انما تجب فيما سوى الاثمان اذا وجد في الملك طلب النماء بالتجارة او بالسوم ولم يوجد
واحد منهما في هذه الاشياء فلا تجب فيها الزكوة بخلاف دين على مقر ملي اي غني مقتدر او مقر مفلس بفتح اللام المشددة
لان تفليس القاضي اي النداء عليه انه افلس لا يصح عند ابي حنيفة رح فكان وجوده كعدمه ولو لم يفلسه وجبت عليه بالاتفاق
لامكان الوصول بواسطة التحصيل كما مر فكذا بعد التفليس وعند محمد لا تجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس فلما صح التفليس
عنده جعله بمنزلة المال الثاوي والمجحود وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس حتى يسقط المطالبة الى وقت اليسار
ومع ابي حنيفة في حكم الزكوة فتجب لما مضى اذا قبض عندهما رعاية لجانب الفقراء كذا في العناية او جاحد ولكن عليه
بينة او علم به قاض لامكان الوصول اليه كما عرفت خلافا لمحمد في المفلس لما مر من صحة التفليس عنده فصار بمنزلة المال
المجحود فلا تجب وبخلاف ما دفن في البيت ونسي مكانه فانه نصاب موجب للزكوة لتيسر الوصول اليه لكون البيت
بيده بجميع اجزائه فيصل اليه بحفره وفي المدفون في الارض او الكرم اختلاف المشايخ بخارى فقيل تجب لامكان
الحفر والوصول وقيل لا لان حفر جميعها ان لم يكن متعذرا كان متعسرا والحرج مدفوع ولما فرغ عن بيان بعض
ما يجب فيه الزكوة وما لا يجب فيها من الديون اراد تفصيل ما تجب فيها وكيفية ادائها فقال وتزكي الدين عند قبضه
اي يؤدي زكوته عنده فنحو بدل مال التجارة يعني فزكوة بدل عروض التجارة ونحو ثمن السوائم فالتركيب من قبيل

الكتابة كقوله مثلك لا يبخل تؤدى عند قبض اربعين درهما فيجب درهم لانه دين قوى وقد حال عليه الحول عند
المديون فلا يشترط حولان الحول عند الداين ولا قبض النصاب لكن يشترط قبض اربعين لانه لا زكوة في الكسور
عند الامام وزكوة بدل ما ليس كذلك اى ليس بدلا من مال التجارة وثمن السوايم كثمن عبد الخدمة وثياب البذلة
واجرة دار التجارة تؤدى عند قبض نصاب اى مائتى درهم مثلا فيجب خمسة دراهم وهذا لانه دين وسط فيشترط
قبض النصاب ولا يشترط حولان الحول بعد القبض وزكوة ما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع والقصاص والكتابة
والدية تؤدى عند قبض نصاب وحولان حول عند الداين بعد القبض لانه دين ضعيف فيشترط فيه اقصى ما يمكن
هذا عند الامام وقالا يزكى اى يؤدى زكوة ما قبض منه اى من الدين مطلقا اى اى دين كان نصابا كان او
كسورا الا الدية والارش والكتابة لهما ان الديون كلها في المالية سواء والدين ملحق بالعين ولهذا يجوز ان
يشترى به وتمام الحول عليه في الذمة كتمامه وهو عين فيؤدى عشر ما قبض بخلاف الدية والارش وبدل الكتابة
لان الدية تكون واجبة على العاقلة بطريق الطفاء نائرة القتل والصلات لا تملك قبل القبض ولهذا لا يستوفى
من تركة من مات من العاقلة لانه عرض والمال جوهر شرعا لان من حلف ان لا مال له لا يحنث اذا كان له ديون
غير مقبوضة فاعتبر الدين بما هو بدل له على ما قلنا فان كان الدين بدلا عن مال التجارة اخذ حكمه فصار قويا فلا يشترط
فيه الحول ولا قبض النصاب الكامل وان كان بدلا عن مال ليس للتجارة يشترط لكل منهما فشرطنا النصاب دون الحول
عملا بالشبهين وان كان بدلا عما ليس بمال يكون ضعيفا فاشترط الحول والنصاب لانه ليس بمال لا باعتبار ذاته ولا
باعتبار بدله كذا في شرح المجمع فعندهما زكوتها تؤدى عند قبض نصاب وحولان حول اتفاقا وشرط ادائها اى شرط
تحقق اداء الزكوة نية لان اداءها عبادة فلا بد لها من نية ولا اعتبار لها الا اذا قارنت العمل ولذا قال مقارنة للاداء
اى لوقت الاداء او لوقت عزل مقدار الواجب في ذمته وعن محمد لو قال ما تصدقت الى آخر السنة فمن الزكوة ثم تصدق
بلا نية ارجو ان تجزيه كما في المحيط لكن في العيون عنه خلافه وفي الروضة لو دفع الى فقير بلا نية ثم نوى جاز ان كان
في يده وظاهر كلامه انه لو سمى هبة ونوى الزكوة اجزاه كما لو دفع الى محترم وسماه قرضا ونوى الزكوة اذ العبرة للقلب
كما في المنية لكن في الزاهدى عن اصحابنا انه اذا لم يعلم انه من الزكوة لم يجز كذا في القهستاني قال في البزازية والعبرة
لنية الدافع لا لعلم المدفوع اليه حتى قال المحترم وهبت لك هذا الشئ او اقرضتك ونوى به الزكوة وقع عن الزكوة
انتهى وينبغي ان يعلم ان اداء زكوة العين من الدين لا يصح لان العين خير من الدين كذا في حاشية التلويح
لحسن جلبي في القياس ولو تصدق بالكل اى بكل النصاب ولم ينوها سقطت الزكوة الواجبة في ذلك الكل
لان الجزء الواجب داخل في الكل المتصدق قطعا فلا يحتاج الى التعيين كما في اخراج البعض من الكل فلو تصدق بالبعض
اى ببعض النصاب بلا نية الزكوة لا تسقط حصته عند ابى يوسف لان البعض غير متعين لكون الباقى محلا
للواجب خلافا لمحمد لان الواجب شايع في الكل وهذا رواية عن ابى يوسف وهو الاشبه كما في الزاهدى والمجتبى وذلك
كالصدقة فلو وهب الكل من مديونه سقط زكوته وان لم ينوها اما لو نوى زكوة عين او دين له على آخر فلا تسقط
ولو وهب منه بعضه سقط زكوته عند محمد خلافا لابى يوسف كما في المحيط كذا في القهستاني قال عبد اللطيف في شرح
مجمع البحرين وكذا لو ابراء النصاب من فقير يسقط زكوته عنه نواها او لم ينوها لانه ادى الدين عن الدين وكلاهما
ناقصان اذ الدين ناقص بالنسبة الى العين فيجوز اداؤها ولو ابراه ينوى به زكوة مال آخر لا تسقط لانه ادى
الناقص عن الكامل انتهى وذكره الحيلة لاسقاطها اى الزكوة عند محمد لان الزكوة لنفع الفقراء وفي الحيلة اضرار لهم

خلافا لابى يوسف فانه يقول انها امتناع عن الوجوب لا ابطال لحق الغير فربما يخاف ان لا يمتثل امره تع فيكون
عاصيا والفرار عن المعصية طاعة وهذا اصح كما في المحيط وبالاول يفتى كما في الغرر وغيره ولو اشترى عبد التجارة
فنوى استخدامه بطل كونه للتجارة فلا يجب فيه الزكوة لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة ولو نوى للخدمة لا يصير للتجارة
بالنية لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر ما لم يبعه فيكون في ثمنه زكوة بعد ما حال عليه الحول سواء كان دراهم
او دنانير او عروضا وكذا اى لا يصير للتجارة ما ورث ولو نوى التجارة لانه لا عمل فلا زكوة فيه حتى يتصرف فيه الا الذهب
والفضة كما في غاية البيان ولو نوى التجارة فيما ملكه بهبة او وصية او نكاح او خلع او صلح عن قود كان كل واحد
منها لها اى للتجارة عند ابى يوسف لاقترانها بالعمل وهو القبول خلافا لمحمد فان عنده لا تكون للتجارة لانها لم
تقارن عمل التجارة لان هذه العقود ليست بتجارة وقيل الخلاف بالعكس نقل الاسبيجابى في شرح الطحاوى عن
القاضى الشهيد انه في قول ابى حنيفة وابى يوسف لا يكون للتجارة وفي قول محمد يكون لها كذا في العناية ولغا اى لغو
تعيين الناذر من اضافة المصدر الى فاعله للتصدق اليوم بان قال لله تع على ان اتصدق بكذا غدا فتصدق به
اليوم جاز عندنا والدراهم بان قال لله تع على ان اتصدق بهذه الدراهم فتصدق بغيرها جاز عندنا والفقير
بان قال لله على ان اتصدق على هذا الفقير فتصدق على غيره جاز عندنا خلافا لزفر في الكل لنا ان المقصود التقرب
الى الله تع بدفع حاجة الفقير فلا تعتبر هذه الخصوصيات بعد حصول المقصود لكن الاحوط رعايتها للخروج عن الخلاف

باب زكوة السوايم

ذكر في المبسوط ان محمدا بدا في كتاب الزكوة بزكوة المواشى اقتداء بكتاب رسول الله عم
والمص اقتدى به والسائمة هى التى تكتفى بالرعى هو بالكسر الكلاء وبالفتح مصدر في اكثر الحول ثم بدا المجرد في الاصل
بزكوة الابل اقتداء بكتابه عم على انها هى المال عند العرب تبعه المص فقال وليس في اقل من خمس من الابل زكوة
لعدم ايجاب شئ من الشارع فيما دونها فاذا كانت الابل خمسا من سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة
اى فالواجب فيها شاة بالنص على خلاف القياس فلا يرد ان الاصل في الزكوة ان تجب في كل نوع منه والواجب من
خمس خمس والواجب ربع العشر وفي ايجاب الشقص ضرر عيب الشركة فاوجبت الشاة لانها تقرب ربع عشر الابل
لانها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض باربعين درهما فايجابها في خمس من الابل كايجاب الخمس من الثمن
من الدراهم كذا في العناية والمراد شاة متوسطة فلو كانت للتجارة ففيه زكوة التجارة كما في الخلاصة والاطلاق
دال على ان العجفاء والمريضة سواء في الزكوة فيدخل فيه العمياء كما في الظاهر وكذا العرجاء المقطوع القوايم كذا في القهستانى
والواجب في العشر شاتان والواجب في خمس عشر ثلث شياه بالكسر جمع شاة فان اصلها شوهة
قلبت الواو الفا وحذفت الهاء شذوذا ثم التاء في الشاة للوحدة لا للتانيث وكذا التذكير انما يستفاد من الصفة
وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين من الابل الى خمس وثلثين منها بنت مخاض وعلى هذا اتفقت
الآثار واجمع العلماء وهى اى بنت مخاض الناقة التى طعنت اى دخلت في السنة الثانية سميت بها لمعنى
في امها لانها صارت مخاضا باخرى اى حاملا واعلم ان من صفات الواجب في الابل الانوثة قال صاحب التحفة لا يجوز فيها
سوى الاناث الا بطريق القيمة كذا في العناية والكفاية والواجب في ست وثلثين الى خمس واربعين بنت
لبون سميت بها لان امها تلد اخرى وتكون ذات لبن غالبا وفيه اشارة الى ان ما بين النصابين عفو والواجب
اى بنت لبون الناقة التى طعنت في الثالثة والواجب في ست واربعين الى ستين حقة سميت بها لانها
حق لها الحمل والركوب والضراب وهى الحقة الناقة التى طعنت في الرابعة والواجب في احدى وستين الى خمس وسبعين

جذعة وهي اي الجذعة الناقة التي طعنت في الخامسة سميت بها لانها لا يستوفي ما يطلب منها الا بضرب تكلف وحبس مأخوذ من جذعت الدابة اذا حبستها من غير علف وهي اعلى الاسنان التي تؤخذ في زكوة الابل وبعده ثني وسديس وباذل ولا يجب شيء من ذلك لنهي رسول الله عم السعاة عن اخذ كرائم اموال الناس
والواجب في ست وسبعين الى تسعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين ثم
والعدول الى ثم اشارة الى استيناف الفريضة وهو ان لا يجب فيما زاد على مائة وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمسا فاذا بلغت خمسا كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان في كل خمس شاة الى مائة وخمس واربعين ففيها اي مائة وخمس واربعين حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها اي في مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم اي بعد مائة وخمسين بهذا اشارة ايضا الى استيناف و[illegible] في كل خمس شاة الى مائة وخمس وسبعين ففيها ثلاث حقاق وبنت مخاض الى مائة وست وثمانين ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون الى مائة وست وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يفعل في كل خمسين يغني ثم تستأنف الفريضة ابدا ويعطي في كل خمسين حقة كما فعل في خمسين التي بعد المائة والخمسين قيد بهذا احترازا عن الاستيناف الاول وهو الاستيناف الذي بعد المائة والعشرين فان في ذلك الاستيناف ليس ايجاب بنت لبون ولا ايجاب ربع حقاق لانعدام وجود نصابهما لانه لما زاد خمس وعشرين على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليه خمس وصارت مائة وخمسين وجبت ثلث حقاق كذا في العناية هذا عندنا وقال الشافعي اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينيات والخمسينيات فتجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روى انه عم كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون من غير شرط عود ما دونها ولنا انه عم كتب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فنعمل بالروايتين كذا في الهداية والبخت جمع بختي وهو المتولد من العربي والعجمي ذو السنامين منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربي سواء في التفصيل المذكور لان اسم الابل في الحديث يتناولهما واختلافهما في الصفة لا يخرجهما عن النوع **فصل** قدم فصل البقر على الغنم لتناسبهما ضخامة وقيمة وليس في اقل من ثلثين من البقر زكوة البقر مشتق من البقر اذ الشق سمي البقر لانه يشق الارض وفي [illegible] الصحاح البقر اسم جنس والبقرة تقع على الذكر والانثى وانما دخلت الهاء على انه واحد من الجنس كذا في الكفاية فاذا كانت البقر ثلاثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع وهو اي التبيع ما اي بقر ذكر طعن اي دخل في السنة الثانية سمي به لانه يتبع امه او تبيعة وهي انثاه وانما اخير بين الذكر والانثى لان الانوثة في البقر لا تعد فضلا بخلاف الابل كذا في العناية الى اربعين بقرا ففيها اي في الاربعين من البقر مسن وهو اي المسن ما طعن في السنة الثالثة او مسنة وهي انثاه ولا شيء فيما زاد على الاربعين الى ان يبلغ ستين في رواية اسد بن عمرو عن ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف ومحمد لقوله عم لمعاذ بن جبل رضه لا تأخذ من اوقاص البقر شيئا وفسره بما بين اربعين وستين كذا في الهداية وعند الامام فيه اي فيما زاد على الاربعين تجب بحسابه ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفي الاثنين نصف عشر مسنة وهكذا وهذا رواية الاصل والزيادات وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه لا شيء في الزيادة حتى تصير خمسين فتجب فيها مع المسنة ربع مسنة او ثلث تبيعة واتفقوا فيما وراء الستين بين كل عشر وعشر اخرى

عفو كذا

عفو كذا في الخلاصة وفي ستين تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وهكذا كل ما زاد عشرا يتغير الفرض في كل عشرة من تبيع الى مسنة ومن مسن الى تبيع كذا في الهداية ففي كل ثلاثين تبيع وفي كل اربعين مسنة وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلاث اتبعة وفي مائة مسنة وتبيعان وفي مائة وعشرة مسنتان وتبيع وفي مائة وعشرين ان شاء ادى ثلاث مسنات وان شاء ادى اربعة اتبعة كذا في الخلاصة والجواميس جمع جاموس كالبقر فيما ذكر من الاحكام لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه الا ان اوهام الناس لا تسبق اليه في ديارنا لقلته فلهذا لا يحنث به في يمينه لا ياكل لحم بقر **فصل** قدم فصل الغنم على الخيل اما لكون الحاجة الى بيانه امس لكثرته واما لكونه متفقا عليه وليس في اقل من اربعين من [illegible] زكوة الغنم اسم جنس يقع على الذكر والانثى سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب فاذا كا[نت] غنم اربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى مائة واحدى وعشرين غنما ففيها اي في احدى وعشرين ومائة شاتان الى مائتين وواحدة ففيها ثلاث شياه الى اربعمائة شياه ففيها اربع شياه ولفظ الى في هذه المواضع الثلاث لمد الحكم لا لاسقاط ما وراء الغاية ثم بعد ما ثم في كل مائة شاة ففي خمسمائة خمس شياه وهكذا ابدا كذا ورد البيان في كتاب رسول الله عم وفي كتاب ابي بكر رضه وعليه انعقد الاجماع ثم عندنا يؤخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث وقال الشافعي لا يؤخذ الذكور الا اذا كان النصاب كله ذكورا كذا في الكفاية والضان بسكون الهمزة وفتحها ما كان من ذوات الصوف والمعز بسكون العين وفتحها ما كان من ذوات الشعر وكل منهما اسم جنس يقع على القليل والكثير والذكر والانثى سواء يعني في تكميل النصاب لا في اداء الواجب لان الجذع من المعز لا يجوز كذا في العناية والكفاية ثم الواجب فيما ذكر من الاصناف الوسط وما كان اعلى فهو اولى وما كان ادنى فهو ادنى والى هذا المعنى والى ما هو المراد من الافراد الداخلة تحت النصب المذكورة في فصل الغنم اشار المص بقوله وادنى ما يدخل تحت النصاب ويعد منه ويتعلق به النصاب اربابا لاصالة وبالذات لا بالتبعية فلا يرد دخول الصغار تبعا للكبار كما سيأتي وادنى ما يؤخذ الاولى يدفع في الصدقة الواجبة في الغنم الثني عند ابي حنيفة ومحمد وهو اي الثني ما تمت له سنة منها اي من الغنم لقوله عم لا يجزي في الزكوة الا الثني وعن علي موقوفا ومرفوعا لا يؤخذ في الزكوة الا الثني فصاعدا لكن الخبر والاثر مختصان بالغنم عند اصحابنا لان الثني من الابل ما له خمس سنين ومن البقر سنتان وهما معتبران في الاضحية لا في الزكوة كذا في الاختيار **فصل** اذا كانت الخيل سائمة ذكورا واناثا وحال عليها الحول ففيها الزكوة عند الامام خلافا لهما وللشافعي قال في التحفة الصحيح قول الامام وفي الينابيع المختار للفتوى قولهما كذا في قاضي خان والخلاصة واجمعوا على ان الامام لا يأخذ صدقة الخيل جبرا وان كان له اخذ صدقة سائر السوائم جبرا وانما لم يثبت ابو حنيفة للامام حق الاخذ لان الخيل مطمح طامع وانه سلاح والظاهر انهم اذا علموا به لا يتركونه لصاحبه وانما لم يؤخذ من عينه لان مقصود الفقير لا يحصل به لان عينه غير ماكول اللحم عنده ولا نصاب للخيل عنده وقيل نصابها ثلاثة وقيل خمسة كذا في الكفاية قيد بالاسامة لانها ان كانت للتجارة تجب فيها الزكوة اتفاقا وكذا ان كانت اسامته للركوب والجهاد لا تجب اتفاقا كذا في شرح المجمع فان شاء المزكي اعطى عن كل فرس سائمة عربي او غيره دينارا او عشرة دراهم كما في النتف وغيره والدينار من در وجه اي اشرق اصله دنار بالتشديد فانه بدل من النون الاولى ياء وقيل انه معرب دين آر اي جائت به الشريعة في الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفي الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب وان شاء قومها اي الفرس فانه مما يذكر ويؤنث وقيمة الشيء عبارة عن قدر ماليته بالدراهم والدنانير بتقويم المقوم وهي مساوية له

بخلاف الثمن فانه يكون ناقصا وزايدا كما فى الازاهر واعطى من قيمتها ربع العشر بضم الاول منهما وسكون الثانى
اى حمسة دراهم اذا كانت قيمته مائتى درهم مثلا ولذا قال ان بلغت قيمته نصابا وليس فى الذكور الخلص
من الافراس شئ اتفاقا لانها لا تتناسل ولا نماء بدون التناسل هنا بخلاف الذكور الخلص من الابل والبقر
والغنم حيث تجب الزكوة فيها لان نماءها كما يكون بالتناسل يكون باللحم والوبر كذا فى العناية وفى الاناث الخلص
من الافراس عن الامام روايتان فى رواية لا تجب فيها لانها لا تتناسل بانفرادها وفى اخرى تجب لانها قد تتناسل
بالفحل المستعار ولا شئ فى البغال جمع بغل والمراد به ههنا ماهو متولد من الاتان والحمير جمع حمار لقوله عم لم ينزل
علىّ فيهما شئ والمقادير تثبت سماعا ما لم يكن للتجارة لان الزكوة ح تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة ولا الفصلان
جمع فصيل وهو ولد الناقة والحملان بضم الحاء وقيل بكسرها ايضا جمع حمل وهو ولد الضان فى السنة الاولى و
والعجاجيل جمع عجول من اولاد البقر حين تضعه امه الى ستة اشهر كذا فى المغرب اى لا تجب فيها الزكوة عند ابى
حنيفة رح وهذا آخر اقواله وهو قول محمد وكان يقول اولا يجب فيها ما يجب فى المسان وهو قول زفر ومالك ثم رجع
وقال فيها واحدة منها وهو قول ابى يوسف والشافعى وعد هذا من مناقبه حيث تكلم فى مجلس بثلاثة اقاويل فلم يضع
شئ من اقاويله كذا فى المبسوط وقال محمد بن سماع لو قال قولا رابعا لاخذت به ومن المشايخ من رد هذا وقال مثل
هذا من الصبيان محال فما ظنك بابى حنيفة وقال بعضهم لا معنى لرده فانه مشهور مستفيض لكن يجب ان يوجه الى ما
يليق بحال ابى حنيفة فقال انه امتحن ابا يوسف هل يهتدى الى طريق المناظرة فلما عرف انه يهتدى اليه قال قولا
عول عليه كذا فى الفوائد الظهيرية كذا فى الكفاية الا ان يكون معها كبار فاذا كان واحد من المسان جعل الكل تبعا له
فى انعقادها نصابا دون تأدية الزكوة حتى لو هلك المسن بعد حولان الحول سقطت الزكوة عن الكل عند ابى حنيفة
ومحمد لان وجوب الزكوة تتعلق بالمسان وقد فات كذا فى الهداية يعنى انه اذا كان فى الحملان كبار جعلت الصغار
تبعا لها فى انعقادها نصابا ولا تتأدى الزكوة بالصغار بل يدفع لها من الكبار ان كان على مقدار الواجب بيانه اذا
كانت له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا فيجب فيها مسنتان واذا كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند
ابى حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة وعند ابى يوسف مسنة وحمل وعلى هذا القياس فصل الابل والبقر والاصل فى ذلك
ما قال الساعى عمر رضه عد عليهم السخلة ولو جاء بها الراعى يحملها على كتفه ولا تأخذها منهم فقد نهى عن اخذ الصغار عند
الاختلاط كذا فى العناية وعند ابى يوسف يعنى فى رواية عن ابى حنيفة كما مر فالاولى عن ابى يوسف فيها اى فى
الصغار الخلص واحدة منها اى من الصغار فابو يوسف استدل بحديث ابى بكر رضه لو منعونى عناقا مما كانوا
يؤدونه الى رسول الله عم لقاتلتهم فدل ان للعناق مدخلا فى الزكوة ولا يكون ذلك الا فى الصغار ولنا حديث
سويد بن علقة رضه قال اتانا مصدق رسول الله عم فتبعته فسمعته يقول فى عهدى اى فى كتابى ان لا اخذ
من راضع اللبن شيئا ذكر الامام الولوالجى فيه دليلان احدهما انه لا يجب فى الصغار شئ والثانى ان لا يؤخذ الصغار
فى الصدقة وقال عمر رضه للساعى عد عليهم السخلة ولو جاء بها الراعى يحملها على كتفه ولا تأخذها منهم فقد نهى عن اخذ الصغار
عند الاختلاط وحديث ابى بكر محمول على المبالغة والتمثيل الا ترى انه قال فى بعض الروايات لو منعونى عقالا وهذا لا
يدل على ان للعقال مدخلا للزكوة الكل فى الكفاية ولا زكوة فى الحوامل اى التى اعدت لحمل الاثقال والعوامل اى التى
اعدت للعمل كاثارة الارض فانها من الحوايج الاصلية والعلوفة بفتح العين اى التى يعطى بها العلف نصف الحول
فصاعدا فلا تكون سائمة وكذا الغنمة المشتركة بين اثنين او اكثر اى لا زكوة فيها الا ان يبلغ نصيب كل

واحد منهما او منهم نصابا كاملا فتجب على كل واحد زكوة ما يخصه ومن وجب عليه سن السن معروف والمراد
به ههنا المسلى اى ذوات السن لان السن يطلق لذات السن من الحيوان دون الانسان لان عمر الدواب يعرف
فلم يوجد عنده يعنى رجل عليه بنت لبون مثلا ولم يوجد عنده دفع اى المزكى وفيه اشارة الى ما هو المختار عند
الفقهاء من ان الخيار للمالك لا للعامل لان الخيار شرع رفقا لمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخيير ادنى
منه اى من السن الواجب وهو بنت لبون فى فرضنا والادنى منه بنت مخاض مع الفضل مثلا اذا كانت
قيمة بنت لبون ثلثين درهما وقيمة بنت مخاض عشرين دفع بنت مخاض ومعها عشرة دراهم او دفع
اعلى اى حقة مثلا منه اى من السن الواجب واخذ المالك الفضل اى عشرة على تقدير ان تكون قيمة الحقة المدفوعة
اربعين درهما وباقى المسئلة بحالها يعنى اخذ المالك الفضل من العامل ان شاء وقيل قال فى المنافع وغيره الاختيار
للعامل لا للمالك ورده المص بكلمة التمريض الخيار للساعى وهو المصدق الذى يأخذ الصدقات سمى به لكونه
ساعيا وخادما لبيت مال المسلمين واعلم ان من عليه الزكوة اذا امتنع عن ادائها لا تؤخذ جبرا لكن يحبس حتى
يؤديها عن اختيار وقال الشافعى تؤخذ جبرا كذا فى القنية ومن عليه الزكوة ان كان لا يؤدى ليس للفقير ان
يطالبه ولا ان يأخذ ماله بغير علمه وان اخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان
هالكا فان لم يكن فى قرابة من عليه الزكوة او فى قبيلته احوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
اخذ كان ضامنا فى الحكم اما فيما بينه وبين الله تع يرجى ان يحل له ان يأخذ كذا فى قاضيخان وقال الشيخ الامام
ابو منصور الماتريدى يلزم على المسلمين كفاية طالب العلم اذا خرج للطلب حتى لو امتنعوا عن كفايته يجبرون
كما يجبرون فى دين الزكوة اذا امتنعوا عن ادائها كذا فى القنية ويجوز دفع القيم جمع قيمة قدم تفسيرها فى الزكوة
والعشر والخراج والكفارات يعنى كفارة رمضان والظهار والصيد واليمين بخلاف كفارة القتل والنذر
كما اذا نذر بالتصدق بصاع من بر فتصدق بقيمته جاز وصدقة الفطر وقال الشافعى لا يجوز اتباعا للمنصوص
كما فى الهدايا والضحايا ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير لايصال الرزق الموعود اليه فيكون ابطالا لقيد الشاة
بخلاف الهدايا والضحايا لان القربة فيها اراقة الدم وهى لا تعقل ووجه القربة فى المتنازع فيه سد خلة المحتاج
وهو معقول كذا فى الهداية وذكر فى التوضيح العلة دفع وجوب الحاجة الى الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم
بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التى تمس بها الحاجة وفى دفع العين الواجب
يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيره انتهى ثم ان دفع القيم جائز لا على
انها بدل عن الواجب لان المصير الى البدل انما يجوز عند عدم الاصل واداء القيمة مع وجود عين المنصوص
عليه فى ملكه جائز فكان الواجب عندنا احدهما اما العين او القيمة كذا فى العناية ولا تسقط الزكوة بهلاك
المال اى كل النصاب بعد حولان الحول وان تمكن من الاداء وقال الشافعى يضمن اذا هلك بعد التمكن
من الاداء لان الواجب فى الذمة فصار كصدقة الفطر ولنا ان الواجب جزء من النصاب تحقيقا
للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه والمصرف فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه
الطلب وبعد طلب الساعى قيل يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت كذا فى الهداية والاصح ان لا يضمن
وهو اختيار مشايخنا لان وجوب الضمان يستدعى تفويت يدا وملكا ولم يوجد كذا فى الكفاية وان هلك
بعضه اى بعض النصاب سقطت حصته اى حصة ذلك البعض الهالك اعتبارا للبعض بالكل فلو هلك

لعد الحول عشرون من اربعين غنما يجب نصف شاة فيصرف الهلاك الى العفو اولا لان العفو تبع للنصاب
فيصرف الهلاك اولا الى التبع كالربح في مال المضاربة فلو هلك بعد الحول عشرون من ستين شاة او واحدة
من ست من الابل يبقى وجوب شاة ثم الى النصاب يليه اي يلي هذا العفو فلو هلك خمسة عشر من اربعين ابلا
فالاربعة تصرف الى العفو ثم احد عشر الى نصاب يليه وهو ما بين خمسة وعشرين الى ست وثلثين حتى تجب
بنت مخاض ثم وثم عند الامام كما لو هلك عشرون من اربعين ابلا فالاربعة تصرف الى العفو واحد عشر الى نصاب
يلي العفو وخمسة الى نصاب يلي هذا النصاب فيبقى وجوب اربع شياه وقس على هذا فهذا كله عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف يصرف الهلاك بعد العفو الاول الى النصب شايعا فيقول في الصورة المذكورة يصرف اربعة الى
العفو ثم يصرف احد عشر الى المجموع ست وثلثين وقد كان الواجب في ست وثلثين بنت لبون فهلك احد
عشر وبقي خمسة وعشرون فالواجب خمسة وعشرون من ست وثلثين سهما من بنت لبون والزكوة تتعلق
بالنصاب دون العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف لقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء
حتى تبلغ عشرا وهكذا قال في كل نصاب فنفى الوجوب عن العفو فلو هلك بعد الحول عشرون من ستين شاة بقي
وجوب شاة كاملة وعند محمد وزفر تتعلق بهما لان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة فلو هلك بعد الحول
اربعون من ثمانين شاة تجب شاة كاملة اي عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد نصف شاة لما مر ولو هلك
خمسة عشر من اربعين بعيرا تجب بنت مخاض عند الامام وعند ابي يوسف خمسة وعشرون جزءا من ست وثلثين
جزءا من بنت لبون وعند محمد نصف بنت لبون وثمنها كما بينا ويأخذ الساعي الوسط اسناد الاخذ الى الساعي
يدل على ان الخيار للساعي لا للمالك وقد قال فيما سبق دفع ادنى الى قوله وقيل الخيار للساعي فبينهما ثابتة
تناقض الا ان يقال اورد لفظ يأخذ ههنا محافظة على عبارة الهداية لا لانه مختاره ففيه شيء وانما يأخذ الوسط
نظرا للجانبين لا اي لا يأخذ الاعلى للنهي عن اخذ كرائم الاموال ولا الادنى لان فيه ترك النظر للفقراء ولو اخذ
البغاة هم قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الامام العدل بحيث يستحلون قتال العادل زكوة السوائم
او العشر او الخراج يفتى لاربابها ان اي بان تعيدوا خفية اي يقال لارباب الاموال اعيدوا صدقاتكم
التي اخذها البغاة واعطوا مكانها الى الفقراء مقدارها لكن لا يجبرهم الامام ولا يأخذ منهم ثانيا بغير رضاهم
ان لم يصرفوها اي البغاة ما اخذوها من الصدقات والعشور والخراج في حقها اي في مصارفها فان صرفوها
الى مصارفها فلا يؤمر بالاعادة ديانة ايضا الا الخراج استثناء من الافتاء بالاعادة من غير اعتبار قيد عدم
الصرف الى المصرف فان مبنى الامر بالاعادة عدم كون البغاة مصارف فيصرفهم الصدقات المذكورة
لا تسقط عن الملاك فاما في حق الخراج فهم مصارف فلا يفتى الملاك بالاعادة في حقه هذا وقال الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل الافضل لصاحب المال الظاهر ان يؤدي الزكوة بنفسه الى الفقراء لان هؤلاء لا يضعون
الزكوة مواضعها فاما الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الخراج المقاتلة وهؤلاء مقاتلة لانهم يحمون بيضة
الاسلام كذا في قاضي خان وذكر في الهداية وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم تسقط عنه وكذا الدفع الى كل
جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول احوط انتهى قوله والاول احوط اي الافتاء باعادة صدقة السوائم
والعشور احوط لان في ذلك خروجا عن عهدة الزكوة بيقين كذا في العناية واما الاعتراض على ما قاله بعض
المشايخ بان الزكوة عبادة محضة كالصلوة فلا تتأدى الا بالنية الخالصة لله تعالى ولم توجد فمنشؤه الغفلة عن

اشتراطهم

اشتراطهم نية الصدقة عند الاخذ او الجهل بان المعتبر ههنا الدفع بالاختيار لا بالرضا قال في التحفة عندنا
للساعي ان يجبر على الاداء بالحبس فيؤديه بنفسه لان الاكراه لا ينافي الاختيار كذا في ايضاح ابن كمال السلطان
الجائر اذا اخذ اموال الصدقة الظاهرة اختلفوا فيه والصحيح ما قاله الفقيه ابو جعفر انه تسقط الزكوة عن اربابها
ولا يؤمر بالاداء ثانيا لان له ولاية الاخذ فصح اخذه وان لم يضع الصدقة في موضعها وان اخذ الجبايات او اخذ
مالا بطريق المصادرة ونوى صاحب المال عند الدفع الزكوة اختلفوا فيه قال بعضهم لا يصح وقال شمس الائمة السرخسي
الصحيح انه يجوز وتسقط عنه الزكوة كذا في قاضي خان

باب زكوة الذهب

والفضة والعروض الذهب حجر اصفر رزين
مضروبا او لا ويسمى به لكونه ذاهبا بلا بقاء والفضة حجر ابيض رزين ولو غير مضروب سمي بها لازالة الكربة عن ملكها
من الفض وهو التفريق والعروض جمع عرض بالفتح والسكون ما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا
عقارا قال في فتح القدير جعلها ههنا جمع عرض بالسكون اولى لانه في بيان حكم الاموال التي غير النقدين والحيوانات
كذا في النهاية انتهى نصاب الذهب قدمه على الفضة لفضله عليها عشرون مثقالا هو لغة ما يوزن به قليلا
كان او كثيرا وعرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا والقيراط خمس شعيرات متوسطة
غير مقشورة مقطوعة ما امتد من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأي المتأخرين وسنجة اهل الحجاز واكثر
البلاد كذا في القهستاني ونصاب الفضة مائتا درهم بفتح الهاء وكسرها اسم المضروب مدور من الفضة والمشهور
ان تدويره في خلافة الفاروق وكان قبله على شبه النواة ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله
وعلى الآخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش سورة الاخلاص وقيل باسمه وقيل غير ذلك واختلف في وزنه على عهده
عم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اي كل عشرة خمسة مثاقيل وهو الصحيح ثم انتقل على عهد عمر رضه
الى وزن سبعة كذا في القهستاني وفيهما اي في النصابين المذكورين والمراد يجب في كل واحد منهما ربع العشر
وهو نصف مثقال في نصاب الذهب وخمسة دراهم في الفضة لانه عم كتب الى معاذ رضه ان خذ من كل مائتي درهم
خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال ثم يجب في كل اربعة مثاقيل من الذهب واربعين
درهما من الفضة بحسابه اي ربع عشر ولا شيء فيما دون ذلك عند الامام لقوله عم لمعاذ رضه لا تأخذ من الكسور
شيئا ولقوله عم في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة وهو الصحيح كما في التحفة كذا في القهستاني
وقالا ما زاد على النصاب من الكسور يجب فيه صدقة بحسابه وان قل وهو قول الشافعي لقوله عم في حديث علي
رضه وما زاد على المائتين فبحسابه من غير فصل والمعتبر فيهما اي في الذهب والفضة الوزن وجوبا واداء وفيه اشارة
الى انه لا يعتبر القيمة حتى اذا كان له ابريق ذهب وفضة وزنه عشرة مثاقيل او مائة درهم وقيمته لصياغته عشرون
او مائتان لم يجب فيه شيء بالاجماع كما في الحقائق كذا في القهستاني والمعتبر في الدراهم هذا الاعتبار في الزكوة ونصاب
السرقة والمهر وتقدير الديات كذا في فتح القدير ومسكين وذكر في اقرار الزاهدي ان الوزن الشرعي في جميع الاحكام
وزن سبعة وفي النوازل وجمع نجم الائمة ان المعتبر في الزكوة والعقود والاقرارات وزن كل بلد فلو ملك مائتي
درهم في زماننا ففيه الزكوة وان لم يبلغ وزن مائة مثقال ولا قيمتها اثني عشر دينارا كما في المنية كذا في القهستاني
وزن سبعة وهو اي وزن سبعة ان تكون العشرة منها اي من الدراهم وزن سبعة مثاقيل منها والمثقال
عشرون قيراطا والدرهم اربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات فالدرهم سبعون شعيرة والمثقال
مائة شعيرة وما اي حجر ذهب وفضة غلب ذهبه او فضته فحكمه حكم الذهب والفضة الخالصين لان الدراهم

لاتخلوعن قليل غش لانها لاتنطبع الابه وتخلوعن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة وما غلب غشه بالكسر النحاس والصفر وغيرهما اسم من الغش بالفتح يعتبر قيمته لاوزنه فان بلغ قيمته عشرين مثقالا من الذهب او مائتي درهم من الفضة ففيه ربع العشر والا فلا كعروض التجارة واذا كان الغش والفضة سواء ذكر ابو نصر انه يجب فيه الزكوة احتياطا واختاره في الخانية والخلاصة وقيل لاتجب وقيل تجب فيه درهمان ونصف كذا في المضمرات وتشترط في وجوب الزكوة نية التجارة فيه اى فيما غلب غشه كالعروض اى كما تشترط في العروض يعني حالة الشراء الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لانه لاتعتبر في عين الفضة القيمة ولانية التجارة كذا في الهداية وتجب الزكوة في تبرهما اى الذهب والفضة التبر بالكسر هو الجزان قبل الضرب فاذا ضرب يسمى بالعين وقد تطلق على غيرهما من المعدنيات كالنحاس والحديد كذا في القهستاني وحليهما الحلي ما يتحلى به من الذهب والفضة قال ابن الهمام في فتح القدير سواء كان مباحا او لاحتى يجب ان يضم الخاتم من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم انتهى وآنيتهما جمع اناء وقال الشافعي لاتجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مباح الاستعمال فاشبه ثياب البذلة والمهنة ولنا ما روى انه عم قال لامرأتين في ايديهما سواران من ذهب أتؤديان زكوته قالتا لا فقال عم أدّيا زكوته وفي الايضاح واذا كان له اناء فضة مائتان وقيمته ثلثمائة درهم فان كان زكى من عينه تصدّق بربع عشره على الفقير فيشاركه فيه وان ادى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف الجنس وهو الذهب لان الجودة معتبرة واما عند ابي حنيفة لو ادى خمسة من غير الاناء سقط عنه الزكوة لما بينا ان الحكم مقصور على الوزن فان ادى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز بالاجماع لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فان ادى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الكفاية وتجب ايضا في عروض تجارة بلغت قيمتها نصابا من احدهما اى من الذهب والفضة وتقوم تلك العروض وقد ذكر في هذا التقويم اقوال اربعة احدها ما ذكره المص بقوله بما هو انفع للفقراء توضيحه انه ان كان يقومه باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لايتم يقوم بما يتم احتياطا لحق الفقراء كذا في النهاية والثاني ما ذكر في المبسوط وهو ان يقوم صاحب المال باى النقدين شاء ووجهه ان التقويم لمعرفة مقدار المالية والثمنان في ذلك سواء والثالث ما ذكره ابو يوسف انه يقومه بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتراه بغير النقود يقومها بالنقد الغالب والرابع ما ذكر محمد انه يقومه بالنقد الغالب على كل حال يعني اشتراه باحد النقدين او بغيره كما في المغصوب والمستهلك كذا في الهداية وتضم قيمتها اى العروض اليهما اى الذهب والفضة ليتم النصاب فلو ملك مائة درهم او عشرة دنانير وملك ايضا عرضا قيمته مائة درهم او عشرة دنانير يضم هذا العرض الى ذلك النقد فيجب عليه زكوة الكل لان الوجوب في الكل باعتبار التجارة فهو موجودة في النقد وضعا وفي العرض جعلا قال في النهاية حاصل مسائل الضم ان عروض التجارة يضم بعضها الى بعض بالقيمة وان اختلفت اجناسها وكذلك يضم بها الى النقدين بلا خلاف والسوائم المختلفة الجنس كالابل والبقر والغنم لا يضم بعضها الى بعض بالاجماع كذا في العناية ويضم احدهما اى احد النقدين الى الآخر وعند الشافعي لا يضم اصلا لانهما جنسان مختلفان صورة ومعنى كالابل والغنم وعندنا يضم احد النقدين الى الآخر في تكميل النصاب ولكن اختلف علماؤنا الثلاثة في كيفية الضم كما في العناية واشار المص الى هذا فقال بالقيمة عند الامام وعندهما يضم احدهما الى الآخر بالاجزاء لا بالقيمة ويظهر الخلاف فيمن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل

ذهب تبلغ

ذهب تبلغ قيمته مائة درهم فعليه الزكوة عنده خلافا لهما واما اذا ملك مائة درهم وعشرة دنانير او مائة وخمسين درهما وخمسة دنانير او خمسة عشر دينارا وخمسين درهما فانه يضم بالاجماع لانه متى انتقص قيمة احدهما يزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل نصاب ما انتقص قيمته بما ازداد فيجب الزكوة بلا خلاف كذا في الكفاية ويضم مستفاد اى زائد بشراء او توليد او هبة او وصية او ميراث او غيرها وقال الشافعي لا يضم اليه لانه اصل في حق الملك وكذا في وظيفته بخلاف الاولاد والارباح لانها تبعة في الملك حتى ملكت بملك الاصل ولنا ان اتحاد الجنس والملك يوجب الاتحاد في المعنى المقصود فيجب الضم والحول انما شرع لليسر فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد من جنس نصاب فلا يضم مستفاد الى غير جنسه اجماعا كما اذا كانت له ابل فاستفاد بقرا اليه متعلق بقوله يضم اى يضم ذلك المستفاد الى النصاب في حوله فلا يستانف له حول جديد وحكمه فتجب في المستفاد ولو لم يبلغ نصابا كما في النصاب الذي ضم اليه المستفاد ونقصانه اى النقصان في اثناء الحول لا يضر اى لا يمنع الوجوب ان كمل النصاب في طرفيه اى الحول قيد بالنقصان احترازا عن الهلاك فان هلاك كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق وذكر النصاب مطلقا ليتناول كل ما يجب فيه الزكوة كالنقدين والعروض والسوائم هذا عندنا وقال زفر لا يلزم الزكوة الا ان يكون النصاب من اول الحول الى آخره كاملا ولو عجل ذو نصاب واحدا واكثر فادى لسنين كثيرة قبل ان تجيء تلك السنون جاز تعجيله فلو هلك المال لم يرجع على الفقير كما في الزاهدي وذكر في المحيط انه لو ادى زكوة الفضة مالك الحجرين ثم هلك كان المؤدى عن الذهب اذ التعيين غير صحيح وعند ابي يوسف عليه زكوته واختلف فيما اذا عين بعد الحول ثم هلك كذا في القهستاني فاداء الزكوة قبل حولان الحول جائز عندنا خلافا لمالك وذكر في الاسرار زفر بدل مالك له ان حولان الحول شرط كالنصاب وتقديم المشروط على الشرط لا يجوز كما لو قدم على النصاب ولنا انه ادى بعد سبب الوجوب وهو جائز كما اذا صلى في اول الوقت وصام المسافر في رمضان وادى الدين المؤجل وحولان الحول شرط وجوب الاداء وكلامنا في جوازه فصار كما اذا كفر بعد الجرح كذا في العناية او ادى لنصب كثيرة صح فاذا كان له خمس من الابل فعجل اربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من الابل جاز عن الكل عندنا خلافا لزفر فعنده لا يجوز الا عن الخمس لان كل نصاب في حق الزكوة اصل بنفسه فكان التعجيل على النصاب الثاني كالتعجيل على الاول وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لا يجوز ولنا ان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزائد عليه تابع له الا يرى انه من كان له نصاب في اول الحول ثم حصل له نصب في آخر الحول ثم تم الحول على النصاب الاول ولم يتم على الباقية جعل كانه تم الحول على النصب كلها وجب اداء الزكوة عن الجميع بالاتفاق فكذلك يجعل النصب الاخر كالموجودة في اول الحول في حق التعجيل كذا في العناية والكلام مشير الى انه لا يجوز التقديم لكل منهما بلا نصاب اجماعا فلو عجل بان كان في يد الفقير لم ياخذه وفي يد الامام ياخذه كذا في الزاهدي ولاشيء في مال الصبي التغلبي بكسر اللام قوم من نصارى العرب طالبهم عمر رضه بالجزية فابوا وقالوا نعطي الصدقة مضاعفة فصولحوا على ذلك فقال عمر رضه هذا جزيتكم فسموها ما شئتم فلما جرى الصلح على ضعف زكوة لا يؤخذ من صبيانهم وعلى المرأة منهم ما على الرجل لان ما اخذ منهم بدل صلح والرجال والنساء فيه سواء او صدقة والصدقة تؤخذ من المسلمات دون الصبيان

باب العاشر

هو من نصب اى من نصبه الامام على الطريق ليأخذ ذلك العاشر صدقات التجار ليأمنوا من اللصوص ونوقض بانه ياخذ من الكافر وليس المأخوذ منه صدقة واجيب بان الاصل في نصبه اخذ الصدقات لان فيها اعانة المسلم على اداء العبادة وما عداها تابع لا يحتاج الى تنصيصه بالذكر

ثم العاشر مشتق من عشرت القوم اذا اخذت عشر اموالهم فهو تسمية الشئ باعتبار بعض احواله وهو اخذه العشر من الحربى لا من المسلم والذمى كذا فى العناية وفيه اشارة الى ان العاشر ماجور فانه امر جليل قد فعله الصحابة رضهم بنصب الرسول والخلفاء وحديث ان لقيتم عاشرا فاقتلوه معناه تاركا للفرض فى هذا الامر كما قال ابن الاثير فيه اشكال ولعله تغليظ كذا فى القهستانى يأخذ العاشر من المسلم ربع العشر لان الماخوذ من المسلم زكوة فيكون على قدرها ومن الذمى نصفه اى نصف العشر لانه احوج الى حماية الامام امواله من المسلم لكثرة طمع اللصوص فى ماله ومن الحربى تمامه اى تمام العشر لان احتياجه الى الحماية اكثر من الذمى فيضعف فان قيل اهل الذمة لحقوا بالمسلمين فيما لهم وعليهم بالحديث فوجب ان يؤخذ منهم ربع العشر كالمسلمين قلنا الماخوذ منا زكوة حقيقة والماخوذ منهم كالجزية حتى يصرف الى مصارف الجزية وليس بزكوة حقيقة لانها طهرة وهم ليسوا من اهلها ولكنها زكوة فى حقهم فالحقوا بالمسلمين فى اعتبار الحول وكمال النصاب فوجب التضعيف كبنى تغلب اظهارا لصغار الكفر وقد مر ان حاجة الذمى الى الحماية اكثر لطمع اللصوص فى اموالهم ولما وجب الاخذ من الحربى بهذه العلة وجب ان يضعف عليه ما يؤخذ من الذمى لان الحربى من الذمى كالذمى من المسلم حتى لا تقبل شهادة الحربى على الذمى كشهادة الذمى على المسلم تحقيقا لفضل الذل والصغار لانه بمظنة الاسترقاق ونهب الاموال الكل من الكفاية ان بلغ ماله اى مال الحربى نصابا فلو مر حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شئ الا ان يكونوا يأخذون منا من مثلها لان الاخذ منهم بطريق المجازاة ولذا قال ولم يعلم قدر ما يأخذون اى اهل الحرب منا وان علم اخذ مثله تحقيقا للمجازاة ولسنا نعنى بالمجازاة ان اخذنا بمقابلة اخذهم اموالنا فان اخذهم اموالنا ظلم واخذنا اموالهم حق ولكن المقصود انا اذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا كان ذلك اقرب الى مقصود الامان واتصال التجارات كذا فى العناية لكن ان اخذوا الكل منا لا ناخذه اى الكل لانه غدر لوقوعه بعد الحماية والغدر حرام بل نترك قدر ما يبلغه مأمنه لان الايصال علينا لقوله تع ثم ابلغه مأمنه وان كانوا لا يأخذون منا شيئا لا نأخذ منهم شيئا ليتركوا الاخذ من تجارنا ويستمروا عليه ولانا احق بمكارم الاخلاق ولا نأخذ من القليل والمراد به ما دون النصاب لقوله وان اقربان فى بيته ما يكمل النصاب لانه لقلته لم يدخل تحت الحماية ولكن تجب فيه الزكوة ديانة لكمال النصاب كذا فى التحفة ويقبل قول من اى مسلم لقوله الآتى وما قبل من المسلم قبل من الذمى انكر تمام الحول او انكر الفراغ اى فراغ الذمة من الدين المطالب من عبد لانه كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع اليمين كذا فى الهداية او انكر كونه للتجارة ذكره صاحب التحفة كذا فى الايضاح ابن كمال او ادعى الاداء اى اداء ما يجب فى يده فى تلك السنة الى الفقراء بنفسه فى المصر قيد بالمصر لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية فى غير السوائم قيد به لان حق الاخذ من السوائم للسلطان فهو كالدين للصغير اذا دفع المديون اليه فان للولى ان يأخذ منه ثانيا كذا فى شرح المجمع وفى التفاريق يجوز دفع زكوة الاموال الظاهرة والعشر الى الفقراء فيما بينه وبين الله تع وان كان للامام ان يأخذها ثانيا وفى التفاريق ايضا ان وقف على اهل بلدة لا يؤدون زكوة الاموال الباطنة طالبهم بها وكذا من عرف بذلك ضرب وطولب بالاداء وفى الاشارات اذا امتنع عن اداء الزكوة يحبس حتى يؤدى كذا فى الكفاية والافضل فى المال الظاهر ان يؤدى الزكوة بنفسه لانهم لا يضعونها مواضعها بخلاف الخراج كذا فى الظهيرية او ادعى الاداء الى عاشر آخر فى تلك السنة لانه ادعى وضع الامانة موضعها فيصدق

قد مر نقلا عن قاضيخان صح

ان لم يكذبه الظاهر ولذا قال ان وجد فى الطريق عاشر آخر وضعه الامام واما اذا لم يوجد فلا يصدق فيقبل قوله فى ذلك كله مع يمينه لما مر انه منكر للوجوب ولا يشترط فيما يصدق بيمينه اخراج البراءة اى الخط من العاشر وهو الاصح لان الخط يشبه الخط ولانه قد يضيع ولا يقبل قول المالك فى ادائه بنفسه خارج المصر يعنى اذا ادعى الاداء من الاموال الظاهرة او من الاموال الباطنة بعد الاخراج الى السفر فانه لا يصدق وقال الش فنع يصدق لان الزكوة حق الفقراء قال تعالى انما الصدقات للفقراء اضاف اليهم بلام الملك وقد اوصل الحق الى المستحق فيبرأ ذمته كالمشترى من الوكيل اذا اوفى الثمن الموكل ولنا ان حق الاخذ للسلطان قال تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال عم خذ من الابل الابل واما اذا كان من الاموال الباطنة فهى بالاخراج التحقت بالاموال الظاهرة فكان الاخذ منها ايضا الى الامام فلا يملك الغنى ابطاله لكن عليه الجزية اذا صرف بنفسه الى المقاتلة وكما صرف الوارث الثلث الموصى به الى الفقراء يعشر ثانيا فكذا ههنا الا ان يجيز الامام وان لم يجز قيل الزكوة هو الثانى والاول ينقلب نفلا وقيل هو الاول كما لو خفى على الساعى مكان ماله كان اداؤه صحيحا ولو صدقه السلطان قيل لا يأخذ ثانيا وقيل يأخذ كذا فى الكفاية ولا يقبل قوله ايضا فى السوائم ولو فى المصر لما مر فاذا لم يقبل فيما ذكر يؤخذ ثانيا ثم قيل الزكوة هو الاول والثانى سياسة مالية وقيل هو الثانى والاول ينقلب نفلا وهو الصحيح وجه الصحيح انه لما ثبت ولاية الاخذ للسلطان شرعا فى الاموال الظاهرة كان اداء رب المال فرضا لغوا كما لو ادى الجزية الى المقاتلة كذا فى العناية وما قبل من المسلم قبل من الذمى لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعى تلك الشرايط تحقيقا للتضعيف كذا فى الهداية فقوله فيراعى تلك الشرائط من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة وقوله تحقيقا للتضعيف فان تضعيف الشئ انما يكون ان لو كان المضعف على اوصاف المضعف عليه والا يلزم ان يكون تبديلا لا تضعيفا وجب ان لا يتبدل شئ وراء التضعيف كما قلنا فى التضعيف على بنى تغلب كذا فى الكفاية لا من الحربى يعنى فى الصور كلها الا فى قوله اى الحربى لامته هى ام ولدى اولغلام معه هو ولدى لان الاخذ منه بطريق الحماية وما فى يده من المال يحتاج اليها غير ان اقراره بنسب من فى يده منه صحيح فكذا بامية الولد لانه يبتنى عليه فانعدمت صفة المالية فيهما والاخذ لا يجب الا من المال فان مر الحربى على العاشر ثانيا قبل مضى الحول فان مر بعد عوده الى داره عشر اى يؤخذ عشره ثانيا لانه رجع بامان جديد فالحاصل ان العشر انما يتكرر فيما يمر به بكمال الحول او بتجديد العهد بالرجوع الى دار الحرب ثم بالمرور على العاشر وان كان فى يومه ذلك وان لم يوجد شئ منهما لم يعشره ثانيا كذا فى العناية والا اى وان لم يمر بعد عوده الى داره بل مر قبل عوده فلا يعشر ثانيا لان الاخذ فى كل مرة استيصال المال والاخذ لحفظه ولان حكم الامان الاول باق وانما قيد بالحربى اذ لا يعشر المسلم والذمى فى سنة الا مرة ويعشر كل فى الحول الثانى عشرين اذا لم يعشر فى الاول وقوله ثانيا اى غير مرة فيعشر فى سنة كلما جاء فى آره ولو فى سنة عشر مرات كذا فى القهستانى ويعشر قيمة الخمر لا الخنزير يعنى اذا مر الذمى بخمر او خنزير بنية التجارة وتبلغ القيمة مائتى درهم ففيها اربعة اقوال ففى ظاهر الرواية يؤخذ العشر من قيمة الخمر وعند مسروق من عينها ولا يعشر الخنزير اصلا وقال الش فنع لا يعشر بهما لانه لا قيمة لهما وقال زفر يعشر بهما لاستوائهما فى المالية عندهم ووجه الفرق على ظاهر الرواية ان الخنزير من ذوات القيم ثم القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين ولهذا اذا تزوج الذمى امرأة على خنزير بعينه ثم اتاها بالقيمة اجبرت على قبولها كما لو اتاها بعينه بخلاف ذوات الامثال اذ ليس لها هذا الحكم ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمى خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمى خنزير نفسه بل يجب تسييبه بسبب الاسلام فكذا لا يحميه على غيره كذا فى الهداية والعناية وعند ابى يوسف

ان مر الذمى بهما اى بالخمر والخنزير معا يعشرهما كانه جعل الخنزير تبعا للخمر وقالا اى وان لم يمر بهما بل مر بالخنزير فقط
فلا يعشر عنده ايضا يعنى ان مر بالخمر عشر وان مر بالخنزير لا يعشر كذا فى الهداية ولا يعشر مال مطلقا ترك ذلك
المال فى المصر لعدم دخوله تحت الحماية ولا بضاعة هى مال مع تاجر يكون ربحه لغيره لانه غير مأذون باداء الزكوة ولا مضاربة
لان المضارب ليس بمالك ولا نايب عنه لكن لو بلغ نصيب المضارب من الربح نصابا عشر كذا فى الهداية ثم هذا
فى حق المسلم والذمى دون الحربى قال فى التحفة ولو قال الحربى هذا المال بضاعة لا يقبل كذا فى ايضاح ابن كمال ولا كسب
عبد مأذون لان ما فى يده لمولاه الا ان كان لا دين عليه محيط برقبته والا فيؤخذ من الفاضل ان بلغ نصابا ومعه
مولاه ثم كان المالك حاضرا فيؤخذ منه بخلاف ما اذا كان عليه دين ولو كان مولاه حاضرا لانعدام الملك عنده وللشغل
عندهما ومن اى تاجر مر بالخوارج فعشروه عشر ثانيا اى ان مر بعده على عاشر العدل عشر ثانيا لان التقصير منه حيث
مر بهم واعلم انه لو مر تاجر على عاشر بمتاع واخبر انه مروى وظن العاشر انه هروى واراد فتحه فان كان فى الفتح ضرر على
التاجر صدق مع اليمين والا فيفتحه كما فى المحيط كذا فى القهستانى باب الركاز هو مال تحت الارض عم من
ان يكون خلقيا كالمعدن او بدفن العباد كالكنز مسلم او ذمى وجد معدنا هو اسم لجوهر اودعه الله تع فى الارض
يوم خلقها ذهب اوفضة او حديدا ورصاص او نحاس او صفر فى ارض عشر او خراج وسيأتى تفسيرهما اخذ
منه خمسه عندنا وقال الشافعى لا شئ عليه لانه مباح سبقت يده اليه كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهبا اوفضة
فيجب فيه الزكوة ولا يشترط فيه الحول عنده فى قول لانه نماء كله والحول للتنمية ولنا قوله عم وفى الركاز الخمس وهو من
الركز فانطلق على المعدن ولان الارض كانت فى ايدى الكفرة وحوتها ايدينا غلبة فكانت غنيمة وفى الغنائم الخمس
بخلاف الصيد لانه لم يكن فى يد احد الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية
فى حق الخمس والحقيقة فى حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد كذا فى الهداية والباقى من الخمس وهو اربعة اخماسه
له اى للواجد لانه تم الاحراز منه اذ لا علم به للغانمين فيختص هو به يعنى يكون الباقى لواجده مطلقا اى مسلما كان
او ذميا حرا كان او عبدا صبيا كان او بالغا رجلا كان او امرأة قال فى التحفة ويجوز للواجدان يصرف الخمس الى نفسه
اذا كان محتاجا لا يغنيه ربعة اخماسه وهو حق وذكر صاحب النهاية ما يشير الى خلاف ذلك كذا فى العناية ان لم تكن
الارض التى وجد المعدن فيها مملوكة لهم اذا وجدت فى موات قالا اى وان ملكت تلك الارض فلمالكها مطلقا
وما اى معدن وجده الحربى فكله فى لانه لاحظ له فى الغنيمة وان قاتل باذن الامام وان وجده يعنى وان وجد
ان ان معدنا فى داره وما فى حكمها كالمنزل والحانوت لا يخمس عنده لانه من اجزاء الارض مركب فيه ولا مؤنة فيها
بخلاف الكنز لانه غير مركب فيه خلافا لهما للاطلاق قوله عم وفى الركاز الخمس من غير فصل ولو وجد معدنا فى ارضه كرما
او غيره ففيه عن ابى حنيفة روايتان فى رواية الجامع الصغير فيه الخمس لان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض
ولهذا وجب العشر والخراج فى الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة وفى رواية الاصل لا شئ فيه كذا فى الهداية وان
وجد ان كنزا فيه اى فى ذلك الكنز علامة الاسلام كالمكتوب عليه كلمة التوحيد فهو كاللقطة فى ان يعرف فى
ابواب المساجد والاسواق مدة ما يتوهم ان صاحبها لا يطلبها ثم يتصدق على نفسه فقيرا او على غيره غنيا بشرط
الضمان كذا فى القهستانى ثم ذلك يختلف بقلة المال وكثرته حتى قالوا فى عشرة دراهم فصاعدا يعرفها حولا وفيما
دون العشرة الى الثلاثة شهرا وفيما دون الثلاثة الى الدرهم جمعة وفيما دون الدرهم يوما وفى فلس ونحوه
ينظر يمنة ويسرة ثم يضعه فى كف فقير كذا فى الكفاية وما فيه اى كنز وجد فيه علامة الكفر كالمنقوش عليها الصنم خمس

اى يؤخذ

اى يؤخذ خمسه على كل حال سواء كان الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها وسواء كان الواجد صغيرا او بالغا
حرا او عبدا مسلما او ذميا الا اذا كان حربيا مستأمنا كما ذكرنا نقلا عن العناية وباقيه له اى للواجد لما مر انه
تم الاحراز منه ان كانت ارضه غير مملوكة لاحد وان كانت مملوكة له فكذلك اى الخمس للفقراء والاربعة الاخماس
للواجد مالكا كان او غير مالك لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهى منه لان المختط له ما حازه ما فى الباطن
عند ابى يوسف وعندهما باقيه اى واما عند ابى حنيفة ومحمد فالباقى بعد الخمس لمن ملكها اى الارض التى وجد
الكنز فيها اول الفتح ان علم اى ان علم مالكها الذى ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح لانه سبقت يده
اليه وهى يد الخصوص فيملك بها ما فى الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ثم بيع الارض
التى تحتها كنز لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشترى وقالا اى وان
لم يعلم المالك الاول فلاقصى اى يصرف الى اقصى مالك عرف ذلك المالك الاقصى لها اى الارض فى الاسلام
هذا على ما اختاره السرخسى وقال ابو الليث يوضع فى بيت المال كذا فى العناية وهذا اذا تصادقا انه كنز فلو قال
صاحبها انا وضعته فالقول له لانه فى يده كذا فى الزاهدى وما اى كنز اشتبه ضربها ولم يكن له علامة اصلا يجعل
ذلك كافريا فى ظاهر المذهب لانه الاصل فيخمس وقيل يجعل اسلاميا فى زماننا لتقادم العهد ومن دخل دار الحرب
بامان قيد بالامان اشعارا بانه لو دخل متلصصا دارهم ووجد فى صحرائهم ركازا فهو له بالطريق الاولى كما
اشار اليه فى التحفة ولهذا قال فى الدرر سواء دخل بامان او لا فوجد فى صحرائها اى التى فى حيز دار الحرب وليست
بمملوكة لاحد ركازا معدنا او كنزا فكله له لانه ليس فى يد احد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شئ فيه لانه بمنزلة
متلصص غير مجاهر ولو دخل جماعة لهم منعة وغلبة وظفروا على كنوزهم يخمس كذا فى الغرر وان وجده اى الركاز
مستأمن فى دار مملوكة لاهل الحرب منها اى من دار الحرب رده على مالكها اى الدار تحرزا عن الغدر فان
فى العهود وفاء لا غدر ولان ما فى الدار فى يد صاحبها على الخصوص ولو لم يرده واخرجه الى دار الاسلام ملكه ملكا خبيثا
كالمملوك بشراء فاسد ولو وجد الركاز فى ارض مملوكة من دار الحرب غير المستأمن لم يرده ولا يخمس لانه اخذه
متلصصا كذا فى غاية البيان وان وجد يعنى فى دار الاسلام بدلالة السابق على ان الركاز الموجود فى دار الحرب
لا يخمس ركازا فاعل وجد وهو مضاف الى متاعهم المتاع لغة ما ينتفع به من عروض الدنيا فيكون المراد به ما سوى
النقدين وعرفا كل ما يلبسه الناس ويبسطه واختلف المشايخ فى تفسيره ههنا والصحيح ان المراد هو المعنى اللغوى
كما اشير اليه فى الكرمانى فى ارض اى مفازة قوله منها حشو مفسد يعرف بادنى تأمل غير مملوكة خمس وباقيه له
اى للواجد لانه غنيمة بمنزلة الحربين وان مملوكة فهو للذى ملكها الامام اول الفتح واعلم ان هذه المسئلة وان
فهمت مما سبق الا انه ذكرها تبعا للوقاية والهداية وبيانا لعدم التفاوت فى وجوب الخمس بين المتاع
والنقدين بخلاف الزكوة فانها لا تجب فى المتاع لغير التجارة كذا فى العناية والقهستانى ولا خمس فى نحو
فيروزج وزبرجد وجد فى الجبل لقوله عم لا خمس فى الحجر قيد بالجبل احترازا عما يوجد منه ومما ذكر بعده من الزيبق
واللؤلؤ فى خزائن الكفار فاصيب قهرا فانه يخمس بالاتفاق كذا فى الكفاية ويخمس زيبق بكسر الباء بعد
الهمزة الساكنة وهو فارسى معرب لا اى لا يخمس لؤلؤ وعنبر عندهما وكذا كل حلية تستخرج من البحر
وعند ابى يوسف بالعكس يعنى يقول لا يخمس الزيبق لانه جوهر سيال كالماء والقير والنفط ويخمس اللؤلؤ
والعنبر لان عمر رضه سئل عن عنبر ولؤلؤ استخرجا من البحر فقال فيهما الخمس ولهما ان الزيبق حراك لا سيال

فلا يكون كالمأثم انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فصار كالفضة وقعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون المأخوذ منه غنيمة كذا في العناية والكفاية **باب زكوة الخارج** سمى العشر زكوة مجازا او تأخيره عن الزكوة لانها عبادة محضة والعشر مؤنة فيها معنى العبادة والعبادات الى الصحة متقدمة على غيرها فيما سقته السماء او سقى سيحا اى ماء اودية او اخذ من نهر جبل قيد به اشارة الى انه لا شئ في ثمر شجر في دار رجل فانها ليست عشرية وان كان البلدة عشرية كما في المحيط وكذا كثر بستان الدار لانه تابع لها كما في قاضيخان كذا في القهستاني العشر قل ذلك او كثر بلا شرط نصاب وبقاء فيجب في الخضروات وهي بفتح الخاء لا غير الفواكه كالتفاح والكمثرى وغيرهما من البقول كالكراث والكرفس كذا في الكفاية اعلم ان كل ما تخرجه الارض من الحنطة والشعير والدخن والارز واصناف الحبوب والبقول والرياحين والاوراد والرطاب وقصب السكر والذريرة والبطيخ والقثاء والخيار والباذنجان والعصفر واشباه ذلك لها ثمرة باقية او غير باقية يجب فيها العشر في قول ابي حنيفة قل ذلك او كثر كذا في قاضيخان وهذا قول ابي حنيفة وزفر وهو اولى كما في الكرماني وهو الصحيح كما في التحفة كذا في القهستاني واعلم انه لو باع الطعام الغير المعشور لم ينفذ بيعه في مقدار العشر اتفاقا لانه للفقراء ولهذا منع المالك من الانتفاع به قبل الاداء ويؤخذ العشر من التركة وان لم يوص به وجاز للمصدق ان يأخذ عشره من المشتري وان تفرقا كذا في المحيط وفي المنتقى ان قبضه المشتري وغيبا اخذ العشر من الثمن كذا في شرح المجمع لابن ملك ويجب العشر في الاراضي الموقوفة وارض الصبيان والمجانين اذا كانت عشرية وان كانت خراجية فيها الخراج كذا في قاضيخان ويجب العشر في الكتان وبذوره لان كل واحد منهما مقصود ويجب في البطيخ دون بذوره لان الاول مقصود دون الثاني ومما ينبغي ان يعلم ان ما يستعملونه الرعايا في هذا الزمان في ارض موقوفة او مملوكة من الحراثة وغيره بعشرها او بزيادة عليها بلا ذكر مدة يسمى بتعامل الناس وهي اجارة فاسدة وما دفعوه الى صاحب الارض فهو اجر المثل ولا يسقط به العشر في العشرية ويسقط به الخراج في الخراجية كذا في القنية وعندهما انما يجب العشر وحاصل الخلاف بينه وبينهما في موضعين في اشتراط البقاء وفي اشتراط النصاب فاشار الى الاول بقوله فيما يبقى سنة بلا معالجة كثيرة فالعنب والتين ونحوهما مما يبقى بالتجفيف سنة فاذا بلغ الرطب منها مقدار ما يكون خمسة اوسق بالتجفيف يجب فيها العشر والخوخ والكمثرى ونحوهما مما لا يبقى غالبا لا يجب فيها العشر كذا في شرح المجمع واشار الى الثاني بقوله اذا بلغ اى الخارج الباقي خمسة اوسق وايضا ليس في الخضروات عشر عندهما لهما في اشتراط النصاب قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة اى عشر ولانه صدقة فيشترط النصاب ليتحقق الغناء ولابي حنيفة قوله عم ما اخرجته الارض ففيه العشر من غير فصل وتأويل ما روياه زكوة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما فيكون قيمة خمسة اوسق مائتي درهم وهو نصاب الزكوة ثم لا معتبر بالمالك في العشر فكيف بصفته وهو الغناء يعني ان الغناء صفة المالك والمالك في باب العشر غير معتبر حتى يجب في ارض المكاتب والصبي والمجنون والاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء وهو كله نماء ولهما في الخضروات قوله عم ليس في الخضروات صدقة وجه الاستدلال انه عم نفى الصدقة عن الخضروات وليس الزكوة منفية بالاتفاق لان الخضروات اذا كانت للتجارة يجب فيها الزكوة فتعين العشر ولابي حنيفة ما روينا من قوله عم ما اخرجته الارض ففيه العشر ومرويهما وهو ليس في الخضروات صدقة محمول على صدقة يأخذها العاشر يعني اذا مر بالخضروات على العاشر واراد العاشر ان يأخذ من عينها لاجل الفقراء

عنداباء

عند اباء المالك عن دفع القيمة لا يأخذ وبهذا المروي اخذ ابو حنيفة في حق هذا المحمل الذي حملناه عليه وانما قلنا لاجل الفقراء لانه لو اخذ العاشر من عينها ليصرف الى عمالته جاز وانما قلنا عند اباء المالك عن دفع القيمة لانه اذا اعطى القيمة لا كلام في جواز اخذه وهذا لان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لان العاشر في الاغلب يكون نائيا عن البلد ولا يجد فقيرا ثمة يصرفها اليه فيحتاج الى ان يبعث لها الى البلد وربما تفسد قبل الوصول الى الفقراء فيؤدي الى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه بنفسه والذي يقطع بهذه المادة ان العام المتفق عليه وكون بعض موجبا اولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا على العمل بما رواه ابو حنيفة في مقدار خمسة اوسق ولم يعمل بما روياه ابو حنيفة وانما حمله على محمل آخر وعمل به فيه ابو حنيفة رح اخذ هذا الاصل عن عمر بن الخطاب رضه فانه عمل بالعام المتفق عليه حين اراد اجلاء بني النضير وهو قوله عم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واجلاهم ولم يلتفت الى ما اعترضوا به عليه من قوله عم اتركوهم وما يدينوا كذا نقله شيخي عن شيخ شيخه كذا في العناية ثم اعلم ان سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج ولذا لا يجوز تعجيل العشر لانه لا شئ يتحقق قبل السبب خلافا لابي يوسف فانه اجازه بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة في الشجر هكذا حكى مذهبه في الكافي وفي المنظومة حفص خلافه بثمر الاشجار بناء على ثبوت السبب نظرا الى ان نمو الاشجار يثبت نماء الارض تحقيقا فثبت السبب بخلاف الزرع فانه ما لم يظهر لم يتحقق نماء الارض ثم اذا ظهر فادى يجوز اتفاقا ويكون تعجيلا وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الضمان بالاتلاف قال الامام يجب عليه عشر ما اكل او اطعم ومحمد يحتسب في تكميل الاوسق يعني اذا بلغ المأكول مع ما بقي من خمسة اوسق يجب العشر في الباقي لا في المتلف واما ابو يوسف فلا يعتبر الذاهب بل يعتبر في الباقي خمسة اوسق الا ان يأخذ المالك من المتلف ضمان ما اتلف فيخرج عشره وعشر ما بقي كذا في فتح القدير والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله عم فخمسة اوسق الف ومائتا من لان كل صاع اربعة امناء قال شمس الائمة الحلواني هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة من كذا في العناية وما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كالذرة في زماننا لانه لا يمكن التقدير الشرعي فيه فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارة كذا في الهداية عند ابي يوسف وعند محمد اذا بلغ الخارج خمسة امثال من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة احمال كل حمل ثلثمائة من وفي الزعفران خمسة امناء لان التقدير بالوسق كان باعتبار انه اعلى ما يقدر به نوعه توضيحه انه يقدر اولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق اقصى ما يقدر به معياره واقصى ما يقدر به في القطن الحمل لانه يقدر اولا بالاساتير ثم بالامناء ثم بالحمل فكان الحمل اعلى ما يقدر به وفي الزعفران المن لانه يقدر اولا بالسنجات ثم بالاساتير ثم بالمن ولا شئ في حطب وقصب فارسي القصب كل نبات كان ساقه انابيب وكعوب والكعب العقدة والانبوب ما بين الكعبين وانواع القصب الفارسي وهو ما يتخذ منه الاقلام وقصب الذريرة وهو نوع منه متقارب العقد وانبوبه علوه مثل نسج العنكبوت وفي صفة حرافة وسحوقه عطر يؤتى به من الهند واجوده الياقوتي اللون وقصب السكر والمستثنى منه قصب الفارسي واما الآخران ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض وحشيش لانها لا تستنبت في الجنان عادة بل تنفى عنها لانها اذا غلبت على الارض افسدتها فلا يحصل بها النماء حتى لو اتخذ ارضه مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش واراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه كان عليه العشر كذا في العناية وتبن فانه ساق للحب كالشجر للثمار وعن محمد ان التبن اذا يبس ففيه العشر كذا في الخلاصة وسعف وهو ورق جريد النخل الذي يتخذ منه الزنبيل والمراوح وليس في الورق والشجر عشر فان

قيل ينبغي ان يجب العشر في التبن لانه كان واجبا وقت كون الزرع قصيلا والتبن هو القصيل ذاتا الا
انه ازدادت فيه اليبوسة وبها لا يتغير الواجب اجيب بانه لا يجب العشر في التبن لان العشر كان واجبا قبل
ادراك الزرع في الساق حتى لو قصل وجب العشر في القصيل فاذا ادرك تحول العشر من الساق الى الحب كما
تحول الخراج الى الذمة عند التعطيل والى الخارج عند الخروج كذا في العناية وفيما اي في خارج تسقى بغرب وهو الدلو
العظيم اودالية وهي جذع طويل يركب تركيب مداق الارز وفي رأسه مغرفة كبيرة تسقى بها او سانية وهي الناقة
التي يستقى عليها نصف العشر على حسب اختلاف قوله وقولهما فعنده يجب نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء
وعندهما يجب نصف العشر ايضا لكن بشرطهما قبل رفع مؤن الزرع المؤن بضم الميم وفتح الهمزة جمع مؤنة وهي
ما صرف له من مثل اجر العمال والبقر وكرى الانهار وغير ذلك يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الواجب الذي
بمقابلة المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر في كل الخارج ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيم المؤن من الخارج
فيسلم ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كانه اشتراه الا يرى ان من
زرع في ارض مغصوبة سلم له من الخارج قدر ما غرم من نقصان الارض فطاب له كانه اشتراه ووجه قولنا
ان النبي عم حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لانه عم قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب
ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لان رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو
باطل وبيانه ان الخارج فيما سقته السماء اذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان واذا كان الخارج فيما سقي
بغرب اربعين قفيزا والمؤنة تساوي عشرين قفيزا فاذا رفعت كان الواجب قفيزين فلم تكن تفاوت بين
ما سقته السماء وبين ما سقي بغرب والمنصوص خلافه فتبين ان ما سقي بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار
المؤنة كذا في العناية ثم اختلفوا في وقت وجوب العشر فعند الامام وقته يكون عند ظهور الثمر وعند ابي يوسف عند الادراك
وعند محمد يكون عند استحكامه وتصفيته وحصوله في الحظائر وثمرة الخلاف تظهر على قول ابي حنيفة عند الاستهلاك
فما استهلكه بعد الوجوب يكون مضمونا عليه وما كان قبله فلا وعندهما تظهر في حق هذا الحكم وفي تكميل النصاب ايضا فما
هلك قبل الوجوب لا يكمل به النصاب وما هلك بعد الوجوب لم يسقط الوجوب في الباقي وان انتقص النصاب كما في
باب الزكوة كذا في الكفاية وشرح المجمع للمص وقال في معالم التنزيل وكل ثمرة اوجبنا فيه الزكوة بيدو الصلاح ووقت
الاخراج بعد الاجتناء والجفاف وكل حب اوجبنا فيه العشر فوقت وجوبه اشتداد الحب ووقت الاخراج بعد الدوس
والتنقية انتهى ولو ان السلطان اذا جعل العشر لصاحب الارض لا يجوز في قولهم ومن عليه العشر والخراج اذا مات
يؤخذ ذلك من تركته كذا في قاضيخان وقال في شرح المجمع وان لم يوص به وفي العسل العشر قل ذلك العسل او كثر
لقوله عم في العسل العشر من غير فصل اذا اخذ من جبل او من ارض عشرية قيد بها لانه اذا اخذ من ارض الخراج
فلا شيء فيه لا عشر ولا خراج كذا في العناية وقال الشافعي لا يجب العشر في العسل لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريسم
ولنا ما روينا ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وقال الله تعالى ثم كلي من كل الثمرات وفيها العشر فكذا فيما يتولد
منها بخلاف دود القز فانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها هذا عنده وعند محمد يجب فيه العشر اذا بلغ العسل خمسة
افراق والفرق بفتحتين ستة وثلثون رطلا لانه اقصى ما يقدر به وعند ابي يوسف اذا بلغ عشر قرب لحديث
بني سيارة كانت لهم نحل عسالة يؤدون الى رسول الله عم من كل عشر قرب قربة وانه قربة خمسون رطلا كذا
في العناية ويؤخذ عشران في ارض عشرية لتغلبي عرف ذلك باجماع الصحابة رضهم وقد تقدم بيانه في قفيته

عمرهم

عمر رضه معهم واعلم ان الواجب في الارض ثلثة عشر وخراج وتضعيف والملاك ايضا ثلثة مسلم وذمي وتغلبي وعند
محمد يؤخذ منهم عشر واحد ان اشتراها اي الارض العشرية من مسلم لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك و
تضعيف العشر انما يكون في الاراضي الاصلية التي وقع الصلح عليها ولهما ان الصلح بيننا وبينهم على ان يضعف
عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم ولو اشتراها اي التغلبي الارض التي عليها العشر المضاعف
من الاصل منه اي من التغلبي ذمي اخذ منه العشران لجواز التضعيف عليه في الجملة كما اذا مر على العاشر فان الذمي
اذا مر على العاشر بمال الزكوة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم وكذا يؤخذ عشران لو اشتراها اي الارض المذكورة
اي من التغلبي
منه مسلم او اسلم هو اي التغلبي خلافا لابي يوسف فعنده يعود الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف
وقيل محمد معه اي مع ابي يوسف والاصح انه مع ابي حنيفة في بقاء التضعيف كذا في الهداية وعلى المراة والصبي
منهم اي من بني تغلب ما على الرجل منهم يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية لان الصلح جرى
على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة ولو اشترى ذمي غير تغلبي عشرية مسلم فعليه الخراج عند ابي حنيفة
لانه اليق بحال الكافر وعند محمد تبقى على حالها لان العشر كان مؤنة لها فلا يتبدل كالخراج ثم في رواية يصرف مصارف
الصدقات وفي رواية مصارف الخراج وعند ابي يوسف عليه العشر مضاعفة ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلبي
وهذا اهون من التبديل كذا في الهداية يعني ان ما كان مأخوذا من المسلم اذا وجب اخذه من الكافر يضعف عليه كصدقة
بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وهو اهون من التبديل لانه تغير في الوصف والخراج واجب آخر كذا في العناية وان
اخذها منه مسلم بشفعة او ردت الارض على البائع لفساد البيع عاد العشر اما الاخذ بالشفعة فلتحول الصفقة الى
الشفيع كانه اشتراها من المسلم ولم يتوسط النصراني واما الرد على البائع لفساد البيع فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد
جعل البيع كان لم يكن ولان حق المسلم البائع لا ينقطع بهذا الشراء وهو الفاسد لكونه مستحق الرد كذا في العناية وكذا
الرد بما هو فسخ كالرد بخيار الشرط والرؤية والعيب بقضاء ولو ردت بلا قضاء فالحكم فيه حكم بيع المسلم من الذمي
كذا في الكفاية وفي دار جعلت بستانا هو كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار خراج ان كانت الدار
الصائرة بستانا لذمي او لمسلم سقاها بمائه اي الخراج ووضع هذه المسئلة لبيان ان الحكم الاصلي للشيء يتغير بتغير
صفته فانها لو بقيت دارا كما كانت لم يكن فيها شيء سواء كان مالكها مسلما او ذميا كذا في العناية وان سقاها
بماء العشر فعشر لان المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء ولا شيء في الدار ولو كانت الدار لذمي لان عمر رضه جعل المساكن
عفوا ولان الدار ملكه خالية عن المؤن حتى قالوا لو كان في الدار نخلة لا عشر في ثمرها ولا خراج فيها والارض ملكه مشغولة بها
ولهذا يجب العشر والخراج فيها كذا في شرح المجمع وماء السماء اي ماء الانهار والبحار والامطار وماء البئر المحفورة في ارض
عشرية وماء العين الواقعة فيها كلها عشري اي منسوب الى العشر فانه حصل منه فما كان منها في ارض خراجية
فخراجي فلو انقطع عن الخراجية ماء الخراج ثم سيقت بماء العشر صارت عشرية ولو انعكس صارت خراجية لان الماء
مؤثر في تغيير الوظيفة كما في المحيط ولو سقيت مرة بالعشري ومرة بالخراجي ففيه العشر لان فيه معنى العبادة كما في
التمرتاشي وماء انهار حفرها العجم اسم جمع واللام للعهد اي بعض ملوكهم كشداديان وكيانيان واشكانيان
وساسانيان وآخرهم يزدجرد المقتول في آخر خلافة عثمان رضه كذا في القهستاني خراجي والانهار التي شقها
الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد ومرو رود لان اصل تلك الانهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا وصارت
تلك الاراضي خراجية كذا في العناية واعلم ان من عليه الخراج اذا منع الخراج سنين لا يؤخذ لما مضى في قول ابي حنيفة

السند [illegible] جعل الخراج لصاحب الارض وتركه عليه جاز في قول ابي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول ابي يوسف
اذا كان صاحب الارض من اهل الخراج وعلى هذا التسويغ للقضاة والفقهاء كذا في قاضي خان ثم قال السلطان اذا
وهب لرجل خراج ارضه ذكر في السير انه لا ينبغي له ان يقبل لانه حق الجماعة فان كان مصرفا كان له ان يقبل انتهى وكذا
اي خراجي كالانهار المحفورة للاعاجم سيحون نهر الترك وهو نهر خجند وجيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة ودجلة
نهر البغداد والفرات نهر الكوفة عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطير من السفن وهذا يد عليها خلافا لمحمد لانه
لا يحميها احد كالبحار وليس في عين قير وهو الزفت والقار لغة فيه او نفط بفتح النون وكسرها وهو ما فصح دهن يكون
على وجه الماء في العين في ارض عشر شيء لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء فان كانت
اي عين القير او النفط في ارض خراج ففي حريمها الصالح للزراعة قيد به لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة الخراج
لا اي لا شيء فيها اي في تلك العين نفسها لانها لا تصلح للزراعة ولا يجتمع عشر وخراج في ارض واحدة يعني خراجية
وقال الشافعي يجمع بينهما قيدنا الارض بالخراجية لانها لو كانت عشرية لا يجب الخراج اتفاقا كذا في الحقايق لكنهما مختلفان
ذاتا وسببا لان سبب العشر هو الخارج وسبب الخراج هو الارض النامية ولهذا يجب الخراج بدون الخارج ولكنا
قوله عم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج وفي المحيط لا يأكل المالك ما خرج من الارض الخراجية قبل اداء الخراج لان للامام
ان يحبس الخارج للخراج فلو اكل قبل ادائه يصير مبطلا حقه في الحبس كالمشتري لا يحل له اكل الطعام قبل القبض ونقد
الثمن بغير اذن البايع ولو ترك الامام الخراج للمالك يجوز عند ابي يوسف اذا كان مصرفا له وعند محمد لا يجوز لانه
فيء لجماعة المسلمين ولو ترك العشر له لا يجوز اتفاقا لانه حق الفقراء على الخصوص واما الزكوة فيجمعها محمد مع العشر اذا اتجر
بالارض العشرية وقالا لا يؤدي العشر دون الزكوة لان سببهما واحد وهي الارض النامية ولهذا يقال عشر الارض
وكان في الجمع بينهما اجتماع وظيفتين بسبب واحد واما اذا اتجر بالارض الخراجية فلا يجتمع فيها الزكوة مع الخراج اتفاقا
لان سبب العشر الخارج وسبب الزكوة ملك الارض المعدة للتجارة فلا يلزم اجتماع الوظيفتين بسبب واحد كذا
في شرح المجمع لابن ملك واعلم ان مصرف خراج الاراضي والجزية وما يؤخذ من نصارى بني تغلب المقاتلة وذراريهم وكل
ما يعود منفعته على عامة المسلمين نحو الكراع والسلاح والعدة للعدو وعمارة الجسور والقناطير وحفر الانهار العامة وبناء
المساجد والنفقة عليها والقضاة والفقهاء كذا في قاضي خان وسيأتي تمام تلك المصارف في آخر فصل الجزية من كتاب السير
ان شاء الله تعالى

باب المصرف

هو مسلم يصح في الشريعة صرف الصدقة اليه فالمصرف بكسر الراء اسم مكان وقد المصرف
باعتبار ما صدق عليه بقوله هو الفقير وهو اي الفقير من له شيء اي مال دون نصاب اي غير ما يبلغ نصابا قدر مائتا
درهم او قيمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلية ناميا او لا فصح البدن والقدرة على الاكتساب غير مانعين للدفع
اليه كما في الاختيار كذا في القهستاني والمسكين من لا شيء له من المال وهذا مروي عن الامام كذا في الهداية قال ابن
الهمام في فتح القدير الفقير من له ادنى شيء وهو ما دون النصاب او قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة والمسكين
من لا شيء له فيحتاج للمسئلة لقوته او ما يواري بدنه ويحل له ذلك بخلاف الاول حيث لا تحل له المسئلة فانها لا تحل لمن
يملك قوت يومه بعد سترة بدنه وعند بعضهم لا تحل لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما ويجوز صرف الزكوة لمن
لا تحل له المسئلة بعد كونه فقيرا ولا يخرجه عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نامية اذا كانت مستغرقة بالحاجة ولذا قلنا يجوز
للعالم وان كانت له كتب تساوي نصبا كثيرة اذا كان محتاجا للتدريس انتهى وقيل بالعكس وهو قول الشافعي
ولكل وجه والاول اصح ووجهه قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي لاصقا بالتراب من الجوع والعري ووجه الثاني ان الفقير مشتق

من انكر

من انكسار فقار الظهر فيكون اسوء حالا من المسكين ولهذا قال عم اللهم احيني مسكينا واحشرني
في زمرة المساكين وفائدة هذا الخلاف تظهر في الاوقاف والوصايا والنذور واما في الزكوة فيجوز صرفها الى صنف
واحد عندنا فلا يظهر هذا الخلاف كذا في المبسوط ثم عند ابي يوسف هما صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله
لفلان وللفقراء والمساكين عند ابي يوسف لفلان نصف الثلث وللفريقين جميعا نصف الثلث كانهما
صنف واحد وعند ابي حنيفة لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين فالقول هو الصحيح لان العطف للمغايرة
وقد عطف احدهما على الآخر في الآية كذا في غاية البيان والعامل وهو الذي يبعثه الامام لاخذ الصدقات يعطى
مما في يده من مال الصدقة بقدر عمله فلو ضاع ذلك المال لم يعط له شيء ولو ادى المالك الى الامام لم يستحق شيئا
كما في المضمرات وذكر في المنتقى انه لو عمل فيها واعطى من غيرها فلا بأس به وقوله بقدر عمله موافق لمختصر القدوري
وفيه اشعار بانه يعطى اجر عمله بالغا ما بلغ لا بقدر احتياجه ولكن في المحيط وغيره انه يعطى ما يكفيه وعياله واعوانه
في ذهابهم ومجيئهم ولو [illegible] ارباع العشر كذا في القهستاني ولو كان ذلك العامل غنيا لان استحقاقه بطريق
الكفاية لا بانه محل للصدقة ولكن لما لم يخل عن شبهة الصدقة كان حراما على العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول عم
عن شبهة الوسخ ولا بانه على طريق الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم او مدة معلومة واجر معلوم ولم يقدر ذلك
بالثمن خلافا للشافعي كذا في العناية والمكاتب اي مكاتب غيره ولو غنيا فلو عجز حل ما اخذه كذا في المضمرات يعان في فك
رقبته اي تخليصها من الرق والرقبة يعبر بها عن الجملة ويجعل اسما للمملوك ومديون لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه
اذا ملك ذلك كان غنيا واذا لم يملك فما في يده مستحق بالدين ووجوده وعدمه سواء كان فقيرا وقال الشافعي هو من
تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين ومنقطع الغزاة اي الفقراء الغزاة والمراد به من لم يقدر
على الغزو لفقره لا من انقطع عن الغزاة ولم يصل الى ماله الذي في وطنه فانه داخل في ابن السبيل عند ابي يوسف لانهم
المتفاهم عند الاطلاق وفي رواية عن محمد وهو الصحيح ولا تصرف الى اغنياء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء
لقوله عم خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وقال الشافعي يجوز لقوله عم لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة من
جملتهم الغزاة في سبيل الله وتأويله عندنا الغني بقوة البدن لا يملك المال بدليل الحديث الآخر وردها الى فقرائهم فمعناه
المستغني عن السؤال بكسبه بيانه ان المستغني بالكسب بقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة الا اذا كان غازيا فيحل له
لاشتغاله بالجهاد عن الكسب كذا في شروح الهداية ومنقطع الحج عند محمد ان كان فقيرا لما روي ان رجلا جعل بعيرا
في سبيل الله فامره عم ان يحمل عليه الحاج وابن السبيل انما سمي ابن السبيل لانه لزم السفر ومن لزم شيئا نسب
اليه كما يقال ابن الغني وابن الفقير ومنه الصوفي ابن الوقت والمراد ههنا من له في وطنه مال ليس ذلك المال
معه فجاز له اخذ الصدقة قدر حاجته ولا يحل له ان يأخذ اكثر من حاجته لكن الاولى ان يستقرض ان وجد من
يقرضه ثم الحق به كل من غاب عن ماله وان كان في بلده كذا في الدرر وشرح المجمع واعلم ان صرف الزكوة الى ابن
السبيل جائز لانه فقير يدا ولا يجوز صرفها الى الامام والقاضي لانهما معدان لمصالح المسلمين فيكون كفايتهما من
الفيء والجزية والخراج كذا في التوفيق والذي له دين مؤجل على انسان اذا احتاج الى النفقة يجوز له ان يأخذ من
الزكوة قدر كفايته الى حلول الاجل وكذا المسافر الذي له مال في وطنه يجوز له ان يأخذ من الزكوة مقدار البلاغ
الى وطنه وان كان الدين غير مؤجل فان كان من عليه الدين معسرا يجوز له اخذ الزكوة في اصح الاقاويل لانه
بمنزلة ابن السبيل كذا في قاضي خان فهذه مصارف الزكوة عندنا لا استحقوها كما قال الشافعي ولهذا قال ويجوز

دفعها الى كلهم او الى بعضهم وقال الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلاثة من كل صنف وقد عرف في اصول
الفقه ثم اعلم ان الزكوة تصرف الى فقراء المصر الذي فيه المال دون المصر الذي فيه المالك كذا في قاضيخان
ولا تدفع الزكوة لبناء مسجد او تكفين ميت لانعدام التمليك وهو الركن وكذا بناء القناطير واصلاح الطرقات
وكرى الانهار والحج والجهاد وكل ما لا تمليك فيه وان اريد الصرف اليها فيثاب المزكي والفقير كذا في القهستاني او
قضاء دينه لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه بدليل ان الداين والمديون اذا تصادقا ان لا دين بينهما
فللمؤدي ان يسترد المقبوض من القابض فلم يصر هو ملكا للقابض قيد بدين الميت لانه لو قضى دين حي بامره
وقع عن الزكوة كذا في العناية او ثمن قن يعتق خلافا لمالك لنا ان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك ولا تدفع
ايضا الى ذمي لما روينا من قوله عم خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وصح دفع غيرها اي غير الزكوة من صدقة
الفطر والنذر والتطوع اليه لكن الاولى ان تصرف الى الفقراء المسلمين احب كذا في غاية البيان ولا تدفع الى غني يملك نصابا
من اي مال كان يعني سواء كان من النقود والسوائم والعروض وهو فاضل عن حوائجه الاصلية كالدين في النقود
والاحتياج في الاستعمال في امر المعاش في غيرها وعن هذا ذكر في المبسوط رجل له الف درهم وعليه دين الف درهم
وله دار وخادم وفرس وسلاح لغير التجارة قيمتها عشرة الاف درهم فلا زكوة عليه لان الدين مصروف الى
المال الذي في يده لانه فاضل عن حاجته معد للتقلب والتصرف به فكان الدين مصروفا اليه واما الدار والخادم
والفرس والسلاح فمشغول بحاجته فلا يصرف اليه وعلى هذا قال مشايخنا ان الفقيه اذا ملك من الكتب ما
يساوي مالا عظيما ولكنه يحتاج اليها يحل له اخذ الصدقة الا ان يملك فضلا عن حاجته ما يساوي مائتي درهم
كذا في العناية وفيه اشعار بانه لو صرف ناويا الى سلطان زماننا لم يسقط عنه ولذا افتى كثير من ائمة بلخ بالاعادة
ديانة لكن الاصح انه يسقط كما في المبسوط لكن في المضمرات لو علم انه لم يصرف الى مصرفه اعاد على المختار وسوق
الكلام مشيرا الى جواز صرف صدقة التطوع الى الغني كما في المضمرات كذا في القهستاني ثم اعلم ان صدقة التطوع
يجوز صرفها الى الغني وتحل له فاما صدقة الاوقاف فيجوز صرفها الى الاغنياء ان سماهم الواقف وان لم يسمهم
فلا يجوز لانها صدقة غير واجبة كذا قال صاحب التحفة كذا في غاية البيان او الى عبده اي الغني لان الملك
واقع لمولاه وطفله لانه يعد غنيا بمال ابيه بخلاف ولده الكبير لانه لا يعد غنيا بيسار الاب وان كانت نفقته عليه
وامرأته ان كانا فقيرين لما مر ولا تدفع الزكوة الى هاشمي لقوله عم يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة اموال
الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة وهاشم لقب لعمرو بن عبد مناف جده عم وكان له اربعة
بنين انقطع نسل الكل الا نسل عبد المطلب وله اثنا عشر ابنا تصرف الزكوة الى كلهم مسلمين فقراء الا الى من
ينسب منهم الى آل علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن عبد مناف او آل عباس بن عبد المطلب او آل جعفر بن
ابي طالب او آل عقيل بن ابي طالب او آل الحارث بن عبد المطلب وجه التخصيص يأتي في كتاب الجهاد ان شاء الله تعالى
ولو كان الهاشمي عاملا عليها اي على الزكوة وقيل قائله صاحب الهداية بخلاف التطوع لان المال ههنا كالماء يتدنس
باسقاط الفرض اما التطوع بمنزلة التبرد بالماء وفي شرح الآثار للطحاوي عن ابي حنيفة لا بأس بالصدقات كلها على
بني هاشم والحرمة في عهد النبي عم للعوض وهو خمس الخمس فلما سقط ذلك بموته حلت لهم الصدقة وفي النتف
يجوز الصرف الى بني هاشم في قوله خلافا لهما وفي شرح الآثار الصدقة المفروضة والتطوع محرمة على بني هاشم في قولهما
وعن ابي حنيفة فيها روايتان قال الطحاوي وبالجواز نأخذ كذا في الكفاية ومواليهم اي موالي بني هاشم مثلهم

لما روى

لما روي ان مولى رسول الله عم سأله اتحل لي الصدقة فقال لا انت مولانا وكما لا يجوز صرف الزكوة اليهم ولا الى
مواليهم لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف كذا في قاضيخان
ولا يدفع المزكي زكوته الى اصله ثم الاباء والامهات وان علا ذلك الاصل ولا الى فرعه كابنائه وبناته سواء كان
بالنكاح او السفاح وان سفل ذلك الفرع لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال ولو كان له
والدان معسران فدفع الزكوة الى فقير ليدفعها الى والديه مكروه قال ابو حنيفة ومحمد اذا دفع الزكوة وكيل الاب الى الابن
او وكيل الابن الى الاب جاز كذا في جامع الفتاوى ولو كان لرجل اخ وقضى القاضي عليه بنفقته فكساه واطعمه
ينوي به الزكوة قال ابو يوسف يجوز وقال محمد يجوز في الكسوة لا في الطعام وقول ابي يوسف في الطعام خلاف ظاهر
الرواية كذا في قاضيخان ولو دفعها لاخته المتزوجة ان كان زوجها معسرا جاز وان كان موسرا وكان مهرها ما
اقل من النصاب فكذلك وان كان المعجل قدره لم يجز به يفتى كذا في الاشباه لابن نجيم وكذا لا تدفع الى زوجها عند
الامام لما ذكرنا خلافا لهما لقوله عم لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود رضه وقد سألته عن
التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة ولا يدفع المزكي زكوته الى عبده او مكاتبه او مدبره او ام ولده لفقدان
التمليك اذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك وكذا لا يجوز دفع جميع الصدقات كصدقة
الفطر والنذر والكفارات والعشر الى من لا يجوز دفع زكوته اليه كذا في شرح المجمع وكذا عبده المعتق بعضه عنده
لانه بمنزلة المكاتب خلافا لهما لانه حر مديون عندهما ولو دفع الى من يظنه مصرفا فبان انه غني او هاشمي او كافر
او ابوه او ابنه اجزاه لحديث معن بن يزيد فانه عم قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت
وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الامر فيها
على ما يقع عنده ولو امر بالاعادة لكان مجتهدا فيه ايضا فيمكن ان يقع فيما وقع خلافا لابي يوسف فان عنده
عليه الاعادة لظهور خطائه بيقين ثم اختلفوا في انه هل يطيب المقبوض للقابض فعلى قول من قال لا يطيب ماذا يصنع
قيل يتصدق به وقيل يرده على المعطي على وجه التمليك ليعيد الايتاء وقال ابو يوسف عليه الاعادة ولكن لا يرد
ما اداه لان في دفعه الزكوة لا ينقض الاداء ولو بان انه عبده او مكاتبه لا يجزي لان التمليك ركن ولم يتم
واعلم ان حاصل هذه المسألة على اربعة اوجه اما ان يدفع زكوة ماله رجلا بلا شك ولا تحر او شك في امره فالاول
يجزيه ما لم يتبين انه غني لان الفقر في القابض اصل والثاني اما ان يتحرى او لا فان لم يتحر لم يجزه حتى يعلم انه فقير
لانه لما شك وجب عليه التحري كما في الصلوة فاذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز الا اذا ظهر انه فقير
لان الفقير هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعي الى الجمعة وان تحرى ودفع فاما ان يكون في اكبر رأيه انه مصرف او
ليس بمصرف فان كان الثاني لا يجوز الا اذا ظهر انه فقير فاذا ظهر صح هو الصحيح وزعم بعض مشايخنا ان عند
ابي حنيفة ومحمد لا يجوز كما لو اشتبهت عليه القبلة فتحرى الى جهة ثم اعرض عن الجهة التي ادى اليها اجتهاده وصلى
الى جهة اخرى لم يتبين انه اصاب القبلة لزمه اعادة الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد والاصح هو الفرق فان الصلوة لغير القبلة
مع العلم لا تكون طاعة فاذا كان عنده ان فعله معصية لا يمكن اسقاط الواجب عنه به واما التصدق على الغني صحيح
وليس فيه من المعصية شيء ويمكن اسقاط الواجب عند اصابة محله بفعله فكان العمل بالتحري لحصول المقصود وقد حصل بغير
وان كان الاول فان ظهر انه فقير او لم يظهر من حاله شيء جاز بالاتفاق وان ظهر انه غني فكذلك عند ابي حنيفة
ومحمد وهو قول ابي يوسف اولا ثم قال يلزمه الاعادة وهو قول الشافعي كذا في العناية وندب دفع ما يغني الفقير

عن سوال يومه لان الاغناء الشرعي مكروه ولذا قال وكره اي جاز وكره للمزكي دفع نصاب او اكثر الى فقير غير مديون
لما ان الاغناء قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني ولنا ان الاغناء حكم الاداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغناء منه
كمن صلى وبقربه نجاسة واعلم انه لا ينبغي للمزكي ان يعطي رجلا وقد علم انه ينفقه في سرف او معصية وقال ابو حفص
لا يصرف الى من لا يصلي الا احيانا وان اجزاه اذا صرف والتصدق على العالم الفقير افضل من الجاهل كذا في
القهستاني وكره نقلها اي الزكوة الى بلد اي الى فقير بلد آخر وان كان المزكي فيه فالمعتبر مكان المال لا المالك
والمتبادر من الضمير انه لا يكره النقل قبل الحول كما روي عنه كما في المحيط كذا في القهستاني اما الجواز فلان المصرف مطلق
الفقراء واما الكراهة فلحديث معاذ رضه وردها الى فقرائهم مع ما في النقل من ترك رعاية الجوار كذا في العناية
الا الى قريبه لما فيه من اجر الصدقة واجر الصلة او الى احوج من فقراء اهل بلده لما ان المقصود سد خلة الفقير فمن
كان احوج كان اولى وقال قاضي خان دفع الزكوة الى فقير مديون ليقضي بها دينه افضل من الدفع الى فقير آخر
انتهى وكذا لا يكره النقل اذا كان الفقير الذي في بلد آخر اورع وانفع للمسلمين بتعليم شرايع الاسلام وتعلمها
وان يكون مرجيا عمره في ابواب الصلاح والطاعات الا يرى ان معاذا رضه كيف نقلها من اليمن الى المدينة لهذه المعاني
وهي تعلم احكام الدين ونصرة الحق اليقين كذا في الكفاية وعن ابي حنيفة رح انه لا يخرج لقريبه ولا لغيره والافضل كما
في المحيط ويبدا في الصدقات من الاقارب ثم الموالي ثم الجيران وقال ابو حفص الكبير لا تقبل صدقة وقرابته محاويج حتى يبدا
بهم كما في المضمرات كذا في القهستاني ولو دخل مسلم دار الحرب بامان ومكث فيها سنين فعليه الزكوة في ماله الذي خلف
وفي ما استفاد فيها لكنه يفتي بالاداء الى من يسكن في دار الاسلام من الفقراء وان وجد المسلمين في دار الحرب وذكر في
الخلاصة لو بعثها الى فقراء بلد آخر قبل تمام الحول ثم تم الحول يجوز بلا كراهة ثم المعتبر فيه الفقراء مكان المال لانه هو محل الزكوة
ولهذا تسقط بهلاكه قالوا الافضل في صرف الصدقة ان يصرفها الى اخوته ثم اعمامه ثم اخواله ثم ذوي الارحام ثم جيرانه
ثم اهل سكته ثم اهل مصره كذا في شرح المجمع ولا يسأل اي لا كثار القوت من له قوت يومه فان قلت ما معنى المحرم للسؤال
قلنا قال عم لا حق لابن آدم الا في ثلاث طعام يقيم صلبه وثوب يواري عورته وبيت يكنه فما زاد فهو حسب كذا
في الاحياء

باب صدقة الفطر

لما كان لبابها مناسبة للزكوة وللصوم وسط بينهما اما الاول فلانها اي صدقة
الفطر من الوظايف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكوة واما الثاني فباعتبار الترتيب الوجودي هي واجبة
لقوله عم في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير وبمثله
يثبت الوجوب ثم الوجوب هنا على حقيقته الاصطلاحية وهي ان تكون بين الفرض والسنة وذكر الامام المحبوبي
واجبات الاسلام سبع صدقة الفطر ونفقة ذوي الارحام والوتر والاضحية والعمرة وخدمة الوالدين وخدمة المراة
زوجها وقال الشافعي هي فريضة كذا في الكفاية على الحر المسلم شرط الحرية ليتحقق التمليك والاسلام لتقع على المسلم والمجنون
والصبي كما سيأتي ولا تجب على العبد والكافر المالك لنصاب اي لمقداره قال عم لا صدقة الا عن ظهر غني وهو حجة
على الشافعي في قوله تجب على من له زيادة شيء من قوت يومه لنفسه وعياله استدلالا بما ذكر في آخر حديث ابن عمر رضه غني
او فقير وعندنا هو محمول اما على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله عم انما الصدقة ما كان على ظهر غني واما على الندب
لانه عم قال في آخره اما غنيكم فيزكيه الله تعالى واما فقيركم فيعطيه الله تعالى افضل مما اعطى كذا في العناية فاضل عن حوايجه
الاصلية الغناء الذي هو شرط لوجوب صدقة الفطر ان يملك نصابا او ما لا قيمته نصاب فاضلا عن مسكنه وثياب
بدنه واثاثه وفرسه وسلاحه وما زاد على الدار الواحدة والدسومات الثلثة من الثياب يعتبر في الغناء وكذا الزيادة

على فرسين

على فرسين للغازي والزيادة على الواحد من الدواب لغير الغازي من فرس او حمار للدهقان وغيره وكذا الخادم
وكتب الفقه لا لاهله ما زاد على نسخة في رواية واحدة وفي التفسير والاحاديث ما زاد على الاثنين ومن المصاحف
لمن يحسن القراءة ما زاد على الواحد وقيل كل ذلك معتبر وكتب الطب والادب والنحو كلها معتبر في الغناء وللزارع
ما زاد على ثورين وآلة الحراثين ويعتبر قيمة الكرم والضيعة عند ابي يوسف وهلال ولو اشترى قوت سنة
يساوي نصابا فيه كلام والظاهر انه يعد ذلك من الغناء واذا كان له دار لا يسكنها يواجرها او لا يواجرها يعتبر قيمتها
في الغناء وكذا اذا سكنها وفضل من سكناه شيء يعتبر قيمة الفاضل في النصاب ويتعلق بهذا النصاب احكام
وجوب صدقة الفطر والاضحية وحرمة وضع الزكوة فيه ووجوب نفقة الاقارب الكل من قاضي خان وهذه الاشياء تعتبر
ان تكون مشغولة بحاجته الاصلية لا ما سيحتاج اليه كذا في شرح المسكين للكنز وان لم يكن اي ذلك النصاب والمراد
ما قيمته قيمة النصاب ناميا لانها وجبت بالقدرة الممكنة والنماء انما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكوة
كذا في العناية فلو كان له داران دار يسكنها واخرى لا يسكنها يواجرها او لا يواجرها يعتبر قيمتها في الغني حتى لو كانت
قيمتها مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر كذا في النهاية وبه اي بهذا النصاب تحرم على مالكه لتحقق الغني الشرعي به
الصدقة اي الزكوة والعشر والفطرة وغيرها كذا في القهستاني وبه تجب الاضحية في ظاهر الرواية وعنه ان غني
الاضحية والزكوة سواء كما في اضحية الذخيرة وبه تجب نفقة القريب ذي الرحم المحرم من الآباء والامهات وان علوا
والاولاد وان سفلوا والاخوة والاخوات واولادهم والاعمام والعمات والاخوال والخالات من اي جهة كانوا
كذا في القهستاني قوله لنفسه متعلق بقوله واجبة وولده الصغير الفقير لانه يمونه ويلي عليه وعبده للخدمة لقيام الولاية
والمؤنة ولو كان العبد كافرا وكذا مدبره وام ولده لثبوت الولاية ايضا وذكر في المضمرات واذا وقع التعارض
في الفطرة يعتبر مكانه لنفسه وكذا في صدقة فطر ولده ورقيقه يعتبر مكانه لا مكان الولد والرقيق عند ابي يوسف
وعليه الفتوى ومحمد يعتبر مكان الرقيق والولد كذا في اضحية الخلاصة لا تجب عليه عن زوجته لقصور الولاية
والمؤنة فانه لا يليها في غير ولاية النكاح ولا يمونها في غير الرواتب كالمداواة وقال الشافعي تجب عليه صدقة الفطر
عن زوجته وولده الكبير وان كان في عياله بان يكونوا فقراء زمني لانه لا يستحق عليهم ولاية فصاروا كالاجانب
وطفله الغني بل تجب عليه من مال الطفل عندهما خلافا لمحمد وزفر فلو ادى من مال الصغير ضمن عندهما ولنا ان
الشرع اجراه مجرى المؤنة فاشبه النفقة والمجنون كالطفل في الحالين فتجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال عند
ابي حنيفة وابي يوسف ويجب على والديهما ان كان غنيا كذا في الخلاصة ولا تجب عليه عن مكاتبه لعدم الولاية ولا
على المكاتب عن نفسه لفقره لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا رقبة بل يدا وذلك لا يكفي في مسئلتنا ولا عن عبيده
للتجارة خلافا للشافعي فان عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكوة على المولى فلا ثني فيه وعندنا وجوبها على المولى
بسببه كالزكوة فيؤدي الى الثني وقد قال عم لا ثني في الصدقة والثني مكسور مقصود اي لا تؤخذ في السنة مرتين
كذا في العناية ولا عبد ابق الا بعد عوده ولا عن عبد بين اثنين او عبيد بين اثنين لقصور الولاية ولو لهما
جارية مشتركة فولدت فادعياه معا فعلى كل واحد منهما صدقة تامة عند ابي يوسف وعليهما صدقة واحدة
عند محمد وان كان احدهما ميتا او معسرا فعلى الآخر صدقة تامة عندهما كذا في المحيط وعندهما تجب على كل فطرة
ما يخصه من الرؤس هذا مبني على انه لا يرى قسمة الرقيق وهما يريانها وقيل هو بالاجماع لانه لا يجتمع النصيب
قبل القسمة فلم يتم الرقبة لكل واحد منهما كذا في الهداية دون الاشقاص مثلا لو كان لهما اربعة اعبد تجب

عندهما على كل واحد عن اثنين ولو كانت ثلثة تجب على كل واحد منهما عن عبد واحد لا عن نصيبه في العبد الثالث هذا
في عبيد الخدمة واما في عبيد التجارة فلا تجب اتفاقا كذا في شرح المجمع فلو بيع يعني العبد لغير المشتري كسب بخيار فعلى اي
صدقة الفطر على من يتغير الملك له حتى اذا تم البيع فعلى المشتري واذا فسخ فعلى البايع وقال زفر على من له الخيار
وقال الشافعي على من له الملك وتجب صدقة الفطر والمراد وجوب الاداء بطلوع فجر يوم الفطر وقال الشافعي بغروب
الشمس في اليوم الاخير من رمضان لنا ان الصدقة اضيفت الى الفطر والاختصاص للفطر باليوم دون الليل
اذ المراد فطر يضاد الصوم وهو في اليوم فمن مات قبله اي قبل طلوع الفجر من يوم الفطر او اسلم بعده او ولد بعده
اي بعد الطلوع لا تجب فطرته لعدم تحقق الشرط لانعدام السبب لان الفطر شرط والراس سبب وصح تقديمها اي صدقة
الفطر على يوم الفطر على الصحيح قبل لعشر سنين او اكثر او اقل كذا في الخلاصة وقيل سنة او سنتين وهو الصحيح كما قال
السرخسي كذا في المضمرات بلا فرق بين مدة ومدة هو الصحيح خلافا للحسن بن زياد وخلف بن ايوب ونوح بن مريم فان
الحسن بن زياد يقول لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحية وقال خلف بن ايوب لا يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله
لان صدقة الفطر لا تتحقق قبل الشروع في الصوم وقال نوح بن مريم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان ولنا
وجه الصحيح انه ادى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل في الزكوة وعن هذا قال في الخلاصة لو ادى عن عشر سنين او اكثر
جاز كذا في العناية وندب اخراجها قبل صلوة العيد اي استحب ان يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج الى المصلى
لانه عم كان يخرج هكذا وقد قال عم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولا تسقط صدقة الفطر بالتاخير عن
يوم الفطر وان طالت المدة وكان اخراجها خلافا للحسن بن زياد كذا في العناية وللحسن البصري ولمالك كذا في الدراية
قال في الخلاصة ولا تسقط بتاخير الاداء وان جن او عليه افتقر بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالرقبة انتهى وهي اي صدقة الفطر
نصف صاع من عين بر اي حنطة او عين دقيقه او عين سويقه وفي الذخيرة ان الدقيق قيل باعتبار القيمة
وكذا الخبز على الصحيح في التمرتاشي قيل باعتبار العين وقيل باعتبار القيمة فليس في تعميمه تامل كما ظن كذا في القهستاني
والخبز يعتبر فيه القيمة هو الصحيح ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى عن ابي حنيفة وعن محمد انه يعتبر كيلا
كذا في الهداية او صاع من عين تمر او عين شعير اما دقيق الشعير فكالشعير والاولى ان يراعى فيهما القدر
والقيمة احتياطا وان نص على الدقيق في بعض الاخبار كذا في الهداية والزبيب كالبر يعني نصف صاع من عين
الزبيب هذا عند البعض وقال العامة قيمته وهو الاحوط كما في الذخيرة كذا في القهستاني وعندهما الزبيب كالشعير
في ان الواجب في الزبيب صاع وقال الشافعي في جميع ذلك صاع كذا في ايضاح ابن كمال ولنا ما روينا في اول
الباب وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون كذا في الهداية وهو رواية الحسن عن الامام والاول
رواية الجامع الصغير كذا في الهداية ثم انه يجب دفع كل شخص فطرته الى فقير واحد حتى لو فرقها الى فقيرين لم يجز لان
المنصوص عليه الاغناء ولا يستغني بما دون ذلك وقال الكرخي يجوز دفعها الى فقيرين لكن الاولى هو الاول
كذا في الدرر ثم لما كان لرسول الله عم صيعان مختلفة منها للنفقات ومنها للصدقات فلا بد من معرفة الصاع
الذي يقدر الحنطة بنصفه والشعير بكله اشار الى ما هو المراد بالصاع ههنا فقال والصاع المعتبر في الصدقات
عند ابي حنيفة ومحمد ما اي كيل يسع ثمانية ارطال قال الحلوي ثمانية ارطال مما يستوي كيله ووزنه وهو العدس
والماش فاذا كان يسع ثمانية ارطال من العدس والماش فهو الصاع الذي يكال به الحنطة والشعير والبر ذكره
الامام الولوالجي وغيره كذا في الكفاية بالعراقي اي بالرطل العراقي كل رطل عشرون استارا والاستار بكسر الهمزة

ستة دراهم

ستة دراهم ونصف كذا في شرح المجمع من نحو عدس وماش واما قدر بهما لقلة التفاوت بين حباتهما عظما وصغرا وتخلخلا
واكتنازا بخلاف غيرهما من الحبوب ولو دفع صدقة الفطر الى الذمي يجوز ولا الى بني هاشم كما في الخانية [illegible]
[illegible] وعند ابي يوسف الصاع المعتبر ما يسع خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعي لقوله عم صاعنا اصغر
الصيعان وهذا اصغر بالنسبة الى ثمانية ارطال ولنا ما روى انس وجابر رضهما انه عم كان يتوضأ بالمد رطلين
ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال وهكذا كان صاع عمر رضه وكان اصغر من الهاشمي لان الصاع الهاشمي اثنان
وثلثون رطلا وكانوا يستعملون الهاشمي والنبي عم استعمل العراقي وقال صاعنا اصغر الصيعان كذا في
العناية ثم انه جاز دفع ربع صاع من بر ونصف صاع من شعير او تمر وكذا نصف منه ونصف من شعير كما في النظم
ولا يجوز نصف من تمر ومن من بر كما في التمرتاشي وهذا كله اذا صرف بطريق الكيل وهو الاصل واما اذا صرف بالوزن
فاشار الى جوازه بقوله ولو دفع منوي بر المن اربعون استارا والاستار اربعة مثاقيل ونصف مثقال
فالمن مائة وثمانون مثقالا كذا في ايضاح ابن كمال صح لان المعتبر نصف صاع بر وزنا اذا الصاع مقدر بالوزن
ولذا اختلفوا انه ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلث رطل فلما كان نصف الصاع العراقي من البر منوين جاز
دفع المنوين منه كذا في الكفاية وايضاح ابن كمال خلافا لمحمد لان المعتبر عنده هو الكيل لان الاثار جاءت في
التقدير بالصاع وهو اسم للمكيال كذا في الكفاية ثم في الصاع والمن اشعار بانه لا يجوز الاباحة في الفطرة كما في
صوم قاضيخان وذكر في الزاهدي انه يجوز عند الشيخين كذا في القهستاني ولا يجوز الاباحة وانما الشرط هو التمليك
كذا في السراجية ودفع البر في المكان الذي يشترى به الاشياء فيه افضل وعند ابي يوسف الدراهم افضل وفي الهداية
الدقيق اولى من البر والدراهم اولى من الدقيق فيما يروى عن ابي يوسف وهو اختيار الفقيه ابو جعفر لانه ادفع للحاجة واعجل
به وعن ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة لانه ابعد عن الخلاف اذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي انتهى ولو دفع صدقة الفطر
الى الذمي يجوز ولا الى بني هاشم لان في الخانية يجوز ان يعطي فقراء اهل الذمة ويكره في الراجية قالوا والافضل ان يؤدي صدقة
نفسه وعياله الى واحد كما فعل ابن مسعود رضه كذا في التمرتاشي

كتاب الصوم

وجه تعقيب الزكوة به قد علم مما ذكر فيها
هو ترك الاكل والشرب والوطي من اول زمان طلوع الفجر الصادق او انتشاره قال الحلواني الاول احوط
والثاني ارفق كذا في العناية الى الغروب اي الى زمان غيبوبة تمام جرم الشمس بحيث يظهر الظلمة في جهة الشرق
كما اشير اليه في التحفة كذا في القهستاني مع نية اي قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا ولا يصح لدخول
في الصوم الا بالنية عندنا وعند زفر اذا كان صحيحا مقيما في نهار رمضان يصح منه الصوم بدون النية ثم عندنا
لا بد من النية لكل يوم وعند مالك يكفيه نية واحدة لجميع الشهر كذا في قاضيخان قالوا النية معرفته بقلبه ان يصوم
غدا ولا عبرة بالمتقدمة على الغروب والاعتبار للمتاخرة عن غروب اليوم الذي يصوم في غده ولو نوى في الليل
صوم اليوم ثم عزم فيه ان لا يصوم اليوم ثم اصبح من الغد وصيام اليوم لا يجزيه لانتقاض العزيمة بالرجوع ونية
الفطر في النهار لا يفطر عندنا خلافا للشافعي كذا في البزازية من اهله وهو اي اهل الصوم للاداء
مسلم عاقل لكن يؤمر الصبي بالصوم اذا اطاقه كما قال ابو بكر الرازي وعن محمد انه يؤدب حينئذ وقال ابو جعفر
انه يضرب ابن عشر سنين على الصوم كما على الصلوة وهو الصحيح فلو لم يصم ليس عليه قضاء كما في الزاهدي
كذا في القهستاني طاهر من حيض ونفاس اعلم ان شرط وجوب الصوم الاسلام والعقل والبلوغ وشرط وجوب
الاداء الصحة والاقامة وشرط صحة الاداء النية ليمتاز العبادة عن العادة والطهارة عن الحيض والنفاس وركنه

الكف عن شهوتي البطن والفرج وحكمه سقوط الواجب عن ذمته والثواب كذا في الكافي وذكر في النهاية قيل تأكل الحايض سرًّا وقيل جهرًا والمسافر والمريض جهرًا كذا في القهستاني وصوم شهر رمضان فريضة لقوله تع كتب عليكم الصيام وعلى فرضيته انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده على كل مسلم مكلف اي عاقل بالغ اداء كما في الصحيح المقيم وقضاء كما في المريض والمسافر وصوم المنذور مطلقا وصوم الكفارات اي كفارة رمضان والقتل واليمين والظهار وكذا اجزاء الصيد والحلق والمتعة واجب لقوله تع وليوفوا نذورهم بناء على ان الامر للوجوب لا يقال فعلى هذا كان المنذور فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان لانا نقول قد خص من الآية بالاتفاق المنذور الذي ليس من جنسه واجب عين شرعا كعيادة المريض وما ليس بمقصود من العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلوة والنذر بالمعصية فبقيت حجة مجوزة لا موجبة قطعا كالآية المؤلة وخبر الواحد والقياس فيثبت الوجوب بمثله لا الفرض كذا في العناية والكفاية وغير ذلك ونفل يثاب فاعله ولا يلام تاركه اعلم ان الصوم بالاضافة الى مقداره على ثلاث درجات اقلها الاقتصار على شهر رمضان واعلاها صوم داود عم وهو ان تصوم يوما وتفطر يوما ففي الخبر الصحيح ان ذلك افضل من صيام الدهر وانه افضل الصيام لقوله عم لعبد الله بن عمر رضه لما سأله عن الصوم فقال صم يوما وافطر يوما فقال اريد افضل من ذلك فقال لا افضل من ذلك واوسطها ان تصوم ثلث الدهر واهمها صوم الاثنين والخميس واضفت اليه رمضان فقد صمت في السنة اربعة اشهر واربعة ايام وهو زيادة على الثلث لكن لا بد ان ينكسر يوم من ايام التشريق فترجع الزيادة الى ثلاثة ايام ويتصور ان ينكسر في العيدين يومان فترجع الزيادة الى يوم واحد فتامل حسابه تعرفه ثم اعلم ان درجات اسراره ثلثة ادناها ان تقتصر على الكف عن المفطرات الثلث ولا تكف جوارحك عن المكاره وذلك صوم العموم وهو قناعتهم بالاسم الثانية ان تضيف اليه كف الجوارح فتحفظ اللسان عن الغيبة والعين عن النظر بالحرام وكذا سائر الاعضاء الثالثة ان تضيف اليه صيانة القلب عن الفكر بالوسواس وتجعله مقصورا على ذكر الله تع وذلك صوم الخصوص وهو الكمال ثم للصيام خاتمة بها يكمل وهو ان يفطر على طعام حلال لا على شبهة وان لا يستكثر من اكل الحلال بحيث يتدارك ما فاته ضحوة فيكون قد جمع بين الاكلتين دفعة واحدة فتثقل معدته وتقوى شهوته ويبطل سر الصوم وفائدته ويفضي الى التكاسل عن التهجد وربما لم يستيقظ قبل الصبح وكل ذلك خسران وربما لا يوازيه فائدة الصوم الكل من اربعين للامام الغزالي وصوم يوم العيدين وايام التشريق وهي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة حرام لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تع حتى لو شرع فيها يجب قطعه ولو قطع لا يجب قضاؤه بخلاف النذر في هذه الايام فانه في ذاته صوم مشروع والنهي لا لعينه اذ النذر قول ليس فيه معصية والشروع فعل فهو معصية فافترقا كذا في صدر الشريعة ويجوز اداء صوم شهر رمضان وصوم النذر المعين كما اذا قال لله علي ان اصوم غرة رجب بنية حاصلة من الليل الى ما قبل نصف النهار الشرعي وهو من اول طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس فيعتبر ما قبل نصف النهار الشرعي ليكون النية حاصلة في اكثر اليوم حتى تصلح ان تكون موجودة في كله حكما بخلاف ما اذا اعتبر النهار العرفي وهو من طلوع الشمس الى غروبها قال الامام السرخسي في الجامع الصغير ذكر ههنا قبل نصف النهار وذكر في كتاب الصوم قبل الزوال ثم الاول هو الصحيح لان الشرط عندنا اقتران النية بالاكثر وقت الاداء ليقيم الاكثر مقام الكل واذا نوى قبل الزوال لا يوجد هذا لان ساعة الزوال نصف النهار لا نصف اليوم واليوم وقت الاداء والنهار من طلوع الشمس الى غروبها واليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وعند الشافعي لا يصح الا بنية من الليل وفي الخلاصة والنية من الليل افضل في موضع يجوز نيته من النهار لا بنية

عنده ا

عنده اي عند نصف النهار في الاصح لما قلنا ويجوز ايضا بمطلق النية بان يقول نويت ان اصوم غدا ولم يتعرض الفرض وغيره لان شهر رمضان هو الشهر المتعين وقت الصوم لرمضان وقد تقرر في الاصول ان الاطلاق في المتعين تعيين وبنية النفل لما عرف ان الخطاء في الوصف لما بطل بقي اصل النية فكان في حكم المطلق وقال الشافعي لا يجوز الا بنية الفرض ويجوز اداء صوم رمضان ايضا بنية واجب آخر كالقضاء والكفارة والنذر كذا في القهستاني للصحيح المقيم لا صوم النذر المعين فانه لا يتأدى بنية واجب آخر بل يقع صومه عما نواه من الواجب الآخر فان الوقت في النذر المعين وان كان متعينا لكن ليس بمثابة الوقت المعين من قبل الشارع فانه لا يجوز اخلاؤه عن الصوم مهما امكن حتى يقع الصوم الواقع فيه عنه وان وقع بخطاء الوصف في النية بخلاف ما اذا كان الوقت معينا بتعيين العبد حقا له ولو نوى المريض مرضا يضره الصوم او المسافر بالسفر الشرعي فيه اي في رمضان واجبا آخر وقع صومه عما نواه عند الامام لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه للحال وتخيره في صوم رمضان الى ادراك العدة وعن ابي حنيفة في نية التطوع من المسافر روايتان ففي رواية ابن سماعة يقع عن الفرض وهو الاصح وفي رواية الحسن يقع عما نوى كذا في التلويح واما المريض اذا نوى عن التطوع فانه يقع عن الفرض وهو الظاهر كذا في العناية وعندهما يقع عن رمضان لانه لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عندهما لان الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور والنفل كله يجوز بنية واقعة قبل نصف النهار الشرعي سواء كان مسافرا او مقيما خلافا لمالك لاطلاق قوله عم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولنا قوله عم بعد ما كان يصبح غير صائم اني اذا لصائم وروي عن عائشة رضها كان يدخل علي ... ويقول هل عندكم من غداء فان قلن لا قال اني اذا لصائم كذا في العناية وصوم القضاء والنذر المطلق بان يقول لله علي ان اصوم يوما والكفارات اي كفارة اليمين والظهار والقتل وكفارة رمضان وكذا اجزاء الصيد والحلق والمتعة كذا في العناية والخلاصة فهذه كلها لا تصح الا بنية معينة واقعة من الليل لانها غير متعينة فلا بد من التعيين من الابتداء ويثبت شهر رمضان برؤية هلاله اي غرته او بعد شهر شعبان ثلثين يوما لقوله عم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا شعبان ثلثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه الا بدليل ولم يوجد كذا في العناية ثم ان الشهر قد يكون ثلثين يوما وقد يكون تسعة وعشرين لانه عم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا فقال عم عقيبه الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وخنس ابهامه في الثالثة ففهم الحصر في العددين المذكورين من مقام البيان فلا يزيد شهر على الثلثين فلا يشكل ان غرة شعبان اذا لم تر فكيف يعمل فانها اذا لم تر فلا بد ان تر غرة شهر قبله وهكذا فاذا ثبت غرة شهر فبانقضاء ثلثين يوما تثبت غرة ما يليه لما قلنا ولا يصام يوم الشك اي لا يصوم احد يومه الا تطوعا لقوله عم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا ويوم الشك هو يوم الثلثين من اول شعبان يحتمل ان يكون من رمضان وان يكون من شعبان وفي الكافي للعلامة النسفي والشك ما استوى فيه طرفا العلم والجهل وذا بان غم هلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فوقع الشك في اليوم الثلثين انه من شعبان او من رمضان نظرا الى قوله عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وخنس بابهامه في المرة الثالثة وقوله عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا وفي شرح القدوري للزاهدي اما يوم الشك فهو اذا لم تر علامة ليلة الثلثين والسماء متغيمة او شهد واحد فردت شهادته او شهد شاهدان فاسقان فردت شهادتهما فاما اذا كانت السماء مصحية ولم ير الهلال احد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومها بتداء لا فرضا ولا نفلا كذا في الكفاية وهو اي صوم يوم الشك

تطوعا احب اى افضل فلا كراهة فيه اصلا لما روينا من قوله عم الا تطوعا وهو حجة على الشافعى فى قوله يكره
على سبيل الابتداء وهو ان لا يكون له اعتياد صوم ولا يشكل بقوله عم لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين
للحديث اذ المراد به التقدم بصوم رمضان لان التقدم بالشئ على الشئ ان ياتى به قبل حينه واوانه وشعبان
وقت التطوع فاذا صام عن شعبان فلم يأت بصوم رمضان قبل اوانه وما روينا لا يعارض بقوله عم من
صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم لان هذا نص محتمل يحتمل النهى عن الفرض وعن التطوع وما روينا مفسر فى
اباحة التطوع لانه اثبات من النهى فكان اولى كذا فى الكفاية فصوم يوم الشك تطوعا افضل بالاجماع ان وافق
صوما يعتاده كصوم الخميس والاثنين او ثلاثة من آخر الشهر فصاعدا او ان افرده فقد قيل الفطر افضل احترازا عن
ظاهر النهى وقيل الصوم افضل اقتداء بعلى وعائشة رضى الله عنهما فانهما كانا يصومانه كذا فى الهداية والا اى وان لم يوافقه
فيصوم بنية التطوع الخواص اى العلماء كما فى التمرتاشى او الذين يعلمون نيته وهى ان يقصد التطوع بلا قصد رمضان
كما فى النهاية كذا فى القهستانى ويفطر غيرهم من الذين لم يوافق صومهم ولم يكونوا من الخواص بعد نصف النهار العرفى وهو
وقت الزوال قال فى الهداية والمختار ان يصوم المفتى بنفسه احتياطا عن وقوع الافطار ويفتى العامة بالتلوم اى بالانتظار
الى وقت الزوال ثم بالافطار نفيا لتهمة الروافض ذكر فى الفوائد الظهيرية لا اختلاف بين اهل السنة والجماعة انه لا يصام
اليوم الذى شك فيه انه من رمضان عن رمضان وقالت الروافض يجب ان يصام يوم الشك عن رمضان كذا فى
العناية ولو افتى العامة باداء النفل فيه عسى يقع عندهم انه خالف رسول الله عم حيث نهى عم وهو اطلقه او يقع عندهم
انه لما جاز النفل يجوز الفرض بل اولى فلا ينبغى ان يفتى لهم لذلك كذا فى الكفاية نقلا عن الامام الكشانى وقصة ابى يوسف
صريحة فى ان من صامه من الخاصة لا يظهره للعامة وهى ما حكاه اسد بن عمرو قال اتيت باب الرشيد فاقبل ابو يوسف
القاضى وعليه عمامة سوداء ومدرجة سوداء وخف اسود وراكب على فرس اسود ما عليه شئ من البياض الا لحيته البيضاء
وهو يوم شك فافتى الناس بالفطر فقلت له امفطر انت فقال ادن منى فدنوت منه فقال فى اذنى انا صائم وقوله
المفتى ليس بقيد بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع فى النية وملاحظة بكونه عن الفرض
ان كان غدا من رمضان كذا فى فتح القدير وكره صومه اى يوم الشك عن رمضان لما روينا ولانه تشبه باهل الكتاب
فيما فيه بدو وهذا يوجب الكراهة وذلك التشبه لانهم زادوا فى مدة صومهم ثم ان ظهر ان اليوم من رمضان يجزئه لانه
شهد الشهر وصامه وان ظهر انه من شعبان كان تطوعا وان افطر لم يقضه لانه فى معنى المظنون او عن واجب آخر
لما روينا ايضا الا ان هذا دون الاول فى الكراهة لعدم استلزامه التشبه باهل الكتاب ثم ان ظهر انه من رمضان يجزئه
لوجود اصل النية وان ظهر انه من شعبان فقد قيل يكون تطوعا لانه منهى عنه فلا يتأدى به الواجب وقيل اجزأه عن الذى
نواه وهو الاصح لان المنهى عنه وهو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بخلاف يوم العيد لان
المنهى وهو ترك الاجابة يلازم بكل صوم والكراهة هنا لصورة النهى فى قوله عم لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم
يومين وكذا يكره ان نوى ان كان ذلك اليوم من رمضان فعنه والا اى وان لم يكن من رمضان فعن نفل او عن
واجب آخر وانما كره فى الاول لانه ناو للفرض من وجه ثم ان ظهر انه من رمضان اجزأه عنه لما مر وان ظهر انه من شعبان
جاز عن نفله لانه يتأدى باصل النية ولو افسده يجب ان لا يقضيه لدخول الاسقاط فى عزيمته من وجه وكره فى الثانى لتردده
بين امرين مكروهين نية الفرض ونية الواجب الآخر ثم انه ظهر انه من رمضان اجزأه لعدم التردد فى اصل النية وان
ظهر انه من شعبان لا يجزئه عن واجب آخر لان الجهة لم تثبت للتردد فيها واصل النية لا تكفيه لكنه يكون تطوعا غير مضمون

بالقضاء

بالقضاء لشروعه فيه مسقطا الكل من الهداية واليه اشار المص بقوله وصح اى الصوم فى الكل اى فى كل الصور المذكورة واقعا
عن رمضان ان ثبت اى رمضانية ذلك اليوم لوجود اصل النية مع شهود الشهر كما عرفت والا اى وان لم يثبت
فعما اى فيقع صومه عما نوى من الواجب الآخر او النفل ان جزم بان لم يضجع فى النية ونفل بالجر عطف على الموصول
فى قوله عما نوى ان ردد وضجع بان قال مثلا نويت ان اصوم ذلك اليوم ان كان من رمضان فعنه والا فعن نفل او
واجب آخر هذا اذا ضجع فى وصف النية واما حكم ما اذا ضجع فى اصلها فذكره بقوله وان قال ان كان ذلك اليوم والغد
رمضان فانا صائم عنه اى عن رمضان والا اى وان لم يكن اليوم منه فلا اكون صائما اصلا لا يصح ذلك الصوم فلو
للوصل ثبت رمضانيته اى ذلك اليوم ولا يصير صائما بتلك النية فتكون لغوا لانه لم يقطع عزيمته فصار كما اذا نوى
انه ان وجد غدا غداء يفطر وان لم يجد يصوم كذا فى الهداية وعن محمد ينبغى ان يعزم ليلة الشك انه ان كان الغد من
رمضان فهو صائم والا فلا وهو مذهب اصحابنا اجمع كذا فى القهستانى واذا كان بالسماء علة من سحاب او غبار
او دخان قبل فى هلال اى يعنى قبل الامام فى رؤية هلال رمضان خبر عدل واحد شرط العدل لان قول الفاسق فى الديانات
غير مقبول وتأويل قول الطحاوى عدلا او غير عدل ان يكون مستورا كذا فى الهداية وانما قال غير مقبول ولم يقل مردود
لان حكمه التوقف قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا كذا فى العناية ولو كان ذلك العدل عبدا او انثى او محدودا
فى قذف تاب لانه امر دينى فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يشترط لفظ الشهادة واذا كان بالسماء علة قبل فى
هلال الفطر وهلال ذى الحجة شهادة حرين او حر وحرتين بشرط العدالة ولفظ الشهادة لانه تعلق به نفع العبد وهو
الفطر فاشبه سائر حقوقه كذا فى الهداية وقال فى التلويح يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن
من اثبات الحقوق التى فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا
اظهر مما ذهب اليه بعضهم من ان هذا ابناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم
يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفى فيه شهادة الواحد انتهى
لا اى لا يشترط الدعوى لانه كعتق الامة وطلاق المرأة عند الكل وعتق العبد عندهما كذا فى الكفاية وان لم يكن
بالسماء علة فلا بد فى الكل اى فى هلال الصوم والفطر وذى الحجة من شهادة جمع عظيم يقع اى يحصل العلم بخبرهم لان
التفرد بالرؤية فى مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا بخلاف ما اذا كان بالسماء
علة لانه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر ثم قيل فى حد الكثرة اهل المحلة وعن ابى يوسف خمسون
رجلا اعتبارا بالقسامة ولا فرق بين اهل المصر ومن ورد من خارج المصر كذا فى الهداية وقال الشافعى تقبل
شهادة الواحد وعن خلف بن ايوب خمسمائة ببلخ قليل كذا فى الهداية وفى رواية عن ابى حنيفة يكتفى باثنين
وعنه فى الصوم شهادة واحد وقال الطحاوى يكتفى بواحد عدل اذا جاء ذلك الواحد من خارج المصر البلد
لقلة الموانع او كان ذلك الواحد على مكان مرتفع فى المصر ولو صاموا ثلثين يوما من رمضان ولم يروه
اى هلاله حل الفطر فى اليوم الحادى والثلثين ان صاموا بشهادة اثنين عدلين لوجود نصاب الشهادة
وان كان الصوم بشهادة واحد عدل لا يحل الفطر لان الفطر لا يثبت بقول واحد خلافا لمحمد ومن راى
هلال صح
وحده هلال رمضان او الفطر ورد يعنى رده القاضى فقوله لانفراده صام لقوله عم صوموا لرؤيته وقد
راى ظاهرا قال فى الغاية وفى البدائع اذا راى الهلال وحده ورد الامام شهادته قال المحققون من مشايخنا
لا رواية فى وجوب الصوم عليه وانما الرواية انه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا قلت قال فى التحفة يجب عليه

وفي المبسوط عليه صومه وبعد منع الوجوب ظاهر انتهى ونحن نقول والمختار عند صاحب الهداية الوجوب ذكره في حاشية
سعدي جلبي وان افطر قضى فقط دون الكفارة وقال الثلث عليه الكفارة ان افطر بالوقاع لانه افطر في رمضان
حقيقة لتيقنه وحكماً لوجوب الصوم عليه ولنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث
شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ في وجوب الكفارة
والصحيح انه لا يجب الكفارة لقوله عم صومكم يوم يصومون وهذا ليس بيوم يصوم فيه الجماعة كذا في الكفاية
ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تاخير
الافطار كذا في الهداية ولو قبل الامام شهادته وهو فاسق وامر الناس بالصوم فافطر هو او واحد من اهل
بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافاً للفقيه ابي جعفر لانه يوم صوم الناس فلو كان عدلا ينبغي ان لا يكون
في وجوب الكفارة خلاف لان وجه النفي كونه لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف هنا كذا في فتح القدير ولو ان اهل بلدة
راوا هلال رمضان فصاموا تسعة وعشرين فشهد جماعة في اليوم التاسع والعشرين ان اهل بلد كذا
راوا هلال رمضان في ليلة كذا قبلكم بيوم فصاموا هذا اليوم يوم الثلثين من رمضان فلم يروا الهلال في تلك الليلة
والسماء مصحية لا يباح له الفطر غدا ولا يترك التراويح في هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة
غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم قال الامام النسفي وهذا جوابي وقد صارت المسئلة واقعة بسمرقند شهدوا انهم راوا الهلال
بكش فافطروا وتركوا التراويح واذا شهد الشهود على هلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين انهم راوا هلال
رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر ينبغي ان لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤا من مكان
بعيد جازت شهادتهم لانتفاء التهمة كذا في الخلاصة وان شهد شاهدان عند قاض لم ير اهل بلده على ان قاضي
بلد كذا شهد عنده شاهدان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى به واستجمع شرائط صحة الدعوى جاز لهذا القاضي
ان يقضي بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة كذا في الخزانة والخلاصة والحاوي ويجب على الناس التماس اي طلب
رؤية الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان وقت الغروب هو المأثور عنه عم وعن السلف فان
راوا هلال رمضان صاموا غدا وان غم عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ولان الشهر كان ثابتا فلا
يزال الا بدليل وهو الرؤية او كمال العدة وهذا الحكم في كل شهر كذا في الاختيار ومن رمضان فان راوا هلال
الفطر افطروا غدا واذا ثبت اي هلال رمضان مثلا والمراد غرته في موضع يعني اذا راى الهلال اهل بلدة ولم
يره اهل بلدة اخرى لزم الصوم جميع الناس فلا يقتصر حكمه على البلدة التي ثبت فيها الهلال لانه لا عبرة لاختلاف
المطالع قال صاحب الخلاصة ولو صام اهل بلدة ثلثين يوما للرؤية واهل بلدة اخرى تسعة وعشرين يوما للرؤية
فعليهم قضاء يوم ولا عبرة لاختلاف المطالع في ظاهر الرواية وعليه فتوى الفقيه ابي الليث وبه كان يفتي شمس
الائمة الحلواني قال لو راى اهل المغرب هلال رمضان يجب الصوم على اهل المشرق وقيل يختلف اي الصوم وكذا
الفطر والمراد حكمه باختلاف المطالع واختلافها كما في المضمرات وحده على ما في الجواهر مسيرة شهر فصاعدا اعتبارا
بقصة سليمان عم فانه قد انتقل كل غدو ورواح من اقليم الى اقليم وبين كل منهما مسيرة شهر كذا في
القهستاني قال في فتح القدير ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع انتهى قال
الزيلعي والاشبه ان يعتبر لان كل قوم مخاطب بما عندهم واستدل بما روي ان ابا موسى الضرير الفقيه صاحب
المختصر قدم الاسكندرية فسئل عمن صعد على المنارة الاسكندرية فراى الشمس بزمان طويل بعد ما غربت الشمس

عندهم

لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ح

عندهم في البلد ايحل له ان يفطر فقال لا ويحل لاهل البلد ذكره ابن نجيم في شرح الكنز وروي عن كريب ان اهل الشام
راوا هلال رمضان ليلة الجمعة واهل المدينة راوه ليلة السبت فقيل لابن عباس رضه الا نكتفي برؤية اهل الشام
قال لا امرنا رسول الله عم كذا في شرح المجمع

باب موجب الفساد لما فرغ عن بيان انواع الصوم وتفسيره شرع
في بيان ما يجب عند ابطاله لانه امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر موخرا يجب استدراكا للمصلحة الفائتة
القضاء وهو يوم بيوم والكفارة لتكامل الجناية ككفارة الظهار فيجب عليه ان يعتق رقبة فان لم يستطع فيصوم
شهرين ولاء فان لم يستطع فيطعم ستين مسكينا كالفطرة وينبغي ان يعلم انه لا بد من حفظ الصوم فان
الكفارة عند ابراهيم النخعي صوم ثلاثة الاف يوم وعند بعضهم لا يخرج عن العهدة وان صام الدهر كله كما في النظم
كذا في القهستاني على من جامع من الجماع وهو ادخال الفرج في الفرج لكن في الخزانة ان التقاء الختانين موجب للكفارة
كذا في القهستاني او جومع في اداء رمضان اي مع وجود اهليته وجوب لا داء عمدا اذ في النسيان لا يفطر فضلا عن
القضاء والكفارة في احد السبيلين اي الدبر والقبل من انسان حي فالجماع في الدبر موجب للكفارة كما قالا وهو
الصحيح من مذهبه كذا في المحيط وعن ابي حنيفة انه لا يجب الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتبارا بالحد عنده والاصح انها
تجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة ولا يشترط الانزال في المحلين اعتبارا بالاغتسال كذا في الهداية او اكل
او شرب عمدا غذاء هو ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما
يتحلل او دواء وهو ما يكون فيه كيفية خارجا عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه كذا في
التلويح وقال الثلث لا كفارة عليه لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس
عليه غيره ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت وبايجاب الاعتاق
تكفيرا عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية كذا في الهداية واحترز بهما عن التراب والحجر والفحم وفي الملح يجب
الكفارة في المختار وفي الملتقط لا تجب كذا في البزازية وكذا يجب القضاء والكفارة لو احتجم الصائم او اغتاب بقليل
اغتاب اغتيابا وقع فيه والاسم الغيبة بالكسر وهو ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه فان كان
صدقا يسمى غيبة وان كان كذبا يسمى بهتانا كذا في الصحاح فظن اي فعل ذلك ناسيا فظن انه اي الاحتجام
او الاغتياب فطره اي اوقعه في الفطر فاكل عمدا لان الظن ما استند الى دليل شرعي فان الحجامة كالفصد في
خروج الدم من العرق والفصد لا يفسد فكذا الحجامة الا اذا افتاه فقيه بالفساد فح لا يجب الكفارة لان الفتوى دليل
شرعي في حق العامي فيصير شبهة وان بلغه حديث افطر الحاجم والمحجوم واعتمده فكذلك عند محمد لا يجب الكفارة لان قول
الرسول لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف انه لا تسقط الكفارة لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم اهتدائه
الى معرفة الاحاديث لجواز ان تكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا بخلاف الفتوى وان عرف تاويله وهو ان
النبي عم مر بهما وهما يغتابان آخر فقال افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب ثواب صومهما الغيبة يدل عليه انه عم سوى
بين الحاجم والمحجوم ولا خلاف في انه لا يفسد صوم الحاجم يجب الكفارة لانتفاء الشبهة كذا في العناية والكفاية ولا كفارة
بافساد اداء صوم غير رمضان من القضاء والكفارة والنذر وغيرها لان الكفارة في افطار ادائه وجبت
بالنص على خلاف القياس ولكن غيره في معناه لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية لكونها جناية على الصوم
والشهر جميعا وغيره على الصوم وحده لان الوقت غير متعين لذلك فلا يلحق به غيره فاذا افسد اداء رمضان
بعضا او كلا لزمه كفارة واحدة فان الثانية لا تجب او تسقط على الخلاف وهذا اذا لم يكفر فاذا كفر للاولى فلا تداخل

وعنه تكفيه للاولى ولو افسد رمضانين فعند محمد رح عليه كفارتان وقال اكثر المشايخ عليه كفارة واحدة وهو
الصحيح للتداخل وقيل بغير الجماع يكفي واحدة للكل في الزاهدي وقال المرغيناني من اكل شهرة يؤمر بقتله كما في المنية
كذا في القهستاني ويجب القضاء فقط فلا يكفر لو افطر الصائم خطاء وهو ان يكون ذاكرا للصوم وافطر من غير
قصد له كما اذا تمضمض فدخل حلقه ماء بخلاف النسيان فانه ليس فيه تذكر اصلا ولهذا لا يفطر صومه ومن ثمه
عد الاصوليون الاول من العوارض المكتسبة والثاني من السماوية او مكرها وقال الشافعي ليس عليهما قضاء
كالناسي ولنا انه لا يغلب وجودهما وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل غيره فيفترقان
كالمقيد والمريض في قضاء الصلوة كذا في الهداية او احتقن اي استعمل الدواء بالمحقنة او استعط اي استعمل بالسعوط
وهو الدواء الذي يصب في الانف فوصل الى قصبته او اقطر يعني الدهن في اذنه لقوله عم الفطر مما دخل ولوجود
معنى الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة لانعدام الصورة ولو اقطر في اذنه الماء او دخله لا يفسد
صومه لانعدام المعنى والصورة كذا في الهداية ولو خاض الماء فدخل اذنه لا يفسد بخلاف الدهن وان صب الماء
في اذنه افسده في الصحيح لوجود الفعل فلا يعتبر صلاح البدن كذا في البزازية او داوى جائفة اسم لجراحة وصلت
الى الجوف او امة اسم لجراحة وصلت الى الدماغ فوصل الدواء الى جوفه او دماغه في حال الصوم او ابتلع حصاة
او حديدا لوجود صورة الفطر بايصال الشيء الى باطنه ولا كفارة عليه لعدم معنى الفطر وقال مالك يجب عليه لانه مفطر
غير معذور وكل من هو كذلك تجب عليه عنده لكن في النظم لو اعتاد اكل الحصاة والزجاج وجب الكفارة وفي المنية لو ابتلع
الحصاة مثلا مرارا لاجل المعصية كفر زجرا وعليه الفتوى كذا في القهستاني او استقاء ملاء فمه بالاجماع لقوله عم من قاء
فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء هكذا الحديث في الهداية او تسحر اي اكل السحور في وقت وهو يظنه اي
وقت هذا الاكل عن الليث قالوا السحر هو السدس الاخير والسحور اسم لما يؤكل في ذلك الوقت ليلا اي قبل الصبح
والحال ان الفجر طالع فيه او افطر في وقت وهو يظن الغروب فيه والحال ان الشمس لم تغرب امسك بقية يومه
وجوبا في الصحيح قضاء لحق الوقت بقدر الممكن او نفيا للتهمة وعليه القضاء فانه حق مضمون بالمثل شرعا كالمريض والمسافر
ولا كفارة عليه لان الجناية قاصرة لعدم القصد كما في الهداية وفي لفظ الظن اشارة الى تجويز التسحر والافطار بالتحري
وقيل لا يتحرى في الافطار وفي الزاهدي انه لو شك في الفجر فاكل لم يفسد لكن تركه مستحب اما لو شك في الغروب ففي الكفارة
خلاف كما في المحيط وفي الزاهدي انه لو تيقن انه ليل وكان خلافه ولم يقض فيه القضاء كما في قاضيخان وفي الزاهدي انه يتسحر بقول
عدل وكذا بضرب الطبول واختلف في الديك واما الافطار فلا يجوز بقول واحد بل بالمثنى وظاهر الجواب
انه لا باس به اذا كان عدلا صدقه كما في الزاهدي وفي الزاهدي انه لو افطر اهل الرستاق بصوت الطبل يوم الثلثين
ظانين انه يوم العيد وهو لغيره لم يكفروا كما في المنية الكل من القهستاني او اكل ناسيا اي من غير ان يتذكر انه صائم
فظن انه اي الاكل ناسيا فطره في الواقع بان افسد صومه فيحتاج الى الجابر فاكل عمدا فعليه القضاء دون الكفارة
لان الاشتباه استند الى القياس فيتحقق الشبهة ولو بلغه الحديث فعلم ان الصوم لا يفسد بالاكل ناسيا
فكذلك لا تجب الكفارة في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة انها تجب وكذا عنهما او صب في حلقه ماء او غيره نائما لوجود
الدخول وعدم القصد او جومعت المرأة الصائمة نائمة او مجنونة بان نوت الصوم ليلا ثم جنت في النهار
وهي صائمة فجامعها زوجها وقال زفر والشافعي لا قضاء عليهما اعتبارا بالناسي والعذر ابلغ لعدم القصد
ولنا ان النسيان يغلب وجوده وهذا نادر ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية ولم ينو في رمضان كله صوما

ولافطرا

ولا افطرا فان عليه قضاءه وقال زفر يتأدى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح المقيم لان الامساك
واجب عليه فعلى اي وجه يؤديه يقع عنه ولنا ان المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية
كذا في الهداية وكذا اي عليه القضاء فقط لو اصبح غير ناو للصوم فاكل قبل الزوال او بعده فلا كفارة عليه عند
ابي حنيفة رح لانها تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا بالنية وعندهما يجب الكفارة ايضا اي كالقضاء
اذا اكل قبل الزوال لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب وقال زفر عليه الكفارة لانه يتأدى بغير
النية عنده ولو اكل او شرب او جامع قوله ناسيا قيد للثلثة لا يفطر وهذا استحسان والقياس ان يفطر
وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة وجه الاستحسان قوله عم للذي اكل
وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله تعالى وسقاك واذا ثبت هذا في الشرب والاكل ثبت في الوقاع لانه
في الركنية بخلاف الصلوة لان هيئتها مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب ولا فرق بين الفرض
والنفل لان النص لم يفصل كذا في النهاية وقال مالك انه مفسد للفرض لا النفل كما في المنية وقال ابو يوسف انه يفسد
الصوم مطلقا كما في النظم والاصح ان النسيان قبل النية وبعدها سواء فلو اكل اول النهار ثم نوى في وقته جاز
والاولى ان يقضي اذا افطر ناسيا كما في الخزانة كذا في القهستاني وبالنسيان كما لا يفسد الفرض لا يفسد النفل ايضا
لعدم اضافة الاكل الى الاكل لكون العذر من قبل من له الحق وهل يخبره اذا رآه ياكل ناسيا ان ضعيفا لا وان قويا
يخبره كذا في البزازية والمختار انه يكره ان لا يخبره اذا كان فيه قوة يمكنه ان يتم الصوم ولو فيه ضعف لو اكل ليتقوى
على سائر الطاعات يسعه ان لا يخبره كذا في الخلاصة وكذا لو نام فاحتلم لم يفطر لقوله عم ثلث لا يفطرن الصيام
القيء والحجامة والاحتلام ولانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة او انزل بنظر مرة
او اكثر الى امرأة او صبي بشهوة لما بيناه وصار كالمتفكر اذا امنى وكالمستمني بالكف على ما قالوا وقال مالك ان
نظر مرتين فسد صومه كذا في المسكين وذكر في التجنيس الصائم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضاء هو المختار لانه وجد
معنى الجماع وهل له ان يفعل ذلك في غير رمضان ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عم ناكح اليد ملعون وان اراد
تسكين الشهوة قالوا نرجو ان لا يكون عليه وبال كذا في قاضيخان وشروح الهداية او ادهن فانه لم يفطر لعدم
المنافي او اكتحل لم يفطر وان وجد طعمه في حلقه لانه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق
والداخل من المسام لا ينافي كما اذا اغتسل بالماء البارد فوجد برودته في كبده كذا في الهداية او قبل لا يفسد صومه
اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى او اغتاب من الغيبة لما رأينا او احتجم لما روينا او غلبه القيء لما مر من
قوله عم من قاء فلا قضاء عليه ويستوي فيه ملاء الفم وما دونه كذا في الهداية او تقيأ اي اخرج ما في جوفه متعمدا
بالتكلف لكن تقيأ قليلا بان يكون ما دون ملاء الفم لعدم الخروج حكما هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واذا كان
ملاء الفم فعليه القضاء اتفاقا وعند محمد يجب القضاء في الاستقاء ولو ما دون ملاء الفم او اصبح في رمضان جنبا
لان الجنابة لا تخل بالصوم او صب في اذنه ماء لانعدام المعنى والصورة كما مر واحترز به عن الدهن فان صبه
فيها مفطر نقله الزيلعي عن خزانة الاكمل وذكر في الخانية ان صب الماء في اذنه فالصحيح انه افسده لانه وصل الى الجوف
بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو ادخل خشبة في دبرها وغيبها ولو استنشق ووصل الماء الى دماغه افطر وفي
جوامع الفقه لو ادخلت الصائمة اصبعها في فرجها او دبرها لا يفسد على المختار الا ان تكون مبلولة بماء او دهن
وكذا لا يجب الغسل في الاصح كذا في شرح المجمع وكذا لا يفطر لو صب في احليله دهن او غيره عند الامام وقول محمد مضطرب

فذكر قوله فی الاصل مع ابی حنیفة وذكره الطحاوی فی مختصره مع ابی یوسف كذا فی العنایة خلافا لابی یوسف فكانه
وقع عنده ان بینه وبین الجوف منفذا ولهذا یخرج البول ووقع عند ابی حنیفة ان المثانة بینهما حائل والبول
یترشح منه وهذا لیس من باب الفقه كذا فی الهدایة وان دخل فی حلقه غبار او دخان او ذباب لا یفطر وان كان
ذاكرا للصوم لعدم استطاعة الامتناع عنها وكان القیاس الفطر لوصول المفطر الی جوفه وان كان لا یتغذی به
كالتراب والحصاة كذا فی الهدایة ولو ابتلع الذباب قصدا افسد كذا فی الزاهدی واما اذا ادخل الدخان الحلق
فسد صومه ای دخان كان حتی ان من تبخر ببخور وآواه الی نفسه واستشم دخانه فادخله حلقه ذاكرا للصوم افطر
سواء كان عودا او عنبرا او غیرهما لامكان التحرز عن ادخال المفطر جوفه ولا یتوهم انه كشم الورد ومائه والمسك
لوجود الفرق بین التطیب بریح المسك وشبهه وبین جوهر دخان وصل الی جوفه وفعله ولو دخله مطر او ثلج افطر
فی الاصح لامكان الامتناع عنه اذا اواه خیمة او سقف فلو وطی امرأة میتة او بهیمة ای ذات اربع من الحیوانات
ولا كفارة علیه انزل او لم ینزل خلافا للشافعی او وطی فی غیر احد السبیلین كالتفخیذ او قبل او لمس ای مس البشرة
بلا حائل ان انزل قید لقوله وطی الخ افطر فعلیه القضاء لوجود صورة الجماع فی الاولین ومعناه فی الباقی ولا كفارة
علیه لانعدام الجنایة الكاملة لوجود الجماع صورة ومعنی والا ای وان لم ینزل فلا یفطر لعدم معنی الجماع فانه قضاء
الشهوة فی محل مشتهی ولعدم الصورة فانها بادخال الفرج بالفرج فی المحل وان ابتلع الصائم ما ای لحما مثلا استقر
بین اسنانه فان ای فینظر ان كان ذلك المستقر قدر الحمصة بكسر الحاء المهملة وفتح المیم المشددة وكسرها قضی فقط
عند ابی یوسف لانه یكرهه الطبع فصار بمنزلة ما لا یتغذی كالتراب وعند زفر علیه الكفارة ایضا لانه طعام متغیر فصار كاللحم
المنتن كذا فی العنایة ولو اكل لحما منتنا یجب الكفارة كذا فی الخلاصة وان كان دونها لا یقضی وقال زفر یقضی فی الوجهین
لان الفم له حكم الظاهر حتی لا یفسد صومه بالمضمضة ولنا ان القلیل تابع لاسنانه بمنزلة ریقه الا اذا اخرجه ای الاقل بالیدین
او بالخلال ثم اكله فحینئذ ینبغی ان یفسد صومه كذا فی الهدایة ولو خرج بزاقه من الفم الی الذقن ولم ینقطع فابتلعها
لا یفسد صومه ولو خرج الدم من بین اسنانه والبزاق غالب فابتلعه ولم یجد طعمه لا یفسد صومه وان كانت الغلبة للدم
یفسد صومه وان استویا افسد احتیاطا كذا فی قاضیخان ولو اكل سمسمة واحدة اخذها من الخارج ان ابتلعها من غیر
مضغها افطر وتكلموا فی وجوب الكفارة والمختار انها تجب كذا فی الخلاصة وان مضغها فلا یفطر لانها تلاشت حینئذ
والقیء ای الذی ذرع الصائم ان كان ملاء الفم وهو ان یضبط بتكلف حتی انه لو لم یتكلف لخرج من الفم ان عاد
الی الداخل بنفسه فساد الصوم بالعود فی ملاء الفم مذهب ابی یوسف فانه علله بانه خارج حتی انتقض به الطهارة
وقد دخل ولا عند محمد والصحیح لا یفسد به لانه لم یوجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا یتغذی به عادة
كذا فی الهدایة وهو الصحیح كذا فی الخلاصة او اعید الیه بتكلف الادخال یفسد وهذا عند الكل فقوله عند ابی یوسف
لیس فی موقعه قال فی الهدایة فی مسئلة ملاء الفم وان اعاد فسد بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فیتحقق صورة
الفطر انتهی وان كان القیء قلیلا من ملاء الفم لا یفسد صومه اما فی صورة العود فبالاجماع كما فی الخلاصة ولانه غیر خارج ولا صنع فی
الادخال واما فی صورة الاعادة فلعدم الخروج كما هو عند ابی یوسف وهو الصحیح كذا فی الزیلعی والخلاصة وعند محمد یفسد صومه
باعادة القلیل لوجود الصنع منه فی الادخال الا ای لا یفسد بعود الكثیر لعدمه هذا اذا ذكر الصوم والا فلا یفسد كما فی
التحفة كذا فی القهستانی لما فرغ عن بیان ما یفسد الصوم اراد ان یبین ما یكره فیه فقال وكره للصائم ذوق شیء
من غذاء او دواء لما فیه من التعریض الصوم علی الفساد ولم یفطر لعدم الفطر صورة ومعنی وكره ایضا مضغه ای

مضغ شیء

مضغ شیء منه قالوا هذا فی الفرض واما فی النفل فلا یكره ذكره فی التجنیس كذا فی ایضاح ابن كمال بلا عذر اما اذا كان بعذر
بان لم تجد المرأة من یمضغ لصبیها الطعام ممن لا یصوم ولا البنا ولا الطبیخ فلا باس به للضرورة وسیاتی وكذا اذا
كان الزوج سیئ الخلق او كان من المشتری خوف الغبن فانه لا یكره الذوق بالاتفاق كذا فی الدرر والقهستانی
وكره مضغ العلك لما مر من التعریض ولانه یتهم بالافطار وقد قال علی كرم الله وجهه ایاك وما سبق الی القلوب انكاره
وان كان عنده اعتذار وقیل اذا لم یكن ملتئما یفسد لانه یصل الی الجوف بعض اجزائه ولا یكره للمرأة مضغ العلك
اذا لم تكن صائمة لقیامه مقام السواك فی حقهن فان بنیتهن ضعیفة قد لا تحتمل السواك فیخشی علی اللثة والسن
منه وهذا قائم مقامه فیفعله كذا فی فتح القدیر ویكره للرجال علی ما قیل اذا لم یكن من علة كالبخر كذا فی شرح المجمع وقال
الاكمل والكراهة تستلزم عدم الاستحباب ولا ینعكس لان المباحات لا توصف بهما وقیل لا یستحب لما فیه من التشبه
بالنساء كذا فی الهدایة قوله لا یستحب ای ولا یكره فهو مباح بخلاف النساء فانه یستحب لهن لانه سواكهن كذا فی
فتح القدیر وكره القبلة اذا لم یامن الجماع او الانزال علی نفسه لا ای لا یكره ان امن لان عینه لیس بمفطر وانما یصیر
فطرا بعاقبته والشافعی فی سوی الحالین فی الجواز ولا یكره الكحل ودهن الشارب لانه نوع ارتفاق وهو لیس من
محظورات الصوم وقد ندب علیه السلام الی الاكتحال یوم عاشوراء والی الصوم فیه ولا باس بالاكتحال للرجال اذا قصد به
التداوی دون الزینة ویستحسن دهن الشارب اذا لم یكن من قصده الزینة لانه یعمل عمل الخضاب ولا یفعل لتطویل
اللحیة اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة كذا فی الهدایة یعنی بالخضاب جاء السنة لكن لحاجة غیر الزینة
والقبضة بضم القاف وقد روی ان رسول الله علیه السلام كان یاخذ من اللحیة من طولها وعرضها اورده ابو عیسی
فی جامعه وقال من سعادة الرجل خفة لحیته وذكر ابو حنیفة فی آثاره عن عبد الله بن عمر رضه كان یقبض علی لحیته ویقطع
ما وراء القبضة وبه اخذ ابو حنیفة وابو یوسف ومحمد كذا فی العنایة ولا باس بالاكتحال یوم عاشوراء بل هو مستحب
لقوله علیه السلام من اكتحل یوم عاشوراء بالاثمد المروح لم ترمد عیناه ابدا كذا فی قاضیخان فی كتاب الحظر والاباحة ولا یكره
السواك بلا فرق بین الرطب والیابس ولو كان استعمال السواك عشیا لقوله علیه السلام خیر خلال الصائم السواك
من غیر فصل وقال الشافعی یكره بالعشی لان فیه ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف ویستحب فی الغد وقلنا هو اثر
العبادة واللائق به الاخفاء ولا فرق بین الرطب الاخضر وبین المبلول بالماء لما روینا كذا فی الهدایة وقال ابو یوسف
یكره المبلول لان فیه ادخال الماء فی الفم من غیر ضرورة وفی ظاهر الروایة لا باس بذلك لان المقصود هو التطهیر فكان
بمنزلة المضمضة واما الرطب الاخضر فلا باس به عند الكل كذا فی قاضیخان ولا یكره مضغ طعام لا بد منه لطفل للضرورة
ولا الحجامة لما مر ویكره عند الامام ابی ح الاستنشاق للتبرد لا للوضوء وكذا یكره عنده الاغتسال والتلفف بثوب
مبلول لما فیه من التضجر فی اقامة العبادة ولا یكره ذلك المذكور عند ابی یوسف لما روی انه علیه السلام صب الماء علی
رأسه من شدة الحر وهو صائم وفی هذه الاشیاء عون علی العبادة ودفع للتضجر وقیل یكره المضمضة لغیر عذر
یعنی لغیر وضوء لما فیه من توهم الافطار ولا او هو فی الوضوء لانه مقیم للسنة ویكره المباشرة الفاحشة وهی ان
یعانقها متجردین ویمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها فهی فی روایة الحسن عن ابی حنیفة تكره لانه قلما لا یخلو عن الفتنة
واما فی ظاهر الروایة فهی مثل التقبیل تكره اذا لم یامن ولا تكره اذا امن كذا فی العنایة والمعانقة والمصافحة
قوله فی روایة متعلق بالثلاثة المذكورة یعنی تكره فی غیر ظاهر الروایة عن ابی حنیفة لما فیها قرب من ارتكاب
المحظورات ویستحب السحور بفتح السین ای اكله قال علیه السلام تسحروا فان فی السحور بركة وتاخیره لقوله علیه السلام ثلاث من اخلاق

قال النبی علیه السلام لا تزال امتی بخیر ما عجلوا الافطار واخروا السحور

احب عبادى الى اعجلهم فطرا ولكن فى يوم الغيم لا يستحب التعجيل ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان اذن المؤذن ومن كان على المنارة ويرى الشمس لا يفطر ومن كان باسكندرية وغابت عنه الشمس يفطر كذا فى الخلاصة فصل يباح الفطر فى رمضان لمريض يخاف زيادة مرضه بالصوم ومعرفة ذلك اما باجتهاده بان يعلم من نفسه ان حماه زاد شدة او عينه وجعا واما بقول طبيب حاذق مسلم كذا فى العناية فان برئ لكن الضعف باق وخاف ان يمرض لا يفطر ولو كان الضعف بحال لو صام يزداد الضعف ان اخبر الطبيب بذلك فح يفطر اذا كان يخاف على نفسه كذا قال صاحب الخلاصة وقال فى موضع آخر قبل هذا ومن كان له حمى غب فلما كان اليوم المعتاد افطر على توهم ان الحمى تعاوده وتضعفه فاختلف الحمى تلزمه الكفارة وكذا المرأة اذا كانت لها عادة معروفة فى الحيض اشهر وعندالث فح لا يفطر ما لم يخف الهلاك او فوات العضو ويباح الفطر للمسافر لقوله تع وان كنتم مرضى او على سفر فعدة من ايام اخر ولان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخفف بالصوم وصومه اى المسافر احب لقوله تع وان تصوموا خير لكم واعلم انه يكره للمسافر ان يصوم اذا اجهده الصوم فان لم يكن كذلك فالصوم افضل له عندنا اذا لم يكن رفقاؤه او عامتهم مفطرين فان كانوا مفطرين او عامتهم والنفقة مشتركة بينهم فالافطار افضل كذا فى الخلاصة وقال الش فح الفطر افضل مطلقا ولا قضاء يعنى لا فدية عليهما ان ماتا على حالهما من المرض والسفر لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر ويجب القضاء عليهما بقدر ما فاتهما ان صح المريض او اقام المسافر بقدره بان فات المريض فى رمضان عشرة ايام منه ثم صح بعد رمضان عشرة ايام منه ثم صح بعد رمضان مثلها فعليه فدية بهذه العشرة وكذا ان فات من المسافر فيه ايام فاقام بعده مثلها والا اى وان لم يصح ولم يقم بذلك القدر بل بحسابه ايام من هذه العشرة الفائتة مثل ان بقدر الصحة والاقامة اى تجب الوصية بفدية تلك الايام اللخت المفروضة اعلم ان فائدة لزوم القضاء بقدر الصحة والاقامة وجوب الوصية بالاطعام لان الفرض وجب عليه وعجز عنه فانتقل الى ما يقوم مقامه فيجب عليه ان يوصى عنه لكل يوم مسكينا كذا فى المستصفى فيطعم عنه اى عن ذلك الميت وليه لكل يوم كالفطرة وقد مر بيان مقدارها ويلزم الاطعام من الثلث اى ثلث ماله ان كان له وارث والا فمن الكل كذا فى القهستانى اذا اوصى من عليه القضاء والا اى وان لم يوص فلا لزوم اى لا يلزم على الولى شئ من الفداء عندنا خلافا للش فح وعلى هذا الزكوة هو يعتبره بديون العباد اذ كل ذلك حق مالى يجرى فيه النيابة ولنا انه عبادة ولا بد فيه من الاختيار وذلك فى الايصاء دون الوراثة لانها جبرية ثم هو تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث كذا فى الهداية وانما قال ابتداء لانها فى الاخرة تنوب عن الواجب على الميت كذا فى العناية بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود منه المال والفعل غير مقصود حتى لو ظفر الغريم بجنس حقه له ان يأخذ فلا يسقط بالموت لقيام المال كذا فى الكفاية وينبغى ان يفدى قبل الدفن وان جاز بعده وكيفيته ان يسقط من عمره اثنى عشر سنة ومن عمرها تسعة ثم يدفع المبلغ من العمر الى مسكين من ملكه دفعة واحدة ان كان الثلث وافيا بالفدية والا فيدفع اليه ما يملكه فيقبضه ثم يهبه من الدافع ويقبضه ثم يدفعه الى مسكين ثم وثم الى ان ينتهى عمره وان لم يملك شيئا استقرض وارثه وينبغى ان يقول الدافع فى كل مرة انى ادفعك مال كذا الفدية كذا لفلان بن فلان المتوفى ويقول المسكين قبلته كذا فى القهستانى وان تبرع الولى به اى بالاطعام صح وان لم يلزم عليه والصلوة المكتوبة والواجبة كالوتر كالصوم فى الاحكام المذكورة باستحسان المشايخ بل اهم منه فامر المشايخ بالفداء فيها احتياطا ولم يحكموا بجوازه قطعا مثل ما حكموا به فى الصوم بل قالوا انه يجزيه ان شاء الله تع كما لو تبرع الوارث فى الصوم كذا فى الكفاية وفى النوازل سئل ابو القاسم

عن امرأة

عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا قال الولى استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم تصدق على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع يجزى ذلك عنها كذا فى التحقيق وفديته كل صلوة حتى الوتر كصوم يوم اى كفدية هو الصحيح احتراز عما قال محمد بن مقاتل اولا انه يطعم عنه لصلوة يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لانه احوط كذا فى شروح الهداية ولا يصوم عنه اى عن الميت وليه ولا يصلى لقوله عم لا يصوم احد عن احد ولا يصلى احد عن احد ولان المقصود من الصوم وهو قهر النفس الامارة بالسوء لا يحصل بفعل غيره وفى احد قولى الش فح يجوز للولى ان يصوم عنه وقضاء صوم رمضان الذى فات بمرض او سفر او لغير ذلك مما يبيح الافطار ان شاء فرقه وان شاء تابعه لاطلاق النص لكن المستحب المتابعة مسارعة الى اسقاط الواجب اعلم ان الصوم المذكور فى كتاب الله تع اربعة منها متتابعة واربعة صاحبها بالخيار اما المتتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا واما غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد اما صوم رمضان فلا كلام لاحد فى وجوب التتابع واما غيره فقد ضبطه المشايخ بان كل ما شرع فيه العتق كان التتابع فيه واجبا وما لا فلا ليكون قضاء رمضان مما فيه لمن عليه الخيار ولان النص مطلق والعمل به واجب كذا فى العناية وتقديم الكفارة على القضاء هل يجوز سئل القاضى الامام عن هذا قال يجوز كذا فى الخلاصة فان اخره اى قضاء رمضان حتى جاء رمضان آخر قدم الاداء لانه فى وقته ثم يباشر القضاء لانه وقت القضاء ولا فدية عليه وقال الش فح يجب عليه مع القضاء لكل يوم اطعام مسكين بناء على ان القضاء عنده موقت بما بين رمضانين فلما لم يقض بينهما يجب لتأخيره الفداء كما تجب الكفارة لتأخير الاداء عن وقته وهو يعتمد على حديث عائشة رضها انها قضت ايام حيضها من رمضان فى شعبان من السنة القابلة فهذا بيان منها لآخر وقت ما يجوز التأخير اليه ولنا ان الله تع امر بالقضاء مطلقا والامر المطلق لا يوجب الفور بل على التراخى ولهذا لو تطوع جاز بالاتفاق واما عائشة فانما تفعل ذلك لان رسول الله عم كان يصوم شعبان كله فلو صامت قبل شعبان ربما يحتاج النبى عم اليها فلزم افطارها لحاجة النبى عم او ترك اجابته عم كذا فى العناية والشيخ الفانى الذى لا يقدر على الصيام سمى فانيا لقربه الى الفناء او لانه فنيت قوته اذا عجز عن الصوم يفطر ويطعم لكل يوم افطر فيه كالفطرة اى كالاطعام فى صدقة الفطر الا ان فى الفدية يجوز طعام الاباحة اكلتين شبعانين ولا يجوز ذلك فى صدقة الفطر كذا فى الخانية والاصل فى ذلك قوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال اهل التفسير معناه لا يطيقونه فهو كقوله تع يبين الله لكم ان تضلوا اى لا تضلوا وقال مالك لا يجب عليه الفدية وان قدر بعد ذلك الفداء لزمه القضاء لبطلان حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز وحامل اى ذات حمل بالفتح اى ولد فى البطن او مرضع اى ذات ارضاع اى التى لها ولد رضيع خافت الضرر باجتهادها او بقول طبيب حاذق مسلم وقال فى الذخيرة المراد بالمرضع ههنا الظئر لان الام لا تفطر اذا كان للولد اب لان الصوم فرض عليها دون الارضاع [illegible] وينبغى ان يشترط يسار الاب او اخذ الولد ضرع غير الام كذا فى العناية نقلا عن شيخ شيخه [illegible] [illegible] المحتاج لم يفطر قبل مرض مبيح له فلو خاف الخباز خبز نصف النهار فقط وان لم تكف اجرته فلو اتعب نفسه حتى اجهده العطش فافطر كفر وقيل بخلافه كما فى المنية وذكر فى الخزانة ان الحر الخادم او العبد او الذاهب لسد النهر او كريه اذا اشتد الحر وخاف الهلاك فله الافطار كحرة او امة ضعفت للطبخ او غسل الثوب كذا فى القهستانى تفطر وتقضى دفعا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر ولا فدية خلافا للش فح

فيما اذا خافت الحامل على ولدها فافطرت وجب القضاء والفدية على اصح قوالة عندهم هو يعتبره بالشيخ الفاني ولنا ان الفدية ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يصح ويلزم صوم نفل شرع فيه غير مظنون انه عليه والا فلا يلزمه كما في الصلوة الا في الايام المنهية اي المنهي الصوم فيها فجعل الايام منهية لعلاقة الحلول والايام المنهية خمسة يوم الفطر والاضحى مع ثلاثة بعد الاضحى ولا يباح له اي الفطر بعد الشروع في النفل من الصوم الفطر بلا عذر من الاعذار في رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وذكر ابو بكر الرازي عن اصحابنا انه يحل والمتاخرون اختلفوا فيه ويحل بعذر كذا في الكفاية ويباح الفطر بعذر الضيافة يعني على الاظهر وروى الحسن عن ابي حنيفة انها ليست بعذر لما روى ان رسول الله عم قال اذا دعى احدكم فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اي فليدع لهم ووجه الاظهر ما روى عنه عم انه كان في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل وقال اني صائم فقال عم انما دعاك اخوك لتكرمه فافطر واقض يوما مكانه ومن المشايخ من كان ان كان صاحب الدعوة يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الاكل لا يفطر وان كان يتأذى يفطر ويقضي قال في الذخيرة هذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال فاما اذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له ان يفطر الا اذا كان في ترك الافطار عقوق بالوالدين او احدهما الكل من العناية وان صام عن قضاء رمضان كره الافطار كذا في البزازية وجامع الفتاوى فالصائم المتطوع يجيب الى طعام يدعى لكن بعد ان يخبر انه صائم فان الح عليه الداعي الافطار افطر وقضى يوما مكانه ومن زار قوما واضافهم فلا يصوم من الآباء ذنهم كذا في شرعة الاسلام ثم هذا الحكم اعني اباحة الافطار يشمل المضيف والضيف كذا في الدرر ويلزم القضاء ان افطر خلافا للشافعي لكونه تبرع بالمؤدي فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا ان المؤدي قربة وعمل فيجب صيانته بالمضي عن الابطال ولو نوى المسافر الفطر ثم قدم المصر واقام ونوى الصوم فرضا او نفلا في وقتها اي وقت النية وهو الى الضحوة الكبرى صح لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب لانها بالذمة وهي ثابتة في حقه ولا صحة الشروع لانه لو صام صح ويلزم ذلك اي صوم الوقت عليه ان كان اي ان وجد المسافر الذي نوى الاقامة قبل خروج وقت النية في رمضان لزوال المرخص وهو السفر كما يلزم الصوم على مقيم في اول الوقت ثم سافر في يوم منه اي من رمضان حتى لا يباح له الفطر ترجيحا لجانب الاقامة لكن لو افطر لا كفارة فيهما اي في اقامة المسافر وسفر المقيم لقيام شبهة المبيح ومن اغمي عليه اي وقع عليه الاغماء ايا ما في رمضان قضاها اي تلك الايام الا لم يقض يوما حدث الاغماء فيه لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية اذ الظاهر وجودها منه او حدث في ليلته كذلك ولو اغمي عليه اول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة لما قلنا وقال مالك لا يقضي ما بعد لان صوم رمضان عنده يتأدى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف وعندنا لا بد من النية لكل يوم لانها عبادات متفرقة لانه يتخلل بين كل يومين ما ليس بزمان هذه العبادات بخلاف الاعتكاف ومن اغمي عليه في رمضان كله قضاه لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى فيصير عذرا في التاخير لا في الاسقاط كذا في الهداية وعند الحسن البصري لا قضاء عليه لعدم تحقق شهود الشهر في حقه لكون الاغماء مزيلا للعقل عنده كذا في الكفاية ولو جن اي وقع مجنونا في كل رمضان لا يقضي خلافا لمالك هو يعتبره بالاغماء ولنا ان المسقط هو الحرج والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج وان افاق ساعة منه اي من رمضان قضى ما مضى خلافا لزفر والشافعي هما يقولان لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر لان السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوال فكان تقدير الآية فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله كذا في العناية سواء بلغ مجنونا او عرض له الجنون بعده اي بعد البلوغ في ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه

اذا بلغ

اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهو مختار بعض المتاخرين كذا في الهداية والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى كذا في الكفاية ولو بلغ صبي او اسلم كافر او اقام مسافر او طهرت حائض في يوم من رمضان ولو بعد الزوال لزمهما امساك بقية يومه قضاء لحق الوقت بالتشبه بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم الامساك لتحقق المانع عن التشبه وهو قيام هذه الاعذار فانها كما تمنع عن الصوم تمنع عن التشبه به والاصل في هذا ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان عليها في اوله لزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهران بعد طلوع الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال او الاكل والمفطر عمدا او خطاء او مكرها او اكل يوم الشك ثم تبين انه من رمضان او افطر على ظن غروب الشمس او تسحر على ظن عدم طلوع الفجر والامر بخلافه ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه الامساك كما في حالة الحيض والنفاس ثم وجوب الامساك انما هو على قول بعض المشايخ وهو اختيار صاحب الهداية قال الشيخ الامام الصفار هو الصحيح لحق الوقت وقال بعضهم هو على الاستحباب ذكره محمد بن شجاع وقال ابو حنيفة في الحائض طهرت في بعض النهار لا يحسن لها ان تشرب وتاكل والناس صيام الكل من العناية فقيل الحائض تاكل سرا لا جهرا وقيل تاكل سرا وجهرا والمريض والمسافر الاكل جهرا كذا ذكره التمرتاشي وفي الجامع الصغير لفخر الاسلام فاما الامساك في بقية النهار فمذهبنا وقال الشافعي في هذا كله لا يجب الامساك كذا في الكفاية ولا يلزم للاولين اي الصبي بلغ وكافر اسلم وان افطر قضاء لان الصوم غير واجب عليهما لان السبب في الصوم هو الجزء الاول من اليوم والاهلية معدومة عنده في حقهما بخلاف الصلوة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء بخلاف الآخرين اي مسافر اقام وحائض طهرت والمراد المسافر الذي قدم من سفره بعد الضحوة او قبلها بعد الاكل وانما لزم عليهما لوجوب بفعل الوجوب اما في المسافر فلما مر ان السفر لا يمنع نفس الوجوب ولذا لو صام في حال سفره جاز واما في الحائض فلان الحيض ايضا لا يمنع الوجوب لكن يمنع الاداء

فصل

نذر بان قال لله على صوم يومي العيدين وايام التشريق وقد مر بيانها صح عندنا خلافا لزفر والشافعي لانه نذر بما هو معصية لورود النهي عن الصوم في هذه الايام ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تع فيصح نذره ولكن افطر احترازا عن المعصية المجاورة وقضى اسقاطا للواجب وفرقوا بين النذر والشروع في هذه الايام فلم يلزم بالشروع لانه معصية اذ هو فعل يتضمن الاعراض عن ضيافة الله تع ويلزم بالنذر اذ لا معصية في النذر فانه قول ووعد لا يستلزم الاعراض واعلم ان الاصل في صحة النذر ان لا يكون المنذور واجبا ولكن من جنسه تع واجبا قصدا لا تبعا لان الاصل في العبادة الدوام لتواتر نعمه في كل لحظة وتتابع احسانه في كل لمحة الا ان الله تع اكتفى بايجاب خمس صلوات في كل يوم وليلة تيسيرا لله على عباده والعبد بنذره يريد ان يتمسك بالعزيمة ويلحق المنذور بما هو الواجب ومن شرط الحاق الشيء بالشيء ان يتحقق ذلك الشيء وقولنا قصدا لا تبعا وهذا لان ما يكون واجبا تبعا يكون مباحا لعينه فلم يكن النذر به الحاقا بالواجب بل يكون نذرا بالمباح والنذر بالمباح لا يصح فلهذا لا يصح النذر بعيادة المريض لانه واجب ولا بالوضوء ولا بقراءة القرآن لانهما وجبتا للصلوة وليس من جنسهما واجب لعينه ولا يلزم صحة النذر بالاعتكاف لان من جنسه وهو اللبث واجبا على العباد لعينه وهو الوقوف في الصلوة فتشابه النذر بالاعتكاف انما يصح لكونه اداة للصلوة وانها واجبة لعينها ولهذا لم يصح الاعتكاف في غير المسجد كذا في الكفاية وكذا يصح لو نذر صوم السنة ويفطر هذه الايام ويقضيها لما مر فلا عهدة عليه لو صامها اي هذه الايام لانه اداه كما التزمه فان ما وجب ناقصا يجوز ان يتأدى

ناقصا ولو قال لله على صوم سنة ولم يعين يصوم سنة بالاهلة ويقضى خمسة وثلثين يوما لرمضان وخمسة ايام قضاء عن يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق ولو قال لله على صوم سنة متتابعة فهو كقوله لله على صوم هذه السنة بعينها لا يلزمه قضاء شهر رمضان لان السنة المتتابعة لا تخلو عن رمضان ولو قال لله على صوم هذا الشهر فعليه بقية الشهر الذى هو فيه وكذلك لو قال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان يمضى السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليمين ولو قال لله على صوم شهر فعليه صوم شهر كامل كذا فى الخلاصة ثم يعنى بعد ما علمت صحة نذره بقوله لله على صوم هذه الايام او السنة لا بد ان تعلم انه ان نوى بقوله لله على صوم هذه الايام او السنة النذر فقط بلا نية اليمين وبلا نفيها او نواه اى النذر ونوى معه ان لا يكون يمينا او لم ينو شيئا من النذر واليمين كان ذلك نذرا لانه نذر بصيغته وقد قرره بعزيمته فقط اى بدون ان يكون يمينا وهذا بالاجماع وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا كان يمينا فحسب بالاجماع ايضا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره فتجب تفريع على كونه يمينا بالفطر كفارة اليمين كما هو حكم اليمين لا القضاء لعدم كونه نذرا وان نواهما اى النذر واليمين جميعا او نوى اليمين فقط دون النذر كان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد فيجب القضاء للنذر والكفارة لليمين ان افطر وعند ابى يوسف نذر فى الاول اى فيما اذا نواهما ويمين فى الثانى اى فيما اذا نوى اليمين فقط له ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثانى فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بالنية وعند نيتهما يترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافى بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين فروع رجل علق الصوم بشرط فصام قبله لا يجوز وان اضافه الى وقت فصام قبله جاز عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد وزفر اذا اوجب على نفسه صوم شهر فمات قبل ان يمضى شهر فمات قبل ان يمضى شهر يلزمه صوم شهر حتى يلزمه ان يوصى بذلك فيطعم عنه لكل يوم نصف صاع من الحنطة وسواء كان الشهر بعينه او بغير عينه نص عليه فى باب الاعتكاف اذا اوجب على نفسه اعتكافا فمات قبل ان يعتكف لزمه ان يوصى بذلك فيطعم عنه بعد موته عن كل يوم نصف صاع من الحنطة ولو قال لله على ان اصوم شهرا فمات قبل ان يصبح لا يلزمه شئ ولو صح يوما لزمه ان يوصى بجميع الشهر وقال محمد يلزمه ان يوصى بقدر ما صح كالمريض اذا فاته صوم رمضان ثم صح ولو قال لله على ان اصوم عشرة ايام متتابعة فصامها متفرقة لم يجز ولو اوجبها متفرقة فصامها متتابعة جاز كذا فى الخلاصة ولا يكره اتباع الفطر بصوم ستة ايام من شوال وهو المختار لان الكراهة انما كانت لانه لا يؤمن من ان يعد ذلك من رمضان فيلزم التشبه بالنصارى والآن زال المعنى كذا فى التجنيس وفى البدائع والاتباع المكروه هو ان يصوم يوم الفطر ويصوم بعده خمسة ايام فاما اذا افطر يوم العيد ثم صام بعده ستة ايام فليس بمكروه بل مستحب وسنة كذا فى ايضاح ابن الكمال وعند مالك يكره وتفريقها ابعد عن الكراهة والتشبه بالنصارى واقرب الى الجواز فروع ومن صام شعبان ووصله برمضان فهو حسن ويكره صوم الوصال وهو ان يصوم السنة كلها ولا يفطر فى الايام المنهية والافضل ان يصوم يوما ويفطر يوما واما صوم الوصال اذا افطر فى الايام المنهية المختار انه لا باس به ويستحب صوم ايام البيض كذا فى الخلاصة وقال عم لعبد الله بن عمرو بن العاص صم يوما وافطر يوما فذلك صيام داود عم هو افضل الصيام فقال عمرو اطيق افضل من ذلك فقال عم لا افضل من ذلك وفى رواية ولا تزد عليه كذا فى البخارى باب الاعتكاف لغة الاحتباس لانه من العكوف وهو الحبس وهو سنة مؤكدة هو الصحيح لانه عم واظب عليه فى العشر الاخير من رمضان

تم ربع ... العبادات ... والمواظبة

والمواظبة دليل السنة كذا فى المضمرات فان قيل المواظبة دليل الوجوب فكيف لم يجب الاعتكاف مع مواظبته عم قلنا نعم ذلك الا انه عم بعد المواظبة كان يأمر فى الواجب بفعله وينكر على تاركه ولم يأمر الناس به ولم ينكر على تاركه فدل على انه غير واجب كذا فى شروح الهداية ويجب الاعتكاف بالنذر والنذر ايجاب على النفس ما ليس عليها بالقول ولو اكتفى بالقلب لم يلزمه كذا فى الخزانة والتحقيق والخلاصة وغيرها وهو اى الاعتكاف شرعا اللبث اى قرار رجل فى مسجد جماعة احترز بها عن مسجد الطريق فانه لا يجوز الاعتكاف فيه ومسجد الجماعة هو الذى يكون له امام ومؤذن اديت فيه الصلوات الخمس قال حذيفة لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة وعن ابى حنيفة رح انه لا يصح الا فى مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار الصلوة فتختص بمكان تؤدى فيه ويصح فى كل مسجد له اذان واقامة هو الصحيح ثم الاعتكاف فى المسجد الحرام افضل ثم فى مسجد رسول الله عم بالمدينة ثم فى مسجد بيت المقدس ثم المسجد الجامع ويجوز الاعتكاف فى الجامع وان لم يصل فيه بالجماعة كذا فى الخلاصة وعن ابى يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز اداؤه فى غير مسجد الجماعة واما النفل فيجوز اداؤه فى غير مسجد الجماعة كذا فى الكفاية مع النية اى نية الاعتكاف اما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه فكان وجوده به والنية شرط كما فى سائر العبادات وقال عم من اعتكف يوما ابتغاء وجه الله تعالى جعل الله تعالى بينه وبين النار ثلاث خنادق ابعد مما بين الخافقين وقال عم من اعتكف عشرا من رمضان كان كحجتين وعمرتين رواه البيهقى كذا فى التبيين واقله اى اقل نفل الاعتكاف وهو ان يشرع فيه من غير ان يوجبه على نفسه يوم عند الامام لانه مشروط بالصوم ولا صوم اقل من يوم واكثره اى اكثر يوم عند ابى يوسف لان اكثر الشئ بمنزلة كله وساعة وليس لها حد معين حتى لو دخل المسجد ونوى الاعتكاف الى ان يخرج منه صح عند محمد هذا فى الاعتكاف النفل والصوم شرط صحة الاعتكاف الواجب فى جميع الروايات وكذا شرط لصحة النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة لظاهر قوله عم لا اعتكاف الا بالصوم فعلى هذه الرواية لا يكون التطوع اقل من يوم وفى رواية الاصل وهو قول محمد اقله ساعة فيكون من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة فلو شرع فيه ثم قطعه لا يلزمه القضاء فى رواية الاصل لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا وفى رواية الحسن يلزمه لانه فيه مقدر باليوم كالصوم كذا فى الهداية والمرأة تعتكف فى مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلوتها فيتحقق انتظارها فيه ولو اعتكفت فى مسجد الجماعة جاز واعتكافها فى مسجد بيتها افضل وهذا هو الصحيح كذا فى الكفاية ولا باس للمملوك ان يعتكف باذن سيده والمرأة باذن زوجها لان الامتناع لحق المولى والزوج واذا اذن لها بالاعتكاف لم يكن له ان يمنعها بعد ذلك وان منعها لا يصح منه والمولى ان منع المملوك بعد الاذن صح منعه ويكون مسيئا فى ذلك كذا فى قاضيخان ولا يخرج المعتكف من المسجد يعنى لا يجوز له الخروج منه اذا اعتكف للواجب الا لحاجة الانسان اى لما فيه ضرورة كاداء الشهادة وقضاء الدين وحمل الطعام والشراب اذا لم يكن له خادم كما فى النظم وكالخوف على النفس والمال واخراج ظالم له كما فى المضمرات وكاجابة السلطان والبول والغائط والغسل والوضوء ولا يتوضأ فى المسجد او عرصته خلافا لمحمد ولا باس بان يدخل بيته للوضوء ولا يمكث بعد الفراغ كما فى المحيط كذا فى القهستانى او الا الجمعة تخصيص بعد التعميم لاظهار الاهمية فيخرج لها حين الزوال لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا يخرج فى وقت يدركها اى الجمعة مع سنتها ويصلى قبلها اربعا وفى رواية ستا الاربع سنة وركعتان تحية المسجد وبعدها اربعا او ستا على حسب الاختلاف فى سنة الجمعة وسننها توابع لها فالحقت بها كذا فى الهداية والعيدان كالجمعة كما فى النظم والكلام يشير الى انه لا يخرج لعيادة المريض ومجلس

قال الزهرى يا عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل الشئ ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض كذا فى الكفاية صح

ثم ذكر ان الاعتكاف فى المسجد الجامع افضل اذا كان يقام فيه الصلوات بالجماعة ثم فى مسجد الحى كذا فى كنز العباد صح

العلم وصلوة الجنازة الا اذا استثنى عن نذره كذا في القهستاني ولا يلبث المعتكف في الجامع اكثر من ذلك اي
من وقت يصلي فيها الفرض والسنة وان لبث فيه اكثر من ذلك ولو يوما وليلة فلا فساد لان المفسد هو الخروج
من المسجد لا المكث فيه وهو موضع اعتكاف الا انه لا يستحب فان خرج المعتكف من المسجد ساعة بلا عذر
اي بلا حاجة الانسان فسد اعتكافه عنده عملا بالقياس وهو وجود المنافي وما ينافي الشيء يستوي قليله وكثيره
كالاكل في الصوم والحدث في الصلوة وعندهما لا يفسد ما لم يكن الخروج اكثر اليوم وهذا استحسان لان في القليل ضرورة
بيانه ان المعتكف اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع في المشي وله ان يمشي على التؤدة فكان القليل عفوا
والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل بينهما الاكثر من نصف يوم اعتبارا بنية الصوم في رمضان وفي المبسوط
قول ابي حنيفة اقيس وقولهما اوسع وقال الامام السرخسي وقولهما ارفق على المسلمين كذا في الخلاصة وفي الذخيرة
هذا كله في الاعتكاف الواجب بان اوجبه على نفسه واما في اعتكاف النفل وهو ان يشرع فيه من غير ان يوجبه على
نفسه لا بأس بان يخرج بعذر وبغير عذر في ظاهر الرواية كذا في النهاية وشرح المجمع فصورة الاعتكاف النفل ان
يدخل المسجد بنية الاعتكاف بدون النذر فيكون معتكفا بقدر ما اقام وله ثواب المعتكفين ما دام في المسجد
فاذا خرج انتهى اعتكافه وهذا النوع من الاعتكاف يصح بالصوم وبغير الصوم في ظاهر الرواية كذا في الكفاية ولا يفسد
اكله وشربه ونومه فيه اي في المسجد لان النبي عم لم يكن له مأوى في الغالب الا المسجد ويلزم من ذلك ان يكون اكله
ونومه فيه وله انه يمكن قضاء هذه الحاجة فيه فلا ضرورة الى الخروج ويجوز له اي للمعتكف ان يبيع ويبتاع اي يشتري
فيه اي في المسجد لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم لحاجته فالمراد به ما يكون من حوائجه الاصلية واما اذا اشترى
او باع للتجارة فهو مكروه كذا في شروح الهداية بلا احضار السلعة فيه فانه مكروه ولا يجوز ذلك المذكور لغيره اي لغير
المعتكف لقوله عم جنبوا مساجدكم صبيانكم الى ان قال وبيعكم وشراءكم ويكره الاكل والنوم لغير المعتكف في المسجد
واذا اراد ذلك ينبغي ان ينوي الاعتكاف فيدخل المسجد ويذكر الله تع بقدر نيته او يصلي ثم يفعل ما شاء كذا في
جامع الفتاوى ويحرم عليه الوطء في فرج او دبر في المسجد وخارجه لقوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون في
المساجد ويحرم عليه دواعيه من اللمس والقبلة ثم الوطء محظور الاعتكاف قصدا لصريح النهي فالحقت دواعيه
به كما في الاحرام اذ الجماع محظور فيه قصدا بخلاف الصوم فان التقبيل واللمس يحرمان ثمه لان الجماع ليس بمحظور في
الصوم قصدا لعدم ورود النهي عنه بل الكف عن الجماع ركنه والحظر ثبت ضمنا لفوات الركن لا قصدا فلم يتعد
الى دواعيه لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها ويكون فيما وراء موضع الضرورة كان لم يكن كذا في الكفاية ويفسد
الاعتكاف بوطئه اي وطء المعتكف في قبل او دبر انزل او لم ينزل ولو كان الوطء ناسيا لان حالة العاكفين
مذكرة فلا يعذر بالنسيان او في الليل لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم ويفسد باللمس والقبلة والوطء
في غير فرج ودبر ايضا كالتفخيذ ان انزل قيد لقوله باللمس آه لانها في معنى الجماع والا اي وان لم ينزل فلا
يفسد وان حرم الكل كما مر ويكره له اي للمعتكف الصمت وهو ان لا يتكلم اصلا من غير عذر هذا اذا اعتقد
قربة لانه عم نهى عن صوم الصمت واما الصمت للاستراحة فليس بمكروه كذا في شرح المجمع ويكره الكلام الا
بخير يعني ان التكلم بالشر في المعتكف اشد حرمة منه في غيره فكان من قبيل قوله تع فلا تظلموا فيهن انفسكم فان
الظلم وان كان حراما مطلقا لكنه قيده بالاشهر الحرم لانه فيها اشد حرمة كذا في العناية واعلم ان قوله تعالى
وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن يقتضي بعمومه ان لا يتكلم غير المعتكف خارج الصلوة الا بخير فما ظنك بالمعتكف

في المسجد

في المسجد ويلازم المعتكف قراءة القرآن والحديث وعلم الدين وسير النبي عم وقصص الانبياء وحكايات
الصالحين وكتابة امور الدين كذا في مجالس الابرار ويستحب الذكر كذا في السراجية ومن نذر على نفسه اعتكاف ايام
يلزمه اعتكافها بلياليها وان لم يشترط التتابع لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي عرفا
يقال ما رأيتك منذ ايام والمراد بلياليها ومن نذر اعتكاف يومين لزماه بليلتيهما لان في المثنى معنى الجمع فيلحق به
احتياطا لامر العبادة خلافا لابي يوسف في الليلة الاولى منهما لان المثنى غير الجمع وفي المتوسطة ضرورة الاتصال
وان نوى النهر خاصة دون الليالي صحت النية في الصورتين لانه نوى الحقيقة ويلزم التتابع وان لم يشترطه
اي التتابع لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق
لان الليالي غير قابلة له فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع كذا في الهداية ويلزم الاعتكاف بالشروع واما اقله
يوم عند الامام لقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم فلزم القضاء بالقطع في اعتكاف التطوع الا عند محمد لان اقله ساعة عنده
فلو مكث في المسجد ساعة بنية الاعتكاف ثم قطع لا يلزمه القضاء لان كل جزء من اللبث في المسجد عبادة على خلاف العادة
فلم يفتقر الى جزء آخر بخلاف الشروع في الصوم فان مجموع اجزاء الامساك عبادة لان الانسان لا يخلو عن قليل امساك عادة

كتاب الحج

اخره عن الصوم لانه جامع بين البدنية والمالية فكان الصوم بمنزلة البسيط من المركب الحج لغة القصد
وفي الشرع هو زيارة اي قصد مكان مخصوص على وجه التعظيم في زمان مخصوص بفعل مخصوص وسيأتي تفصيلها اعلم
انه لا بد لمن اراد الحج من رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب اولى من الاقارب
عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويبري المكاري مما يحمله ولا يحمل اكثر منه الا بالاذن ويجرد سفره عن التجارة
والريا والسمعة والفخر ولذا كره بعض العلماء الركوب في المحمل وقيل لا يكره اذا تجرد عن ذلك وركوب الجمل افضل ويكره الحج على الحمار
والمشي افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه ولا يماكس في شراء الادوات ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل
يوم على طعام احدهم احل ويستحب خروجه يوم الخميس اقتداء به عليه السلام والا فيوم الاثنين اول النهار والشهر ويودع اهله
واخوانه ويستحلهم ويطلب دعاءهم ويأتيهم لذلك وهم يأتونه اذا قدم ويتصدق بشيء قبل خروجه من منزله كذا في فتح
القدير فرض لقوله تع ولله على الناس حج البيت الآية ولقوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا
في العمر مرة واحدة لانه عم لما قيل له عم الحج في كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة واحدة فما زاد فهو تطوع ولان سببه
البيت وانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب على الفور عند ابي يوسف وعن ابي حنيفة كذا في الخلاصة والايضاح ابن كمال
والقهستاني ذكر ابن شجاع عن ابي حنيفة رح قال سئل عمن مال الحج به ام يتزوج قال يحج به فذلك دليل على ان الوجوب
عنده على الفور كذا في المبسوط وجه الاستدلال بهذا على الفور هو ان بالتزوج يحصل تحصين النفس والتحصين
واجب في كل الاحوال وبالاشتغال بالحج يفوت التحصين فلو لم يكن الوجوب على الفور لا معنى للامر بالاشتغال
بالحج الذي يفوت به التحصين مع ان الاشتغال بالتزوج لا يؤدي الى تفويت الحج بل هو اداء في كل وقت يؤديه
ومن الجائز ان يجد مالا آخر يحج به لان المال غاد ورائح فثبت بامره بالحج ان عنده الوجوب على الفور كذا في النهاية
والكفاية خلافا لمحمد وانه على التراخي فالاول المختار ولذا تسقط عدالته بتأخيره كما في التمرتاشي وثمرة الخلاف
لا تظهر الا في حق الاثم خاصة فعند القائل بالفور اذا حج بعد العام الاول لا يسقط اثم التأخير وعند القائل بالتراخي
يسقط اثم التأخير اذا حج بالآخرة ولكن لو فاته الحج يأثم اجماعا واما ان الواقع في العام الثاني اداء كما في الاول
فان التطوع في العام الاول جائز فلا ينكره احد كذا في العناية وفيه ما شرط متعلق بقوله فرض اسلام

وهو شرط لوجوب الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه بتلك الاستطاعة
بخلاف ما لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته دينا والوقت شرطا ايضا فلا يجب قبل اشهر
الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها الى غيره وتوضيحه ان يقال اذا كان قادرا وقت
خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم
يحج حتى افتقر تقرر دينا وان كان ملكه في غيرها وصرفها الى غيره لا شيء عليه واقتصر في الينابيع على الاول فقال ولا
يجب الا على القادر وقت خروج اهل بلده فان ملك قبل ان يتاهب اهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها الى
حيث شاء لانه لا يلزمه التاهب في الحال وما ذكرنا اولى لان هذا يقتضي انه لو ملك في اوائل الاشهر وهم يخرجون
في اواخرها جاز له اخراجها ولا يجب عليه الحج واعلم ان في المبسوط ما يفيد ان الوقت شرط الاداء عند ابي يوسف
حيث نقل اختلاف زفر ويعقوب ان نصرانيا لو اسلم وصبيا لو بلغ فماتا قبل ادراك الوقت واوصى
كل منهما ان يحج عنه حجة الاسلام فوصيتهما باطلة عند زفر وصحيحة عند ابي يوسف لان سبب الوجوب قد تقرر
في حقهما والوقت شرط الاداء كذا في فتح القدير وحرية وعقل وبلوغ وصحة اما الاسلام فانه شرط لصحة العبادات
كلها واشترط الحرية والبلوغ لقوله عم ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ
فعليه حجة الاسلام وكذا العقل شرط لصحة التكليف وكذا صحة الجوارح واعلم ان الحج لا يصح من الرقيق والمكاتب
حتى لو حجا باذن المولى ثم اعتقا فوجدت الاستطاعة لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب وذلك لان
منافع بدنهما ملك المولى وباذنه لم يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف الصلوة
والصوم لان القدرة التي يحصل بها الصلوة الفرض والصوم ليست للمولى اجماعا وبخلاف الفقير فان الحج يصح منه لان
اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج كذا في التوضيح وشرح المنار فلا يفرض على الكافر والعبد والمجنون والصبي
والمريض والمقطوع الرجل وكذا الزمن فلو كان صحيحا ثم صار زمنا لزمه الاحجاج بلا خلاف كذا في القهستاني والاعمى
اذا ملك الزاد والراحلة فان لم يجد قائدا لا يلزمه الحج بنفسه في قولهم وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابي حنيفة لا يجب وعندهما
يجب وان وجد قائدا فعنده لا يجب كالمقعد وعن صاحبيه فيه روايتان كذا في العناية وقدرة زاد اي نفقة وسط
وراحلة اي ما يحمله من المركب فلا عبرة عندنا بالقدرة على المشي وقال مالك اذا قدر على المشي الى البيت يجب عليه الحج
لانه مستطيع اليه بواسطة قدرة المشي ولنا انه عم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة فيتعلق الوجوب بهما وفي حقائق
الخلاف فيمن بعد عن الكعبة واما اهل مكة ومن حولها اذا قدر على المشي فعليه الحج اتفاقا كذا في شرح المجمع ويشترط
في تلك القدرة ان تكون بطريق الملك او الاستيجار فلا يفرض بالاباحة كما في العناية والمضمرات ويشترط الحل
ايضا فلا يلزم بالمال الحرام لكن لو حج به جاز لان المعاصي لا تمنع الطاعات فاذا اتى بها لا يقال انها غير مقبولة
كما في مكروهات صلوة الخزانة ولا يخفى ان هذين شرط في حق الآفاقي واما في حق غيره فالشرط فيه الزاد والقدرة
على المشي والمتبادر ان هذه الامور شرط عند خروج قافلة بلده فان ملكهما قبله فلا اثم بصرفه الى حيث شاء كذا في شرح
الطحاوي والمضمرات كذا في القهستاني واذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة
الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا كذا في التنقيح ومن اراد ان يحج بمال حلال فيه
شبهة فانه يستدين للحج ويقضي دينه من ماله كذا في غنية الفتاوى وعن ابي القاسم البلخي الحكيم انه كان يأخذ جائزة
السلطان فكان يستقرض لجميع حوائجه وما يأخذ من الجائزة كان يقضي بها ديونه وعن ابي يوسف هذا جواب ابي حنيفة

في مثل هذا

في مثل هذا ذكره في خزانة الفتاوى كذا في شرح الشرعة ونفقة عطف تفسير للزاد والراحلة ذهابا به الى مكة وايابا اي
رجوعه عنها الى اهله فضلت تلك الراحلة والنفقة عن حوائجه الاصلية كما مر تفصيله في الفطرة قال في فتح القدير والمسكن
ايضا لا بد منه الا ان يكون مستغنيا في سكناه بغيره فانه يجب عليه بيعه ويحج به لانه ليس مشغولا بالحاجة بخلاف ما
اذا كان مسكنه كبيرا يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والانتفاع بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك
كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل اذا باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان افضل
انتهى وقدرة نفقة عياله بالكسر جمع العيل اي نفقة الذين عليه اسباب معايشهم كالزوجات والاولاد الصغار والخدم
الى حين عوده الى وطنه من ابتداء سفره فلا يشترط بقاء يوم بعد العود وعن الجرجاني ونفقة يوم بعد عوده وعن ابي يوسف
نفقة شهر وعن الزندويستي وقدر رأس تجارته ان كان تاجرا وكذا الدهقان والزراع وآلات حرفته ان كان
محترفا كذا في الكفاية والخلاصة والمسطور عندنا انه لا يعتبر نفقة لما بعد ايابه في ظاهر الرواية هذا كله اذا كان آفاقيا
فان كان مكيا او داخل المواقيت فعليه الحج وان لم يقدر على الراحلة اما الزاد فلا بد منه صرح به في غير موضع ففي قوله في النهاية
عليه الحج وان كان فقيرا لا يملك الزاد والراحلة حيث قال وليس من شرط الوجوب على اهل مكة الراحلة لانه لا يلحقهم مشقة
زائدة فاشبه السعي الى الجمعة وفي الينابيع لا بد لهم من الزاد قدر ما يكفيهم وعيالهم بالمعروف كذا في فتح القدير مع
امن الطريق وهو ان يكون الغالب فيه السلامة ثم اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة انه شرط نفس الوجوب
او وجوب الاداء وثمرة الخلاف تظهر في حق وجوب الوصية بالحج فعند من جعله شرط الوجوب لا تجب عليه الوصية وعند من جعله
شرط الاداء تجب عليه الوصية كذا في الخلاصة وتشترط زوج او محرم لان بدونهما يخاف عليها الفتنة والمحرم ههنا من لا يحل له
نكاحها على التأبيد بقرابة او رضاع او مصاهرة لان التحريم المؤبد يزيل التهمة في الخلوة بها كذا في الكفاية للمرأة ان كان بينها
وبين مكة مسافة سفر بخلاف ما دونها لانها يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم ولا تحج المرأة بلا احدهما الزوج
والمحرم لانه لا يجوز لها ان تحج اذا لم يكن معها محرم او زوج من مدة السفر شابة كانت او عجوزا ولا يجب عليها التزوج للحج
كما لا يجب على الفقير اكتساب المال لاجله كذا في العناية وشرطهما في نفس وجوب الحج عليها او في ادائه عليها على حسب الاختلاف في
كون امن الطريق شرطا كون المحرم عاقلا بالغا لان الصيانة لا تتأتى من المجنون والصبي غير مجوسي لان المجوسي
يعتقد اباحة مناكحتها فجاز كونه كتابيا ولا فاسق لان المقصود لا يحصل به وقال الشافعي يجوز لها الحج اذا خرجت
في رفقة ومعها نساء ثقات ولنا قوله عم لا تحجن امرأة الا ومعها محرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها ويزداد بانضمام
غيرها اليها ولهذا يحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها ونفقته اي المحرم عليها اي على المرأة لانها تتوسل به الى اداء
الحج وتحج اي المرأة معه اي مع المحرم حجة الاسلام اي حج الفرض بغير اذن زوجها وقال الشافعي له ان يمنعها لان في
الخروج يفوت حقه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها حتى لو كان نفلا له منعها كذا في الهداية فلو احرم
صبي او عبد فبلغ الصبي او اعتق العبد فمضى على حكم الاحرام واتم اعمال الحج لا يجوز من فرضه لان احرامهما انعقد لاداء
النفل فلا ينقلب لاداء الفرض فان جدد الصبي احرامه قبل الوقوف بان يرجع الى ميقات من المواقيت فنوى
حجة الاسلام وجدد التلبية صح بخلاف العبد وذلك لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية ولهذا لو تناول المحظورات
لم يلزمه شيء فجاز له الفسخ والشروع في غيره واما احرام العبد فلازم لكونه مخاطبا ولهذا لو اصاب صيدا كان عليه
الصيام لانه صار جانيا على احرامه بقتل الصيد وهو ليس من اهل التكفير بالمال فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره
وانما طريق خروجه عن ذلك الاحرام اداء الافعال فسواء جدد التلبية او لم يجددها هو باق على ذلك الاحرام

فلا يجزيه عن حجة الاسلام كذا في العناية وفرضه اي فرض الحج اعم من الركن والشرط الاحرام هو لغة المنع كما قال ابن الاثير
وشرعا تحريم اشياء وايجاب اشياء كذا في تحفة الهداية وهو اي الاحرام شرط عندنا ركن عند الشافعي ونظيره التكبير
في الصلوة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا احرم قبل اشهر الحج جاز عندنا خلافا له والوقوف اي الحضور ولو ساعة من
زوال يوم عرفة الى طلوع فجر النحر بعرفة هي كعرفات اسم لموضع شرقي من مكة على اثني عشر ميلا منها تقريبا وانما سمي بها
لان ابراهيم عم وضع اسمعيل عم وهاجر بمكة ورجع بالشام ولم يتلاقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفة وطواف
الزيارة وهو سبعة اشواط في يوم من ايام النحر وهما اي الوقوف وطواف الزيارة ركنان اتفاقا فلو فات فرض
من هذه الفروض الثلاثة للحج بطل الحج ووجب القضاء في العام القابل وواجبه اي الحج وهو ما يلزم بتركه الدم الوقوف
ولو ساعة من بعد صلوة فجر النحر الى ان يسفر جدا بمزدلفة وهي اسم لبقعة على سبعة اميال من مكة شرقيا وانما سميت بها
لانه ازدلف اي اجتمع فيه آدم عم وحوا والسعي سبع مرات بين اعلى الصفا بالقصر واعلى المروة وهما جبلان شرقيان
الاول مائل الى جنوب البيت والثاني الى شماله ما بينهما ستة وستون وسبعمائة ذراع والسعي مائة ذراع واثنى
عشر ذراعا ورمي الجمار اي رمي سبعين جمرة في ايام النحر والتشريق والجمار بالكسر هي ثلاثة مواضع من منى يرمى جمارا
اي صغارا من الاحجار كما يجيء وطواف الصدر ويسمى طواف الوداع وفي النتف انه سنة للآفاقي والحلق اي قطع
شعر الرأس بالموسى ونحوه عند الخروج عن الاحرام والاولى الاخذ ليشمل التقصير والواجب السادس الاحرام من الميقات
كما في المضمرات وذكر في النظم للمفرد ثلاثة عشر فعلا وللقارن ستة عشر وللمتمتع سبعة عشر ثم قال ان الترتيب بين
هذه الافعال واجب وكل ما يجب بتركه الدم وسيأتي مفصلا وغيرها اي غير المذكورات من الفرائض الثلاث والواجبات
سنن تاركها مسيء وهي التيامن في الطواف وتقبيل الحجر كما في النتف والرمل في الثلاثة الاول من اشواط الطواف
والسعي في بطن الوادي وطواف القدوم والبيتوتة بمنى وبجمع والاضطباع والجمع بين الظهر والعصر بعرفة باذان واقامتين
وبين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واقامة كما في النظم والباقي من الاغتسال قبل الوقوف والاجتهاد في الدعاء
وغير ذلك آداب تاركها غير مسيء كما في شرح الطحاوي الكل من القهستاني واشهره اي الحج شوال وذو القعدة
بالكسر والسكون والعشر الاول من ذي الحجة بالكسر وظاهره على انه عشر ليال وتسعة ايام كما قال ابو يوسف في الجوامع
وقال ابو عبد الله الجرجاني وابو بكر الرازي ان يوم النحر من اشهر الحج وثمرته انه ان احرم يوم النحر للحج القابل لم يكره
عندهما كما في الذخيرة وانما اضيف الاشهر الى الحج اشارة الى انه لو ملك الزاد والراحلة قبل هذه الاشهر فاستهلك
لم يجب عليه الحج كما في المحيط والى انه لا يحل شيء من اعمال الحج في غير هذه الاشهر ولا ينافيه جواز الاحرام قبلها ولا الرمي
والحلق وطواف الزيارة وغيرها بعدها لان ذلك محرم فيه كذا في القهستاني واعلم ان كون هذه الاشهر وقتا للحج
ليس باعتبار ان كل افعاله جائزة فيها الا يرى ان طواف الوقوف وطواف الزيارة وغيرهما غير جائزة في شوال
بل باعتبار ان بعض افعاله يعتد به فيها دون غيرها كما ان الآفاقي اذا قدم مكة في شوال وطاف طواف القدوم
وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في رمضان لا ينوب عنه كذا في شرح المجمع
ويكره كراهة تحريم الاحرام له اي للحج قبلها اي قبل الاشهر كما اشير اليه في شرح الطحاوي وذكر في التحفة انه يكره
بالاجماع وفي المحيط ان امن من الوقوع في محظورات الاحرام لا يكره وفي النظم عندنا انه يكره عند ابي يوسف كذا في
القهستاني والعمرة وهي احرام وطواف للبيت وسعي بين الصفا والمروة وتفصيل الاحرام شرط والطواف ركن
وغيرهما واجب كذا في الكافي وشرح الطحاوي سنة مؤكدة عندنا وقال الشافعي فريضة لقوله عم العمرة فريضة

كفريضة

كفريضة الحج ولنا قوله عم الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة
النفلية وتأويل ما رواه انها مقدرة باعمال كالحج اذ لا يثبت الفريضة مع التعارض في الآثار كذا في الهداية في آخر
باب الاحصار وقيل واجبة كما في التحفة وعن بعض اصحابنا انه فرض كفاية كما في الكافي ثم العمرة جائزة في كل
السنة مرة واكثر ويجتنب فيها ما في الحج واذا استلم الحجر يقطع التلبية في اصح الروايات واذا حلق يخرج عن احرامها
كما في قاضيخان كذا في القهستاني وكرهت في يوم عرفة واربعة بعدها كما سيأتي في آخر باب الاحصار والمواقيت
جمع ميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تع هنالك الولاية للمدنيين
اي مبداء احرام اهل المدينة ومن سلك هذا الطريق من غيرهم سواء كان مكيا او غيره للحج او العمرة وهكذا في سائر
المواقيت ذو الحليفة بضم الحاء المهملة موضع على اربعة اميال من المدينة وعلى مائتي ميل من مكة فهو ابعد المواقيت
وللشاميين والمصريين وغيرهما من ارض المغرب جحفة بضم الجيم وسكون الحاء قرية خربة على خمس مراحل وستة
واهل مصر تركوها الآن الى رابغ بالراء والهمزة بعد الغين المعجمة لانه لا يتيسر لها احد الا حمى كما في فتح الباري وللعراقيين
والخراسانيين واهل ما وراء النهر والعراق بالكسر بلاد ديلم يذكر ويؤنث معرب ايران شهر وهو موضع الملوك كما في
الازاهير ذات عرق بالكسر ارض سبخة على ستة واربعين ميلا من مكة سمي بها لان فيها جبلا صغيرا يسمى بالعرق
وللنجديين والنجد اسم لعشرة مواضع مرتفعة بين اليمن والتهامة وهما اعلاها والعراق والشام اسفلها
واولها من ناحية الحجاز ذات عرق كما في تقويم البلدان قرن بالتحريك وقيل انه بالسكون جبل مشرف على عرفات
كما في المغرب ولليمنيين والتهاميين وغيرهما يلملم بفتح الياء واللامين وسكون الميم مكان على مرحلتين من مكة
لاهلها ولمن مر بها هكذا عين رسول الله عم هذه المواقيت لهؤلاء وهذه المواقيت كالتحديد فيلملم جنوبي بلد
ذو الحليفة وقرن شرقي ويقابله الجحفة واما ذات عرق فيحاذي قرنا ولا يخلو بقعة من البقاع الآن تحاذي ميقاتا
منها كما في فتح الباري وهذا اذا قصد مكة من طريق مسلوك واما اذا قصدها من غيره فميقاته ما يحاذي ميقاتا
من هذه المواقيت كما في الاختيار كذا في القهستاني ويحرم تأخير الاحرام عنها اي عن هذه المواقيت المذكورة
لمن قصد من الآفاقي دخول مكة للحج او العمرة او التجارة عندنا لقوله عم لا يجاوز احد الميقات الا محرما كذا في الهداية
فان دخل بلا احرام فعليه حجة او عمرة وكذا في كل مرة كذا في القهستاني وجاز التقديم اي تقديم الاحرام على هذه
المواقيت بعد دخول الاشهر وهو اي التقديم افضل لان الاتمام في قوله تع واتموا الحج والعمرة مفسر به والمشقة
فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور ويحل لمن هو داخلها
اي هذه المواقيت دخول مكة لحاجة لا للنسك حال كونه غير محرم لانه يكثر دخوله مكة وفي ايجاب الاحرام في كل مرة
حرج بين فصار كاهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير احرام بخلاف ما اذا قصد اداء النسك لانه يتحقق
احيانا فلا حرج ووقته اي ميقات من هو داخلها الحل بالكسر وهو ما بين المواقيت وبين الحرم لا الحل الذي هو
خارج المواقيت لانه يجوز احرامه من دويرة اهله وما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد كذا في الهداية ذكر الدار
ههنا بلفظ التصغير لمقابلة تعظيم بيت الله تع يعني ان بيت الله معظم وغيره من البيوت مصغر كذا في الكفاية
والميقات للمكي في الحج الحرم فجاز ان يحرموا من دورهم وقال ابو جعفر الحرم من جانب المشرق ستة اميال
ومن الشمال اثنا عشر ميلا ومن المغرب ثمانية عشر ميلا ومن الجنوب اربعة وعشرون ميلا كذا في الكبرى لكن
الاصح انه من الشمال ثلاثة اميال تقريبا كما في المضمرات او اربعة فانه التنعيم وقيل انه ليس بطرف الحل بل بينهما

نحو ميل كما في فتح الباري كذا في القهستاني وفي العمرة الحل لانه عم امر اصحابه بان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا
عائشة رضها ان يعمرها من التنعيم وهو في الحل كذا في الهداية **فصل** واذا اراد الحاج او المعتمر الاحرام هو مصدر
احرم اذا دخل في الحرم كاشتى اذا دخل في الشتاء وفي عرف الفقهاء تحريم بعض المباحات على نفسه لاداء هذه العبادة
كذا في العناية ندب له ان يقلم اظفاره ويقص شاربه حتى يوازي الاطار وهو الطرف الاعلى من الشفة العليا
ويصير مثل الحاجب كذا في كراهية الخلاصة وقال الطحاوي في شرح الآثار والحلق احسن من القص وهو سنة وهو قول
اصحابنا قال عم احفوا الشوارب واعفوا اللحى والاحفاء الاستيصال كذا في كراهية الاختيار ويحلق عانته ثم اي
بعد التقليم والقص والحلق يتوضأ وضوءه للصلوة او يغتسل وهو اي الاغتسال افضل من الوضوء لان معنى
النظافة فيه اتم ولانه عم آثره على الوضوء ويلبس ازارا وهو من الحقوي الى الخصر ورداء وهو من الكتف ويكونان
غير مخيطين ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا ولا يزره ولا يعقده فان
فعل ذلك كره ولا شيء عليه كذا في العناية جديدين ابيضين وهو اي كونهما جديدين ابيضين افضل لانه
اقرب الى الطهارة ولو كانا اي الازار والرداء غسيلين او لبس المحرم ثوبا واحدا يستر عورته جاز لحصول
المقصود ويتطيب اي يستعمل عينا له رائحة طيبة ان وجدها استحبابا هو الصحيح وعن محمد انه يكره التطيب بما يبقى
اثره بعد الاحرام وهو قول مالك والشافعي ويصلي في موضع الاحرام ركعتين يقرأ فيهما ما شاء وان قرأ
في الاولى بفاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية بفاتحة الكتاب وقل هو الله احد تبركا بفعله عم
كان افضل كذا في العناية فان كان المحرم مفردا بالحج الافراد بالحج ان يحج اولا ثم يعتمر بعد الفراغ من الحج او ينوي كل
نسك في سفر على حدة او يكون اداء العمرة في غير اشهر الحج كذا في المبسوط ويقول عقيبهما اي الركعتين اللهم اصله
يا الله حذف حرف النداء وعوض عنه الميم المشددة واخرت تبركا بالابتداء باسمه تعالى اني اريد الحج فيسره لي
ان الفرض يتأدى بمطلق النية وهذا استحسان ولكن ان النية مع اللفظ افضل وان جاز بالقلب فقط كما سيأتي
فيسره لي لان اداءها في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسأل التيسير ولم يذكر مثل
هذا الدعاء في الصلوة لان مدتها يسيرة واداؤها عادة متيسرة وتقبله مني كما تقبلت من حبيبك وخليلك عليهما السلام
وان نوى بقلبه فقط اجزاه لان النية في الاصل قصد القلب ثم يعني عقيب الدعاء المذكور وقبل الاستواء على
الراحلة وهذا افضل من التلبية بعد الاستواء كذا في الهداية يلبي فيقول لبيك اللهم لبيك وهو من المصادر التي يجب
حذف فعلها لوقوعه مثنى من الب الرجل اذا اقام في مكان فمعنى لبيك اقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة
لان التثنية ههنا للتكرير والتكثير لبيك لا شريك لك استيناف لبيك ان الحمد بكسر الهمزة على الاستيناف
وبفتحها على التعليل والاول اصح كما في المحيط وهو اختيار محمد كما في الكرماني قال ابن سماعة قلت لمحمد ما احب اليك
قال الكسر للابتداء والفتح للبناء والابتداء اولى من البناء اقول وجهه ان على تقدير الفتح يكون بناء على ما
قبله لكونه علة له فلا يتحقق حينئذ كثرة مدح وذكر بخلاف الكسر فانه يكون ذكرا مبتدأ وحده مستقلا والنعمة بالكسر
اسم او مصدر بمعنى الانعام منصوب على الاشهر او مرفوع على الابتداء لك خبران والملك كالنعمة لا شريك لك
استيناف ولا ينقص منها اي من هذه الكلمات حتى يكون [illegible] اداءه على وجه السنة كذا في القهستاني وتجوز
الزيادة عليها عندنا خلافا للشافعي لان المقصود هو الثناء وقد كان ابن مسعود رضه يقول لبيك بعدد التراب
لبيك وابن عمر كان يقول لبيك وسعديك والخير كله في يديك وابو هريرة يقول في تلبيته لبيك اله الحق

لبيك ولم

لبيك ولم ينكر عليه فدل ان الزيادة لا تكره واما النقص فمكروه اتفاقا واذا لبى المحرم ناويا بالحج لان الكلام في المفرد
فقد احرم ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد النية ما لم يأت بالتلبية خلافا للشافعي فاذا احرم فليتق اي فليجتنب الرفث
وهو الجماع وقيل الكلام الفاحش والفسوق وهو المعاصي والجدال وهو المراء مع الخدم والرفقة وانما باجتناب ذلك
وهو واجب الاجتناب في كل الاحوال لانه مع الحج اقبح كلبس الحرير في الصلوة والتطريب في قراءة القرآن كذا في الكشاف
وقتل صيد البر اي المصيد سمي به باعتبار العاقبة وهو اسم للوحشي الممتنع بقوائمه او جناحه ويستثنى منه الفواسق
الآتية قيد بالبر لان صيد البحر حلال له قال تع لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقال احل لكم صيد البحر والاشارة في الحضرة
اليه اي الى القتل والدلالة في الغيبة عليه لحديث ابي قتادة انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال عم
لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال اذا كلوا وقتل القمل والتطيب استعمال الطيب بحيث
يلزق شيء منه بشيء من بدنه او ثوبه كاستعمال الورد والمسك وغيرهما والدهن في معنى الطيب ويكره شم الطيب
والريحان والثمار الطيبة كذا في المحيط قال عم الحاج الشعث التفل الشعث انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد
والتفل ترك التطيب كذا في العناية وقلم اي قطع الظفر ولو واحدا سواء قلمه بنفسه او غيره بامره او قلم ظفر غيره كذا
في القهستاني وحلق شعر رأسه كلا او بعضا او بدنه ولو من الابط الاولى اخذ الشعر بدل الحلق ليشمل التقصير والنتف
واخذ الشارب وغيرها والاصل فيه قوله تع ولا تحلقوا رؤسكم الآية وهو بعبارته ينهى عن حلق الرأس وبدلالته
عن حلق شعر البدن لان شعر الرأس استحق الامن عن الازالة لكونه ناميا يحصل الارتفاق بازالته وهذا المعنى
موجود في شعر البدن كذا في العناية وقص لحيته كلا او بعضا لانه في معنى الحلق وستر رأسه يعني الرجل او وجهه
يعم الرجل والمرأة فلو حمل على رأسه شيئا مما لا يغطى به الرأس كالطشت فلا شيء عليه والا فعليه الجزاء كما في المحيط وقال
الشافعي يجوز للرجل تغطية الوجه لنا قوله عم لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا قاله في محرم توفي
وغسل رأسه بالخطمي والحناء والزيت ولحيته بالخطمي بماء امتزج به قيد به لان له رائحة طيبة عنده وصار طيبا وعندهما
يقتل الهوام فيجتنبه وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الدم فعنده يجب الدم وعندهما الصدقة كذا في الدرر ولو غسل
بالصابون او الحرض او الاشنان او القراح ليس عليه شيء بالاجماع كذا في شرح الطحاوي ولبس قميص وسراويل وقباء
معتادا بان ادخل اليدين في الكم فلو ارتدى بالجبة او القباء او اتزر بالسراويل ليس عليه شيء كما في الكافي او قباء
او عمامة بكسر العين او قلنسوة او خفين الاولى لبس مخيطا او خفين لان المرأة تلبس المخيط والخفين كما
في فتاوى قاضيخان وثنى الخف مع ان لبس الخف ممنوع لانه يشعر باباحة المشي به وهو منهي كذا في القهستاني الا ان لا يجد
نعلين فيقطعهما اي الخفين من اسفل الكعبين والكعب ههنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك
دون الناتي كذا في الهداية ولبس ثوب صبغ بزعفران او ورس او عصفر لقوله عم لا يلبس المحرم ثوبا مسه
زعفران ولا ورس الا ما غسل حتى لا ينفض اي لا يوجد منه رائحة ما صبغ به لان المنع للطيب لا اللون
وعن محمد انه لا يتعدى اثر الصبغ الى غيره او لا يفوح منه رائحة الطيب ويجوز له اي للمحرم الاغتسال ودخول الحمام
لان عمر رضه اغتسل وهو محرم والاستظلال بالبيت مما يتخذ من حجر او مدر او صوف او وبر والمحمل بفتح الميم الاولى
وكسر الثانية وبالعكس الهودج الكبير وقال مالك يكره ان يستظل بالفسطاط وما اشبه ذلك لانه يشبه تغطية
الرأس ولنا ان عثمان رضه كان يضرب له فسطاط في احرامه ولانه لا يمس بدنه فاشبه البيت كذا في الهداية
ويكره للمحرم ان يدخل تحت ستر الكعبة ولو عصب المحرم رأسه كان عليه الصدقة ولا بأس له ان يغطي اذنيه او من

لحيته ما دون الذقن ولا يمسك على انفه بثوب ولا بأس بان يضع يده على انفه ولا يغطى فاه ولا ذقنه ولا عارضيه
كذا فى قاضيخان وسنذكر الهميان بكسر الهاء ما يجعل فيه الدراهم والدنانير فى وسطه ومعاقده عدوه ويكثر من
الاكثار التلبية اى يقول المحرم لبيك ما استطاع فانها سنة رافعا بها صوته المستحب عندنا فى الدعاء والاذكار
الخفية الا فيما تعلق باعلامه مقصود كالاذان والخطبة وغيرهما والتلبية ايضا للشروع فيما هو من اعلام الدين فلهذا
كان المستحب رفع الصوت بها كذا فى المبسوط عقيب الصلوة ولو نافلة وهذا ظاهر الرواية وقال ابو جعفر من صلوة
وقتية دون فائتة او نافلة كذا فى شرح الطحاوى وكلما علا اى صعد شرفا بفتحتين اى مكانا مرتفعا او هبط اى نزل
نزل واديا اى حضيضا او لقى ركبا جمع راكب فى كره بناء على الغالب والمراد لقى الحجاج بعضهم بعضا آخر سواء كانوا
ماشيين او راكبين كما اشار اليه فى النهاية وبالاسحار او مال رأس دابته بالزمام كما فى النهاية او كلما استيقظ
من منامه كما فى المحيط كذا فى القهستانى وزاد الاحش سادسا وهو ما اذا استعطف الرجل راحلته ثم التلبية فى الاحرام
كالتكبير فى الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال وهكذا فعل اصحاب رسول الله عم **فصل فى دخول مكة**
فاذا دخل مكة يجوز الدخول ليلا ويستحب دخولها نهارا ابتداء بالمسجد الحرام من جانب الشرق من جانب بنى شيبة
فانه من هذا الباب مستحب كما فى الاختيار والمسجد فى وسط مكة ذراعه مائة الف وعشرون وطاقاته سبعة واربعون
ومائة واسطواناته اربع وعشرون واربعمائة كلها من مرمر ورخام وابوابه خمسة عشر فاذا عاين البيت الحرام
الواقع فى وسط المسجد له سقفان وعرض السطح ثمانية عشر فى خمسة عشر ذراعا حيطانه الى السماء سبعة وعشرون
ذراعا وعرضها ذراعان من ركنه الشامى الى العراقى اثنان وعشرون ذراعا ومنه الى اليمانى اربعة وعشرون
ومنه الى الحجر احد وعشرون وشبر كذا فى القهستانى كبر اى قال الله اكبر اى من البيت وغيره وهلل اى قال لا اله الا الله
تحرزا عن الوقوع فى نوع شرك لعظمته ودعا بما شاء فانه يستجاب اذا رآه وان تبرك بالمنقول من الدعوات
فحسن ومن المنقول انه اذا وقع بصره على البيت يقول اللهم زد بيتك تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا ومهابة
وزد من شرفه وكرمه وعظمه ممن حجه او اعتمر تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا ومهابة بسم الله الله اكبر وعن عطاء ان النبى ع
كان اذا لقى البيت قال اعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر كذا فى العناية وابتدأ
فى الطواف استحبابا بالحجر الاسود الذى كان ابيض مضيئا ما بين المشرق والمغرب ثم صار اسود لتجنب اهل الدنيا
عن زينته العقبى والمرئى منه قدر شبر واربعة اصابع كذا فى القهستانى وفى حديث ابن عباس رضه قال ع انه كان
اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك كذا فى التفسير الكبير فاستقبله استحبابا وكبر وهلل حال كونه رافعا
يديه كالصلوة اى كما يرفع اليدين لها ثم يرسلها كذا فى التحفة وذكر فى شرح الطحاوى انه يجعل بطن كفيه نحو الحجر رافعا لهما
حذاء منكبيه وقبله من التقبيل اى يمس الحجر باليد والقبلة ان استطاع اى قدر عليه من غير ايذاء احد لما روى انه عم
قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وقال لعمر رضه انك رجل ايد تؤذى الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت
فرجة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل ولان الاستلام سنة والتحرز من ايذاء المسلم واجب كذا فى الهداية او
يستلم اى يمس الحجر باليد او يمسه اى الحجر شيئا من عصا او غيره يقبله اى ذلك الشىء او يشير اليه اى الى الحجر ويجعل
باطن كفيه الى الحجر دون السماء كما كان تفعل فى سائر الادعية لان فى حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه الى الحجر
فكذا فى البدل مستقبلا اليه مكبرا مهللا حامدا لله مصليا على النبى عم ثم يقبل كفيه ويطوف الحاج آخذا اى شارعا
عن جانب يمينه اى يمين الحاج ولو اخذ عن يساره يعتد بطوافه فى حكم التحلل عندنا وعليه الاعادة ما دام بمكة

اعلم ان دخول البيت حسن لانه عم دخل وقال تعالى ومن دخله كان آمنا والافضل للحاج البداءة بمكة ثم بالروضة وان قدم زيارة الروضة جاز كذا فى البرجندى

وان رجع

وان رجع قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعى لا يعتد بطوافه كذا فى ايضاح ابن كمال نقلا عن الذخيرة مما يلى الباب
فالطائف المستقبل للحجر يكون يمينه الى جانب الباب فيبتدئ من الحجر ذاهبا الى هذا الجانب ما بين الحجر الى الباب هو
الملتزم كذا فى الدرر والباب من الساج مضببا بالفضة عرضه اربعة اذرع وعشرة اصابع والحال انه قد اضطبع
رداءه قبل الشروع فى الطواف وفسر الاضطباع بقوله بان جعله اى الرداء تحت ابطه الايمن والقى طرفيه على كتفه
الايسر وذلك الاضطباع سنة ويجعل طوافه وراء الحطيم اسم لموضع فيه الميزاب سمى به لانه حطم اى كسر من البيت
كما سمى الحجر حجرا لانه حجر منه اى منع وهذا من البيت لقوله عم فان الحطيم من البيت فلهذا يجعل الطواف من ورائه كذا
فى الهداية ويسمى الحجر وهو الآن على ما شاهدناه محوطة ممدودة على صورة نصف دائرة خارج عن جدار البيت
من جهة الشام تحت الميزاب والحجر من البيت لكن ليس كله من البيت بل مقدار ستة اذرع منه لحديث عائشة
رضها انه عم قال ستة اذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم ولو لم يطف بل دخل الفرجة
التى بينه وبين البيت لا يجزئه ويعيد الطواف كله ولو لم يعد بل طاف الحجر وحده اجزأه والحطيم وان ثبت انه من
البيت بهذا الخبر لكن لم يجز الصلوة باستقباله وحده لان فرضية الاستقبال ثبت بنص الكتاب ولم يكتف فيما
ثبت بالخبر اخذا بالاحتياط كذا فى شرح المجمع سبعة اشواط جمع شوط اى طوفة فيكون المعنى سبع مرات يرمل بضم
الميم الرمل ان يهز فى مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلادة
للمشركين حين قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقى الحكم بعد زوال السبب فى الثلاثة الاول بضم الهمزة وفتح الواو
جمع اول منها اى من السبعة ويمشى فى الباقى وهو اربعة اشواط على هيئته اى على سكون ووقار وعلى ذلك اتفق
رواة نسكه عم والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول من رمل النبى عم فان زحمه الناس فى الرمل قام فاذا وجد مسلكا رمل
لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل عنه كذا فى الهداية ويستلم
الحجر الاسود كلما مر به للطواف ويختم طوافه اى جنس الطواف فيشمل طواف الزيارة والصدر واللقاء وغيرها
بالاستلام كما مر من التفصيل واستلام الركن اليمانى لا العراقى ولا الشامى حسن فلا ليس فى ظاهر الرواية وعن محمد انه
سنة ثم اى بعد هذه المذكورات يصلى الطائف فى وقت يباح فيه التطوع ركعتين يقرأ فى الاولى قل يا ايها
الكافرون وفى الثانية قل هو الله احد وان قرأ غير ذلك جاز كذا فى قاضيخان عند المقام يعنى مقام ابراهيم عم وهو
الحجر الذى فيه اثر قدميه وهو حجارة يقوم عليها عند نزوله من الابل وركوبه وقت اتيان هاجر وولده او يصليهما
حيث اى مكان تيسر ذلك من المسجد بيان لحيث وهذا بيان الافضلية والا فان صلاهما فى غير المسجد جاز
كذا فى قاضيخان ويدعو بعدهما للمؤمنين والمؤمنات كذا فى الزاهدى وهما اى الركعتان المذكورتان واجبتان
عندنا بعد كل اسبوع وقال الشافعى سنة لنا قوله عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب
كذا فى الهداية وهذا المذكور هو طواف القدوم وله اسماء أخر طواف التحية وطواف اللقاء وطواف اول العهد
كذا فى العناية وهو سنة لغير المقيم بمكة عندنا وقال مالك انه واجب لقوله عم من اتى البيت فليحيه بالطواف ولنا
ان الله تع امر بالطواف والامر المطلق لا يقتضى التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وليس على اهل مكة
طواف القدوم لانعدام القدوم فى حقهم كذا فى الهداية ثم اى بعد اتمام طواف القدوم وركعتيه يعود الطائف
ويستلم الحجر الاسود من التفصيل لانه يسعى بعده والسعى كالطواف ولذا لا يعود الى الاستلام بعد طواف ليس

بعده سعى كما فى المحيط ويكبر ويهلل كما مر ويخرج على السكينة الى الصفا بعد ما شرب من ماء زمزم من اى باب شاء
والاولى من باب بنى مخزوم كما فعله عم كذا فى العدة وهو الذى يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب الى
الصفا لا انه سنة كذا فى الهداية وذكر فى التحفة المفرد بالحج اذا طاف طواف التحية للبيت فالافضل له ان لا يسعى
بين الصفا والمروة لان طواف التحية سنة والسعى واجب فما ينبغى ان يجعل الواجب تبعا للسنة ولكن يؤخر
الى طواف الزيارة لانه ركن والواجب يجوز ان يجعل تبعا له الا ان العلماء رخصوا فى السعى عقيب طواف التحية لان
وقت طواف الزيارة يوم النحر وهو يوم شغل من الذبح ورمى الجمار ونحو ذلك فكان فى جعله تابعا للسنة تخفيفا
على الناس كذا فى شروح الهداية ويصعد عليه حتى يرى البيت كذا فى الكافى ويستقبل البيت اى يتحول اليه ويمكث
فيه قدر ما يقرأ سورة من المفصل كذا فى العدة فان لم يمكث يجزيه كذا فى المحيط ويكبر ويهلل ويسبح كثيرا كذا فى
الاختيار ويصلى على النبى عم لان ما تقدم على الدعاء تقربا الى الاجابة رافعا يديه للدعاء لان الرفع سنة الدعاء
كذا فى الهداية ويدعو ويطلب بما شاء من الحوائج الدينية والدنيوية ثم ينحط اى ينزل نحو المروة اى جانبه ويمشى
على مهل اى على سكينة ووقار فاذا بلغ بطن الوادى بين الميلين الواقعين فى طرف الوادى الذى كب السيول
اليوم وهما علامتان للسعى منحوتتان عن جدار المسجد منفصلان به الاخضرين على التغليب فان احدهما الاحمر كما
فى النهاية او الاصفر كما فى المضمرات سعى سعيا بقدر ما يقرأ خمس وعشرون آية من البقرة كما فى الزاهدى
كذا فى القهستانى السعى العدو والهرولة حتى يجاوزهما روى جابر ان النبى عم لما صعد الصفا قال لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم
الاحزاب وحده ثم قرأ مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشى نحو المروة فلما انصبت
قدماه فى بطن الوادى سعى حتى التوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت
الاعز الاكرم والميلان الاخضران هما على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان
عنه وهما علامتان لموضع الهرولة فى بطن الوادى وقالوا اصل السعى فى بطن الوادى من فعل ام اسمعيل
هاجر حين كانت فى طلب الماء فلما صار الجبل حائلا بينها وبين النظر الى ولدها سعت حتى تنظر الى ولدها شفقة
على الولد فصار ذلك سنة والصحابة نقول فعله عم فى نسكه وامر اصحابه ان يفعلوا ذلك ففعلوا اتباعا له ولا
نشتغل بطلب المعنى فيه كما لا نشتغل بطلب المعنى فى تقدير الطواف والسعى سبعة اشواط كذا فى الكفاية ويفعل
على المروة كفعله على الصفا اى من التكبير والتهليل والصلوة على النبى عم والدعاء لحاجته فهذا شوط اى السعى من
الصفا الى المروة شوط مستقل من غير ضم الرجوع اليه وقال الطحاوى السعى من الصفا الى المروة مع الرجوع منها
اليه شوط والاول هو الصحيح كذا فى العناية فيسعى بينهما سبعة اشواط اى سبع مرات اربع منها سعى الصفا
وثلاث سعى المروة يبدأ السعى بالصفا ويختم بالمروة لقوله عم ابدأوا بما بدأ الله تعالى ثم السعى بين الصفا والمروة
واجب وليس بركن وقال الشافعى انه ركن كذا فى الهداية ثم اى بعد السعى بينهما قال فى الكفاية فاذا فرغ
من السعى يدخل المسجد ويصلى ركعتين كذا فى قاضى خان يقيم بمكة محرما فيتقى محظورات الاحرام واحترز به عما نح
من قول ابن عباس انه حلق وحل كذا فى النهاية وانما يقيم محرما لانه كان محرما بالحج وكل من كان
كذلك لا يتحلل قبل الاتيان بافعاله وهذا لم يأت بها فيطوف بالبيت نفلا ما اراد لانه يشبه الصلوة قال عم

الطواف

الطواف بالبيت صلوة والصلوة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى عقيب هذه الطوفة فى هذه المدة
لان السعى لا يجب فيه الا مرة والتنفل به غير مشروع ويصلى لكل اسبوع ركعتين كذا فى الهداية ثم قيل طواف التطوع
افضل للغرباء وصلوة التطوع افضل لاهل مكة لان الغرباء يفوتهم الطواف ولا تفوتهم الصلوة واهل مكة لا
يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلوة افضل كذا فى العناية واعلم ان الصدقة افضل من الحج التطوع كذا روى
عن الامام رح لكنه لما حج وعرف المشقة افتى بان الحج افضل ومراده انه لو حج نفلا وانفق الفا فلو تصدق بهذه الالف
على المحاويج فهو افضل من انفاق الف فى سبيل الله والمشقة لما كانت عائدة الى المال والبدن جميعا فضل على الصدقة
فى المختار فالحج التطوع افضل ثم الصدقة ثم العتق كذا فى البزازية فالحج تطوعا افضل من الصدقة النافلة وبناء الرباط
بحيث ينتفع به المسلمون افضل من الحجة الثانية كذا فى الاشباه لابن نجيم فاذا كان اليوم السابع وهو اليوم قبل
يوم التروية بيوم من عشر ذى الحجة بمكة خطب الامام اى الخليفة او نائبه خطبة واحدة من غير ان يجلس بين الخطبتين
بعد صلوة الظهر يعلم الناس فيها اى فى الخطبة المناسك اى امور الحج جمع منسك بفتح السين وكسرها فى الاصل المتعبد
ويقع على المصدر والزمان والمكان ثم استعمل فى كل عبادة والمراد ههنا الخروج الى منا والصلوة بعرفات والوقوف
والافاضة وكذا يخطب فى اليوم التاسع من ذى الحجة بعرفات قبل صلوة الظهر يوم عرفة خطبتين فيجلس بينهما
ويعلم فيهما المناسك التى من زوال عرفة الى زوال يوم التشريق وهى الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمى الجمار والنحر
وغير ذلك وكذا يخطب خطبة واحدة فى اليوم الحادى عشر من ذى الحجة بمنى بكسر الميم والياء وقد يكتب بالالف والغالب
عليه الصرف والتذكير فهى قرية فيها ثلاث سكك وبينه وبين مكة فرسخ وهو فى الحرم لانه منحر والمنحر يكون فى الحرم
وانما سمى منا لان جبرئيل عم لما اراد ان يفارق آدم عم قال له ماذا تتمنى فقال آدم عم الجنة فسمى ذلك الموضع
منا وقيل انما سمى به لما تمنى فيه من الدماء اى يراق كذا فى الكفاية فالحاصل ان فى الحج ثلاث خطب يفصل يوم
بين كل خطبتين عندنا وقال زفر يخطب ثلاث ايام متوالية اولها يوم التروية كذا فى الهداية فاذا صلى صلوة الفجر
بمكة يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذى الحجة روى ان ابراهيم عم راى ليلة التروية كان قائلا يقول له ان
الله تع يامرك بذبح ابنك هذا فلما اصبح روى اى تفكر فى ذلك من الصباح الى الرواح امن الله تع هذا الحكم ام
من الشيطان فمن ثمه سمى يوم التروية ولما امسى فى الليلة الثانية راى مثل ذلك فعرف انه من الله تع فمن ثم سمى
يوم عرفة ثم راى مثله فى الليلة الثالثة فهم بنحره فسمى اليوم بيوم النحر وقيل انما سمى يوم التروية بذلك لان الناس
يروون بالماء من العطش فى هذا اليوم ويحملون الماء بالروايا الى عرفة كذا فى العناية خرج الى منا بعد صلوة الفجر
كذا فى القدورى او بعد طلوع الشمس كذا فى المبسوط روى ان النبى عم صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت
الشمس راح الى منا فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات كذا فى الهداية فيقيم بها
اى بمنى الى اداء صلوة فجر يوم عرفة بغلس كذا فى المحيط او فى وقتها المعروف كذا فى شرح الطحاوى وهذا سنة
فلو بات بمكة ثم خرج منها بعد فجر عرفة مارا بمنى الى عرفات جاز واساء كذا فى الاختيار وغيره ثم يتوجه من منى بعد
طلوع الفجر كذا فى العناية او بعد طلوع الشمس كذا فى القهستانى الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية
اما لو دفع قبل طلوع الشمس الى عرفات للوقوف فيها جاز كذا فى العناية فاذا زالت الشمس فى عرفات خطب
الامام الاعظم وهو الخليفة او نائبه خطبتين كالجمعة فيجلس بينهما ويعلم فيهما المناسك كما ذكرنا ويصلى بعد هذه
الخطبة بالناس الظهر والعصر معا فى آخر وقت الظهر كما فى النظم باذان واحد فى الهداية وفى ظاهر المذهب اذا

صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذن كما في الجمعة وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام وعنه انه يؤذن بعد
الخطبة والصحيح ماذكرنا لان النبي عم لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذن بين يديه ويقيم المؤذن بعد الفراغ
الخطبة لانه اوان الشروع في الصلوة فاشبه الجمعة فان صلى بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة ليست بفريضة واقامتين
قبل كل صلوة اقامة اما نفس الجمع بين الصلوتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما واما كونه
باذان واقامتين فيما روى جابر رضه انه عم صلاهما باذان واقامتين ثم بيانه انه يؤذن للظهر ويقيم للظهر
ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس كذا في الهداية وشرط جواز الجمع بين
الظهر والعصر شروط عند الامام بشرطين احدهما اقامة صلوتهما وقال زفر الامام شرط في صلوة العصر خاصة لانه
هو المغير عن وقته واشتراط الامام للتغير ولابي حنيفة رح ان التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما اذا كانت
العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه مع الامام حتى لو صلى الظهر في رحله وحده
صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فعندهما يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف
والمنفرد محتاج اليه وله ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركها الا فيما ورد ان يشرع به وهو الجمع
بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا في الموقف لا لما ذكر اذ
لا منافاة بين الوقوف والصلوة وثانيهما كونه محرما بالحج قبل الزوال في رواية ويكتفي بالتقديم على الصلوة في
اخرى فيهما اي في الصلوتين عند ابي حنيفة رح وقال زفر الاحرام به شرط في صلوة العصر فقط وثمرته تظهر في حلال
مكي صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه والمحرم بالعمرة صلى الظهر ثم احرم للحج فصلى العصر مع الامام لم يجزه
العصر الا في وقتها عنده وعند زفر يجزيه كذا في العناية ثم اي بعد الجمع بين الصلوتين يتوجه الامام مع الناس الى
الموقف الاعظم ويقف راكبا مع الامام وينبغي للامام ان يقف بعرفات على راحلته لان النبي عم وقف على ناقته
وان وقف على قدميه جاز والاول افضل بوضوء او غسل وهو اي الغسل سنة كما في الجمعة والعيدين وعند الاحرام ويجب
ان يغتسل قبل الوقوف ويجتهد في الدعاء لانه عم اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في حق الدم
الذي وجب لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه وفي حق المظلمة التي وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن
الانتصاف وانما لم يستجب دعاؤه عم بالمغفرة في ذلك لعظم هذه الذنوب وتعلق حقوق العباد بها وقيل قد استجيب
له في ذلك ايضا في المزدلفة ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة يعني يستديم ذلك الى ان يرمي اول حصاة من جمرة العقبة
وقال مالك يقطع التلبية كما يقف بعرفة كذا في الهداية وشروحها قرب جبل الرحمة هو على اربعة واسع من مكة وعرفات
كلها موقف اي جميع مواضع عرفات يصلح لاداء فرض الوقوف الا بطن عرنة بضم العين المهملة وفتح الراء واد بحذاء
عرفات قيل راى النبي عم فيه الشيطان قال عم عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف
وارتفعوا عن وادي محسر ولو وقف جنبا او حائضا بعرفات جاز ووقت الوقوف بعرفات من حين تزول الشمس
من يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر فان وقف في شيء منه فقد ادرك الحج وان وقف في غير هذا الوقت
لا يكون مدركا الا اذا اشتبه على الناس هلال ذي الحجة فاكملوا ذا القعدة ثلاثين يوما ثم تبين ان اليوم الذي
وقف فيه كان يوم النحر جاز استحسانا كذا في الخلاصة ويستقبل اي ينبغي للامام ان يقف مستقبل القبلة لانه عم
وقف كذلك وقال خير المواقف ما استقبلت به القبلة رافعا يديه باسطا لما روي انه عم كان يدعو يوم
عرفة مادا يديه كالمستطعم المسكين حامدا لله تع مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبي عم ليكون اقرب الى الاجابة

داعيا لحاجته

داعيا لحاجته يجتهد الجهد بالفتح الجد والمبالغة ويدعو بما شاء وان ورد الآثار ببعض الدعوات كما روى علي رضه
ان النبي عم قال افضل دعائي ودعاء الانبياء والمرسلين من قبلي بعرفات لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي
بصري نورا اللهم اشرح صدري ويسر امري كذا في الكفاية ويقف الناس وراء الامام ليكون مستقبل القبلة
بقربه لانه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا كما قال مستقبلين سامعين لقوله وهذا بيان الافضلية لان عرفة كلها
موقف على ما ذكرنا كذا في الهداية ثم اي بعد اتمام الوقوف بعرفات يفيضون اي ينزلون على هيئة معه اي مع
الامام بعد الغروب اي غروب الشمس من يومه فيه اظهار المخالفة المشركين فانه روى انه عم خطب عشية عرفة
فقال ايها الناس ان اهل الجاهلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس وان هدينا ليس كهديهم
فادفعوا بعد غروب الشمس كذا في الكفاية فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة اجزاه لانه لم يفض
من عرفة والافضل ان يقف في مقامه كيلا يكون آخذا في الاداء قبل وقتها ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس
وافاضة الامام لخوف الزحام فلا باس به كذا في الهداية الى مزدلفة بضم الميم وسكون الزاي وفتح الدال المهملة وكسر
اللام على ثلثة اميال من مسجد عرفات وهو اسم آخر لجمع لان آدم عم ازدلف فيها اي دنى الى حوا كذا في القهستاني
فاذا بلغ المزدلفة فليغتسل لها لان المزدلفة من الحرم فيدخلها بغسل وان قدر على دخولها ماشيا فهو افضل واقرب
الى توقير الحرم كذا في الاحياء وينزل بقرب جبل يقال له قزح بالضم وهو غير منصرف للعلمية والعدل مشتق من
قزح الشيء ارتفع اسم جبل عن يمين الطريق او يساره والوقوف فيه مستحب لانه عم وقف عنده كذا في الرمزية
ويصلي الامام بالناس صلوة المغرب والعشاء في اول وقت العشاء على ما في النظم باذان واحد واقامة واحدة
كلاهما قبل المغرب ولا يقيم للعشاء الا اذا تطوع بينهما او اشتغل بشيء آخر لانقطاع حكم الاولى كذا في الاختيار وقال
زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رضه انه عم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولا يشترط
الجماعة لهذا الجمع عند ابي حنيفة رح لان المغرب مؤخر عن وقته واداء الصلوة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان
القضاء مشروع في جميع الصلوات فلا يجب رعاية مورد النص فالنص وان ورد في تاخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا
يشترط فيه الجماعة واما تقديم الصلوة على وقتها فمخالف للقياس فيراعى لذلك فيه جميع ما ورد به قيد النص كذا في العناية
وذكر الامام المحبوبي ولا يشترط لجمع المزدلفة الخطبة والسلطان والجماعة والاحرام كذا في الكفاية ومن صلى صلوة المغرب
وحده في الطريق اي طريق مزدلفة او صلاها بعرفات وحده فعليه اعادتها عند ابي حنيفة ومحمد ما لم يطلع الفجر وكذا لو صلى
العشاء في الطريق بعد دخول وقتها خلافا لابي يوسف فانه يقول انه اداها في وقتها ومن ادى الصلوة في وقتها
لا يجب عليه اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روى انه عم قال لاسامة
بن زيد حين افاض من عرفة ومال الى الشعب ليقضي حاجته فتوضأ في طريق المزدلفة الصلوة امامك معناه وقت
الصلوة وهذا اشارة من النبي عم الى ان التاخير واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة فكان
عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقط الاعادة كذا في الهداية والعناية ويبيت
من البيتوتة بمزدلفة فاذا طلع الفجر يوم النحر فيها صلى الامام مع الناس الفجر بغلس بفتحتين ظلمة آخر الليل المختلطة
بضوء الصبح كما قال ابن الاثير روى ابن مسعود ان النبي عم صلاها يومئذ بغلس ولان فيه دفع حاجة الوقوف
فيجوز كتقديم العصر بعرفة ووقف الامام مع الناس بالمشعر الحرام جبل يقف عليه الامام ويسمى قزح وقيل ما بين

مأزمي عرفة ووادي محسر والاول هو الصحيح لرواية جابر رضه انه عم لما صلى الفجر بمزدلفة بغلس ركب ناقته حتى
اتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفر وانما سمي مشعرا لانه معلم العبادة ووصف بالحرام
لحرمته كذا في الكشاف وصنع في المزدلفة كما يصنع في عرفات من استقبال القبلة والحمد والتصلية والتهليل
والتكبير والدعاء بالجهد رافعا يديه نحو السماء فان النبي عم وقف في المزدلفة يدعو حتى روي في حديث ابن عباس
رضه فاستجيب دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر
يلزمه الدم كذا في الهداية ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر بضم الميم وكسر السين المشددة موضع على يسار
المزدلفة سمي بذلك لانه لا يقف فيه بل يمشي منه سريعا فكانه التعب نفسه والتحسر الاتعاب وقد نهى عم عن الوقوف
فيه فاذا اسفر اي اضاء بحيث كادت الشمس تطلع نفر اي خرج الامام مع الناس قبل طلوع الشمس لانه عم دفع قبله
متوجها الى منى هو على ثلاثة اميال من مزدلفة فيبتدأ فيها اي في منى انث الضمير بتأويل القرية برمي جمرة العقبة
الجمرة بفتح الجيم وسكون الميم هي الجمرة الصغيرة والعقبة الطريق الضيق الصعب في الجبل وهي ثالث الجمرات على حد
منى من جهة مكة وليست من منى ويقال لها الجمرة الكبرى والجمرة الاخيرة واعلم ان الكلام ههنا في الرمي في اثني عشر
موضعا احدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة ايام بعده والثاني في موضع الرمي وهو بطن الوادي يعني من اسفله
الى اعلاه والثالث في محل الرمي اليه وهو ثلاثة جمرة العقبة ومسجد الخيف والوسطى والرابع في كمية الحصاة وهي سبعة
عند كل جمرة والخامس في المقدار وهو ان يكون مثل حصى الخذف والسادس في كيفية الرمي وهو ان يضع الحصاة
على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة وقيل يأخذ الحصى بطرف ابهامه وسبابته والسابع في مقدار الرمي وهو
ان يكون بين الرامي وموضع السقوط خمسة اذرع هكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رح لان ما دون ذلك يكون طرحا
ولو طرحها طرحا اجزأه لانه رمى الى قدميه الا انه مسيء لمخالفة السنة ولو وضعها وضعا لم يجزئه لانه ليس برمي
والثامن في صفة الرامي وهو ان يكون راكبا او ماشيا لا فرق بينهما والتاسع في موضع وقوع الحصاة فهو ان لو
وقعت قريبا من الجمرة يكفيه لان هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه ولو وقعت بعيدا منها لا يجزئه لانه لم يعرف قربة الا
في مكان مخصوص والعاشر في الموضع الذي يؤخذ منه الحجر فهو من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك يكره
لان ما عندها من الحصاة مردودة هكذا جاء في الاثر فيتشاءم به ومع هذا لو فعل اجزأه لوجود الرمي والحادي عشر فيما يرمى
وهو ما كان من جنس الارض عندنا خلافا للشافعي لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين عنده كما في الحجر
بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة لانه يسمى نثارا لا رميا والثاني عشر انه يرمي في اليوم الاول جمرة العقبة لا
غير وفي بقية الايام يرمي الجمار كلها كذا في الهداية والعناية مبتدئا من بطن الوادي منتهيا الى اعلاه فوق جانبه
الايمن متوجها الى الجمرة جاعلا الكعبة عن يساره ومنى عن يمينه رافعا يديه حذاء منكبيه كذا في القهستاني بسبع
حصيات فيرمي حصاة فحصاة حتى تتم السبع ولو رماها جملة فهي واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال كما في الهداية
كحصى الخذف بفتح الخاء وسكون الذال المعجمتين رمي الحصاة او النواة او غيرهما بالاصابع وانما يرمي بمثل النواة
تحقير الشيطان ولئلا يتأذى غيره ولو رمى باكبر منها او اصغر جاز لكنه غير مستحب وينبغي ان يكون مغسولا مأخوذا
في غير الجمرة المرمية اذ في الاثر انه لا يبقى الا حصاة من لم يقبل حجه ولذا لا يجتمع فيها الا قدر ما يحمل وقد حذف منذ
سبعة الاف سنة كذا في الجواهر وقد مر ان مع هذا لو فعل يجزئه لوجود فعل الرمي ومالك يقول لا يجزئه قال الامام خواهر
زاده ينبغي ان يضع الحصى على ظفر الابهام اليمنى كانه عاقد سبعين ويلقيها من اسفل الى الاعلى فوق حاجبه الايمن

ومنهم

ومنهم من يقول يضع رأس السبابة على رأس الابهام كانه عاقد ثلثين ويأخذ الحصاة ويرمي ومنهم من يقول
يحلق سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد عشرة فيرميها كذا في الكفاية ويرمي كيف شاء وهو المختار
عند مشايخ بخارى كذا في القهستاني تكبيرا اي يقول الله اكبر ونحوه فانه لو سبح مكانه جاز اذ المقصود ذكر الله تع وذا
يحصل كذا في الكافي مع كل حصاة منها روي ان ابراهيم عم لما اضجع ولده للذبح جاء ابليس مع سوقا ابنه فعرف ابراهيم
فرمى اليه وقال بسم الله والله اكبر رغما للشيطان ورضاء للرحمن كذا في الكفاية او يقول بسم الله والله اكبر رغما
للشيطان وحزبه اللهم اجعل حجي مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا كذا في النهاية والدرر ويقطع التلبية باولها
لما روى جابر ان النبي عم قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة ولا يقف عندها لانه عم لم يقف عندها ثم
اي بعد الرمي يذبح اضحيته ان احب قيد به لان الكلام في المفرد بالحج وليس عليه دم كذا في الهداية ثم اي بعد الذبح يحلق
رأسه وهو اي الحلق افضل من التقصير كما ان حلق الكل افضل من حلق الربع لانه مسيء به لمخالفة السنة واختلفوا
في انه اجراء الموسى على رأسه فيمن لا شعر له واجب او مستحب كذا في النهاية والاجراء واجب كذا في الخلاصة لانه ان
عجز عن الحلق والتقصير لم يعجز عن التشبه كذا في العناية ثم الحلق يتوقت بالمكان وهو الحرم وبالزمان وهو يوم النحر
عند ابي حنيفة رح حتى لو اخره عن الحرم او عن يوم النحر يلزمه الدم كذا في الخلاصة او يقصر التقصير ان يأخذ من رؤوس شعره
مقدار الانملة روي عن رسول الله عم انه قال ان اول نسكنا هذا ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق كذا في الهداية وهذا
اذا قدر بان لم يكن على رأسه قرحة والا فقد حل بمنزلة من حلق ولو لم يقدر بان لم يجد الحلاق او الموسى فاذا مضى ايام
النحر فعليه دم كذا في المحيط وقد حل له كل شيء من محظورات الاحرام غير النساء اي غير وطئها ودواعيه وقال مالك
الا النساء والطيب لانه من دواعي الجماع ولنا قوله عم فيه حل له كل شيء الا النساء وهو مقدم على القياس ثم اي بعد الحلق
او التقصير يذهب من يومه يعني اول يوم النحر كذا في العناية او من الغد او من بعده اي من بعد الغد الى مكة فيطوف
للبيت للزيارة سبعة اشواط لما روي انه عم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى
الظهر بمنى بلا رمل اي التحريك وبلا سعي بين الصفا والمروة لان السعي لم يشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة في
طواف بعده سعي ان كان قد قدمهما اي الرمل والسعي والا اي وان لم يقدمهما رمل فيه اي في طواف الزيارة
وسعى بعده ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف او نفلا كذا
في الهداية وقد حل له النساء ولكن بالحلق السابق اذ هو المحلل لا بالطواف الا انه اخر عمله في حق النساء وهذا
الطواف يعني طواف الزيارة هو المفروض في الحج وهو ركن فيه اذ هو المأمور به في قوله تع وليطوفوا بالبيت
العتيق ويسمى طواف الافاضة وطواف يوم النحر كذا في الهداية ووقته اي اول وقت طواف الزيارة
بعد طلوع فجر يوم النحر وهو اي طواف الزيارة فيه اي في يوم النحر افضل لان ما قبله من الليل وقت الوقوف
بعرفة والطواف مرتب عليه وافضل هذه الايام اولها كما في التضحية وفي الحديث افضلها اولها وكره اي كراهة
تحريم تأخيره اي طواف الزيارة عن ايام النحر لانه موقت بها فان اخره عنها لزمه دم عند ابي حنيفة كذا في الهداية
ثم اي بعد طواف الزيارة يعود الى منى فيقيم بها لما روينا فيرمي الجمار الثلاث اعلم ان عدد الحصيات في الايام كلها
سبعون سبعة لليوم الاول واحد وعشرون لليوم الثاني وكذا الثالث والرابع كذا في النهاية في اليوم الثاني
من ايام النحر بعد الزوال اي زوال الشمس ثم عند ابي حنيفة يمتد هذا الوقت الى غروب الشمس لقوله عم ان اول
نسكنا في هذا اليوم الرمي جعل اليوم وقتا له وذهابه بغروب الشمس كذا في الهداية وحاصله ان بعد طلوع

الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع الاساءة وما بعده الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى
الغروب وقت الجواز من غير اساءة والليل وقت الجواز بالاساءة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وعن ابي
يوسف انه يمتد وقت الرمي في اليوم الاول الى وقت الزوال والحجة عليه ما روينا كذا في العناية ثم يبتدئ في هذا
الرمي بالجمرة التي تلي اي تقرب المسجد اي مسجد الخيف وهو بفتح الخاء المعجمة وسكون الياء مسجد بمنى على
رضها على ذيل جبل فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة رماها ويقف عندها استحبابا اي عند الجمرة الاولى
في اعلى الوادي مع الناس مستقبل القبلة رافعا يديه نحو السماء حذاء منكبيه كذا في الاختيار ومقدار هذا الوقوف
بمقدار عشرين آية كذا في المضمرات ويدعو لحاجته ويرفع يديه لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر
من جملتها عند الجمرتين والمراد رفع الايدي بالدعاء كذا في الهداية ثم يرمي بالجمرة التي تليها ويقال لها الجمرة الوسطى
بينها وبين الاولى ثلثمائة وخمسة اذرع كذلك اي يرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ويدعو
ثم يرمي بجمرة العقبة بينها وبين الوسطى اربعمائة وسبعة وثمانون ذراعا كذلك مما بينا الا انه لا يقف عندها
هكذا روى جابر رضه فيما نقل من نسك رسول الله عم وينبغي ان يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف لان
النبي عم قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج ثم يفعل في اليوم الثالث كذلك اي يرمي الجمار الثلاث اذا زالت
الشمس في اليوم الثالث من ايام النحر مثل ما رمى في اليوم الثاني ثم اي بعد رمي الجمار الثلاث في اليوم الثالث من ايام
النحر يخير ان شاء نفر اي ذهب ورجع من منى الى مكة وله الحاج ذلك اي النفر اليها قبل طلوع فجر اليوم الرابع وهو
يوم التشريق بلا نحر لا بعده كدخول وقت الرمي وفيه خلاف الشافعي حتى يرمي الجمار الثلاث وان شاء اقام
لمنى فرمى كما تقدم وهو اي الرمي مع الاقامة احب لما روى انه عم صبر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع كذا في
الهداية وان رمى فيه اي في اليوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عنده استحسانا خلافا لهما فانهما قالا
لا يجوز اعتبارا باليوم الثاني والثالث ووجه الاستحسان انه لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك لان
يظهر في جوازه في الاوقات كلها اولى بخلاف اليوم الاول والثاني حيث لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال في
المشهور لانه لا يجوز تركه فيهما فبقي على اصل المروي فاما يوم النحر فاول وقت الرمي فيه من وقت طلوع الفجر
وقال الشافعي اوله بعد نصف الليل كذا في الهداية وجاز الرمي راكبا لحصول فعل الرمي ولكن الرمي غير راكب
افضل في غير جمرة العقبة لما حكي عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في مرضه الذي مات فيه
ففتح عينيه فقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطأت فقلت راكبا فقال اخطأت
ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي فيها ماشيا افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي راكبا افضل ثم قال في
الفرق بينهما ان الانصراف مستحق في جمرة العقبة والراكب امكن لذلك بخلاف الاولى والوسطى لان
الوقوف مستحق بعدهما والماشي امكن لذلك فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت
الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في تلك الحالة كذا في الكفاية ويبيت ليالي الرمي بمنى ويكره ان لا
يبيت فيها لان عمر رضه كان يؤدب على ترك القيام بها لكن لو بات في غيرها متعمدا لا يلزمه شيء عندنا خلافا
للشافعي فان البيتوتة بها واجبة عنده حتى لو تركها ليلة فعليه مد وان ليلتين فعليه مدان وان ثلاث
ليال فعليه دم وكره تقديم ثقله الثقل بفتحتين متاع المسافر وحشمه والجمع اثقال الى مكة وهو بمنى قبل نفره
لما روي عن عمر رضه ولانه يوجب شغل قلبه واذا نفر اي خرج من منى الى مكة للتوديع نزل وهو سنة على الاصح

ذكره في

ذكره في المبسوط بالمحصب بضم الميم وفتح الحاء والصاد المشددة المهملتين واد وسيع بين مكة ومنى ويقال له
الابطح ارض ذات حصى وحده ما بين الجبلين الى المقبرة وقد كانت قريش اجتمعت فيه فتحالفوا على بني هاشم
وعلى رسول الله عم في المناسك على وجه المخالفة فهو نسك كما نفر من عرفة بعد غروب الشمس كذا في شرح
الاقطع ولو كان النزول ساعة فاذا اراد الحاج الطعن اي السير عنها اي عن مكة طاف البيت
للصدر ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهد بالبيت لانه يودع البيت سبعة اشواط بلا رمل واضطباع
لما ان ذلك لا يشرع الا مرة واحدة وصلى ركعتين بعده لما بينا وهو اي طواف الصدر واجب عندنا
خلافا للشافعي فانه عنده سنة لنا قوله عم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف وانه
رخص للنساء الحيض وذلك ايضا دليل الوجوب والا لم يكن للتخصيص فائدة الا على المقيم بمكة لانهم لا يصدرون
ولا يودعون ثم اعلم ان الاقامة فيها افضل بالاجماع اذا قدر على نفسه الخير كالطواف والصلوة والصدقة
وان يجتنب الشر كانشاد الشعر وحديث النفس وما لا يعنيه وفي الحديث ان الحسنة فيها تضاعف كالسيئة
الى مائة الف فلو لم يقدر كره الاقامة عنده كما في الاختيار ثم اي بعد طواف الوداع استقى من ماء زمزم
وشرب استحبابا ويصب على وجهه ورأسه وسائر جسده فانه شفاء لقوله عم ماء زمزم شفاء لما شرب له
ويستحب ان يتنفس في الشرب ثلاث مرات وينظر الى البيت في كل مرة كما في الاختيار وزمزم بئر في المسجد
على بعد ثلاث وثلثين ذراعا من البيت عرض رأسها اربعة اذرع في اربعة وعمقها تسعة وتسعون ذراعا
سمي به لكثرة مائها يقال ماء زمزم اي كثير كذا في القهستاني ويقول عند شربه اللهم اني اسئلك رزقا واسعا
وعلما نافعا وشفاء من كل داء برحمتك يا ارحم الراحمين كذا في المحيط ثم اي بعد الشرب من مائها يأتي الباب
اي باب الكعبة ويقبل العتبة المرتفعة عن الارض وبعده يضع صدره وبطنه وخده الايمن على الملتزم
ويهلل ويكبر ويحمد ويصلي ويدعو كذا في قاضي خان والملتزم بضم الميم وفتح الزاء اي ما بين الباب
والحجر الاسود مقدار اربعة اذرع ويتشبث اي يتعلق بالاستار اي بما يكتسي به البيت من الثوب
كما يتعلق عبد ذليل بطرف ثوب لمولى جليل للاستعانة في امر ليس له اليه سبيل ساعة قيد لقوله
يضع ويتشبث ويدعو مجتهدا مغتنما لموضع الاجابة ويبكي او يتباكى فانه للقبول علامة ويرجع
قهقرى اي رجوعا الى خلف ناظرا الى البيت حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج الذي اراد رسول
الله عم بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه كذا في المبسوط
فصل لما ذكر افعال الحج على الترتيب والحق بها مسائل شتى من افعال الحج في فصل على حدة ان لم يدخل
المحرم مكة سواء كان محرما من الميقات او من الحل وتوجه الى عرفة اسم لعرفات ووقف فيها على ما بينا سقط عنه
طواف القدوم لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على غير ذلك
الوجه سنة ولا شيء عليه لتركه اي لترك طواف القدوم لانه سنة وبتركها لا يجب الجابر ومن وقف او
اجتاز بعرفة اي جاوزها ساعة ما بين زوال الشمس من يوم عرفة وما بين طلوع الفجر من يوم
النحر فقد ادرك الحج فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روي انه عم وقف بعد الزوال
وهذا بيان اول الوقت وقال عم من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل
فقد فاته الحج فهذا بيان آخر الوقت وقال مالك ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس

لقوله عم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والنهار اسم للوقت من طلوع
الشمس الى غروبها وهو محجوج عليه بما روينا اذ فعله عم يكون بيانا لمجمل آية الحج كذا في شروح الهداية ولو
اجتاز بها نائما او مغمى عليه او لم يعلم انها اى تلك الارض عرفة لان ما هو الركن وهو الوقوف قد وجد
ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم بخلاف الصلوة لانها لا تبقى مع الاغماء والجهل يخل بالنية وهي
ليست بشرط لكل ركن كذا في الهداية ومن فاته ذلك المذكور من الوقوف بعرفة او الجواز بها ولو مع
الاعذار المذكورة فقد فاته الحج لفوات ركنه فيطوف اى فيجب عليه ان يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة
ويتحلل اى يصير حلالا خارجا عن احرامه وقال في شرح الطحاوى ويسقط عنه افعال الحج ويتحول احرامه الى العمرة
فياتى بافعالها ويحل كذا في ايضاح ابن كمال ويقضى الحج الفائت من قابل اى في عام مقبل ولا دم عليه ولو امر رفيقه
ان يحرم عنه عند اغمائه او نومه ففعل اى فاحرم المامور عنه صح بالاجماع حتى اذا افاق او استيقظ واتى بافعال
الحج جاز وكذا لصح ان فعل رفيقه الاحرام والاهلال عن نفسه وعن رفيقه بلا امر عند الامام خلافا لهما لانه
لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به وهذا لانه لم يصرح بالاذن والدلالة تقف على العلم وجواز الاذن به لا يعرفه
كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان
بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا السفر فكان الاذن به ثابتا دلالة والعلم
ثابت نظرا الى الدليل والحكم يدار عليه والحاصل انه انزل عالما نظرا الى دليل العلم وهو كونه في دار الاسلام والحكم
يدار على الدليل كالذمى اذا اسلم ولم يعلم بالشرايع حتى ترك الصلوة وارتكب المحظورات فانه يواخذ بخلاف
الحربى اذا اسلم في دار الحرب وكذلك الصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد ثم بلغت ولم تعلم بالخيار يسقط
خيارها فانها انزلت عالمة لقيام الدليل اذ هي تتفرغ بمعرفة الاحكام بخلاف الامة الصغيرة اذا اعتقت ولم تعلم
بالخيار لا يسقط خيارها لعدم الدليل اذ هي مشغولة بخدمة المولى كذا في الكفاية والمرأة الحاجة في جميع ذلك
المذكور من مناسك الحج كالرجل لانها مخاطبة بقوله تع ولله على الناس حج البيت الا انها اى الحاجة تكشف
وجهها لقوله عم احرام المرأة في وجهها لا رأسها لانها عورة ولو سدلت اى ارسلت على وجهها شيئا وجافته
عن وجهها جاز هكذا روى عن عائشة رضها ولا تجهر بالتلبية لما فيه من الفتنة ولو قال ولا ترفع صوتها بها لكان
اولى لان المنهى عنه في حقهن رفع الصوت لا الجهر والفرق واضح ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين المذكورين
لانه يخل بستر العورة ولا تصعد في الصفا والمروة الا ان تجد خلوة كذا في النتف ولا تحلق بل تقصر الكل وهو
افضل من الربع روى انه عم نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير ولان حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية
في حق الرجل كذا في الهداية وتلبس من المخيط ما بدا لها من الدرع والقميص والخمار والخف والقفازين لانها
عورة وهي مامورة باداء العبادة على استر الوجوه ولكن لا تلبس المصبوغ بورس ولا زعفران ولا عصفر
الا ان يكون قد غسل كذا في الكفاية ولا تقرب الحجر الاسود اذا كان عنده اى عند الحجر رجال لانها ممنوعة عن
ممارسة الرجال الا ان تجده خاليا ولو حاضت عند ارادة الاحرام اغتسلت للاحرام واتت بالقصر بجميع
المناسك المذكورة الا الطواف لانه في المسجد ولا يجوز للحائض دخوله وان حاضت بعد الوقوف وبعد
اداء طواف الزيارة سقط عنها طواف الصدر وهو طواف الوداع ولا شيء عليها لتركه اى طواف الصدر
لانه عم رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر وقد مر كما سقط طواف الصدر عمن اقام بمكة واتخذها دارا

ولو بعد

ولو بعد النفر الاول وهو اليوم الثالث من ايام النحر عند ابى يوسف لان عنده اذا نوى الاقامة قبل
ان ياخذ في طواف الصدر سقط عنه لانه وان دخل وقته لا يصير دينا عليه بدخول وقته فنية الاقامة
بعد دخول الوقت وقبله سواء كما لو حاضت بعد دخول وقت الصلوة لا يلزمها الصلوة وعند ابى حنيفة
ومحمد لا يسقط طواف الصدر بالاقامة بعده اى النفر لانه لزمه بمجىء وقت الصدر فلا تنفع نية الاقامة بعده كما لو
حاضت بعد خروج وقت الصلوة لا تسقط عنها تلك الصلوة كذا في الكفاية ومن قلد التقليد ان يعلق في
عنق البدنة قلادة من شراك نعل او عروة مزادة او ما اشبه ذلك من الجلود كما في شرح الطحاوى بدنة تطوع او بدنة
نذرا وجزاء صيد ونحوه كدم المتعة والقران والدماء الواجبة بسبب الجنايات في السنة الماضية كذا في ايضاح
ابن كمال وتوجه معها يريد الحج فقد احرم لقوله عم من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدى في معنى التلبية في
اظهار الاجابة لدعاء ابراهيم عم واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول ولذا قال وان لم يلب اى بالقول
فان بعث بها ولم يسقها ثم توجه فلا يصير محرما حتى يلحقها لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد
منه الا مجرد النية وبه لا يصير محرما فاذا ادركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الاحرام فيصير محرما الا في
بدنة المتعة استثناء من قوله فلا يصير محرما حتى يلحقها قال صاحب النهاية ثم اعلم ان ههنا قيدا لا بد من ذكره وهو ان
في بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج فان حصلا في غير اشهر الحج لا يصير محرما ما لم
يدرك الهدى ويسير معه هكذا ذكر في الرقيات لان تقليد هدى المتعة في غير اشهر الحج لا يعتد به لانه فعل
من افعالها وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفي هدى التطوع ما لم يدرك ويسير معه لا يصير
محرما كذا في الجامع الصغير لقاضيخان وان جللها اى البسها الجل او اشعرها الاشعار البدنة اعلامها بشىء
انها هدى من الشعار وهو العلامة او قلد شاة لا يكون محرما لان التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن
من خصائص الحج والاشعار مكروه عند ابى حنيفة رح فلا يكون من النسك في شىء وعندهما ان كان حسنا فقد
يفعل للمعالجة بخلاف التقليد لانه يختص بالهدى وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا والبدن جمع بدنة
من الابل والبقر وقال الش هي من الابل خاصة لقوله عم في حديث الجمعة فالمتعجل منهم كالمهدى بدنة والذى يليه
كالمهدى بقرة فصل بينهما ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة وقد اشتركا في هذا المعنى ولهذا يجزى
كل واحد منهما عن سبعة والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدى جزورا كذا في الهداية **باب القران** لغة
الجمع بين الشيئين مطلقا مصدر قرن كاللباس والتمتع لغة الجمع بين العمرة والحج باحرامين القران افضل
من التمتع والافراد ولذا قال مطلقا وقال الش في الافراد افضل وقال مالك التمتع افضل من القران لان له
ذكرا في القرآن قال تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولا ذكر للقران وللش في قوله عم القران رخصة ولان في الافراد زيادة
التلبية والسفر والحلق ولنا قوله عم يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان فيه جمعا بين العبادتين فاشبه الصوم
والاعتكاف والحراسة في سبيل الله وصلوة الليل والتلبية غير محصورة والسفر غير مقصود والحلق خروج
عن العبادة فلا ترجيح بما ذكر وللقران ذكر في القرآن لان المراد من قوله تع واتموا الحج والعمرة لله ان تحرم بهما من
دويرة اهلك ثم فيه تعجيل الاحرام واستدامة احرامهما من الميقات الى ان يفرغ منهما ولا كذلك التمتع فكان
القران اولى منه وهو اى القران شرعا ان يهل الاهلال رفع الصوت بالتلبية بالعمرة والحج معا قدم العمرة
ليكون القول موافقا للفعل من الميقات او قبله في اشهر الحج او قبلها كذا في الكافي وان يقول القارن

يكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقالا بجنسه ولابي حنيفة انه مثلة وانه منهي عنه ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم
كذا في الهداية ثم اي بعد السوق المذكور يعتمر اي يأتي المتمتع السائق للهدي افعال العمرة كما تقدم في متمتع لا يسوق
الهدي ولكن لا يتحلل منها لان سوق الهدي يمنعه عن التحلل وبعده يحرم بالحج كما مر اي يحرم له يوم التروية وقبله افضل فاذا
حلق المتمتع يوم النحر حل من احرامية لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل به عنهما ولا تمتع ولا قران لاهل مكة
ومن هو داخل المواقيت ويكره لهم ذلك كذا في القهستاني وانما لهم الافراد بالحج او بعمرة الا اذا خرج المكي الى الكوفة
وقرن فانه يصح بلا كراهة لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي وقال الش فيجوز لهم التمتع والقران لكن
لا دم عليهم لقوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج فانه باطلاقه لا يفصل بين الآفاقي وغيره ولنا قوله تع ذلك لمن لم يكن اهله
حاضري المسجد الحرام كذا في العناية فان عاد المتمتع الى اهله بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه
خلافا للش فعنده لا انه الم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وبه يبطل التمتع كذا روي عن عدة من التابعين وان
كان قد ساقه لا يبطل تمتعه لعدم صحة المامه عندهما وقال محمد يبطل لانه اداهما بسفرتين ولهما ان العود مستحق عليه
مادام على نية التمتع لان السوق يمنعه عن التحلل فلم يصح المامه بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم بعمرة وساق الهدي
حيث لم يكن متمتعا لان العود هناك غير مستحق عليه فيصح المامه باهله كذا في الهداية وان طاف للعمرة قبل اشهر
الحج اقل من اربعة اشواط مثلا الى ثلاثة اشواط ثم دخل الاشهر فاتم الطواف بان ضمه اربعا بعد دخولها وحج اي احرم
بالحج كان متمتعا لان الاحرام عندنا شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج وان طاف اربعة اشواط فصاعدا ثم حج من عامه
ذلك فلا يكون متمتعا لانه ادى الاكثر قبل اشهر الحج وللاكثر حكم الكل وعند مالك يعتبر الاتمام في اشهر الحج ولو اعتمر كوفي
في اشهر الحج وتحلل اي فرغ من العمرة بان حلق او قصر وبعده اقام بمكة وحج من عامه ذلك صح تمتعه لانه ترفق بنسكين
في سفر واحد في اشهر الحج وكذا يصح تمتعه ايضا لو اقام بعد التحلل من العمرة ببصرة مثلا وحج من عامه ذلك وهذه رواية
الجامع الصغير ولم يذكر فيه خلافا ولو خرج من مكة ولم يجاوز الميقات حتى حج في عامه ذلك فهو ايضا متمتع ولم يذكره
لان حكمه يعلم من الاول واما لو خرج من مكة ولم يجاوز الميقات وعاد الى اهله ثم حج من عامه ذلك ففي هذا الوجه ليس
بمتمتع لانه الم باهله الماما صحيحا ومثله لا يكون متمتعا ولم يذكره لكونه معلوما مما تقدم الكل من العناية وقيل وهو
رواية الحاكم الشهيد عن ابي عصمة سعد بن معاذ رضه فانه قال ان ما ذكر في الجامع الصغير قول ابي حنيفة ولا يصح
عندهما فلا يكون متمتعا لان المتمتع من يكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه هذان ميقاتيان وله ان
السفرة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيه فوجب دم التمتع كذا في الهداية والعناية ولو افسد
عمرته بان جامع امرأته قبل اعمال العمرة ومضى فيها وتحلل بان حلق او قصر وبعده اقام ببصرة وقضاها اي اعتمر
في اشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يصح تمتعه عند ابي حنيفة الا ان يعود الى اهله ثم يأتي بهما وعندهما يصح تمتعه وان
للوصل لم يعد لهما ان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول بالالمام فاجتمع النسكان في سفر واحد وله انه
باق على سفره ما لم يعد الى وطنه فان كان قد رجع الى اهله ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك يكون متمتعا
في قولهم جميعا لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول وقد اجتمع له نسكان صحيحان فيه وان بقي بعد
الافساد بمكة ولم يخرج الى البصرة وقضى عمرته في اشهر الحج وحج من عامه ذلك من غير عود الى اهله لا يصح تمتعه
اتفاقا لان عمرته مكية والسفر الاول انتهى بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مكة وما افسده المتمتع من عمرته
او حجه مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال وسقط عنه دم التمتع لانه لم ترفق باداء نسكين

صحيحين

صحيحين ومن تمتع فضحى بشاة لا تجزيه عن دم المتعة لانه اتى بغير الواجب لان الواجب عليه الدم بسبب التمتع
والاضحية غير واجبة لانه مسافر ولان الاضحية لو كانت واجبة عليه بسبب شرائه بنية الاضحية والاقامة بعد
استظهار ما لكن الاضحية غير هذا الواجب فاذا نوى احدهما لم يجز عن الآخر كذا في الكفاية باب الجنايات
لما فرغ عن بيان احكام المحرمين بداء بما يعتريهم من العوارض من الجنايات والاحصار والفوات وغيرها جنايته
والجناية اسم لفعل محرم شرعا سواء تعلق بمال او نفس لكن الفقهاء خصوها بالفعل في النفوس والاطراف واما
الفعل في المال فسموه غصبا او سرقة او غيرهما والمراد ههنا فعل ما ليس للمحرم ان يفعله وانما جمع لبيان انها
ههنا انواع ثم ان الواجب بها قد يكون دما وقد يكون دمين وقد يكون تصدقا وقد يكون تصدقا ودما
وقد يكون غير ذلك فاراد تفصيلها فقال ان طيب اي استعمل طيبا ولو سهوا المحرم البالغ عضوا كاملا او
قدره في اعضاء متفرقة كذا في شرح الطحاوي لزمه دم واحد ان كان في مجلس وان كان في مجالس وجب لكل دم
عند الشيخين واما عند محمد فان اراق للاول يجب آخر والا فواحدة كذا في شرح الطحاوي وكذا يجب الدم عند ابي حنيفة
لو ادهن اي استعمل الدهن في عضو كامل بزيت خالص لانه اصل الطيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل
التفث والشعث فيتكامل الجناية فيوجب الدم ولو كونه مطعوما لا ينافيه كالزعفران وعندهما تلزمه صدقة
لانه من الاطعمة الا ان فيه ارتفاقا لقتل الهوام وازالة الشعث فكانت جناية قاصرة وقال الش فيه ان استعمله
في الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان في غيره فلا شيء عليه لانعدامه ثم هذا الخلاف في الزيت البحت والحل
البحت اما المطيب منه كالبنفسج والزنبق ونحوهما فيجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله
على وجه التطيب ولو تداوى به جرحه او شقوق رجله فلا كفارة عليه بخلاف ما اذا تداوى بالمسك ونحوه ثم واجب الدم
يتأدى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين وسيأتي في باب الهدي وكل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي
نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة هكذا روي عن ابي يوسف الكل من الهداية ولو خضب المحرم
رأسه بحناء او ستر اي حمر ما كان من جنس ما يغطى به ولو بحناء حتى لو صار ملبدا بان كان الحناء جامدا غير
مايع فعليه دمان دم للتطيب ودم للتغطية كذا في الهداية يوما كاملا او ليلة كاملة قيد اليوم بالكامل لانه ان كان
اقل من يوم فعليه صدقة كما سيأتي وعن ابي يوسف اذا لبس اكثر يوم فعليه دم وقال الش فيه يجب الدم
بنفس اللبس فعليه دم لان الحناء طيب قال عم الحناء طيب وفي ستر جميع الرأس ارتفاق كامل وكذا يجب الدم
لو لبس بلا ضرورة مخيطا كالقميص والسراويل والقباء والخفين يوما كاملا او حلق او قصر او تنور وكذا الحكم فيما
بعده فانه لا فرق عند الائمة الاربعة في ازالة الشعر بين الحلق والنتف والتنور كذا في العناية ربع رأسه
او اكثر او حلق ربع لحيته او اكثر وان كان اقل من الربع فعليه صدقة وقال مالك لا يجب الا بحلق الكل وقال الش فيه
يجب بحلق القليل اعتبارا بنبات الحرم ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لانه معتاد فيتكامل به الجناية
ويتقاصر فيما دونه وكذا حلق بعض اللحية معتاد بالعراق او ارض العرب كذا في الهداية وذكر في الفوائد الظهيرية
ان حلق اللحية متعارف فان الاكاسرة يستعملون حلق اللحى شجعانهم وكذلك بعض القضاة يفعلون
ذلك على ما ذكره شمس الائمة السرخسي في ادب القاضي ان قاضيا سمع هذا الحديث من جعل على القضاء فقد ذبح
بغير سكين فقال كيف يذبح الان بغير سكين ثم انه دعى بحلاق ليسوي لحيته فجعل الحلاق يحلق تحت
لحيته اذ عطس القاضي فالقى الموسى رأسه بين يديه كذا في النهاية او حلق رقبته كلها لانه عضو مقصود بالحلق

او حلق ابطيه او احدهما لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة ذكر في الابطين في الجامع الصغير
الحلق وذكر في الاصل اى المبسوط النتف وهو سنة او حلق عانته وهى بالفارسية زهار وكذا يجب الدم عند ابى
حنيفة رح لو حلق محاجمه بفتح الميم جمع محجمة موضع الحجامة وبالكسر قارورة الحجامة وعندهما صدقة لان الحلق لاجل
الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها الا ان فيه ازالة شئ من التفث فيجب الصدقة وله
ان حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة التفث فيجب الدم وان قص اى قطع المحرم
اظافير يديه او رجليه في مجلس واحد لان الجناية من نوع واحد فعليه دم عند ابى حنيفة وابى يوسف لانه من
المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن وقال عطاء لا شئ عليه وكذا يجب الدم لو قص
اظافير يد واحدة او رجل واحدة اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق فان قص اظافير يديه ورجليه في اربعة مجالس
فعليه اربعة دماء عند ابى حنيفة وابى يوسف لان الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما
في آى السجدة وعند محمد يجب عليه دم واحد لان مبنى الجنايات على التداخل فاشبه كفارة الفطر الا اذا
تخللت الكفارة لارتفاع الاولى بالتكفير وان طيب اقل من عضو او ستر رأسه ولبس المخيط كالقميص
والسراويل والقبا والخف ونحوها اقل من يوم قيد لقوله ستر ولبس فعليه صدقة اى يجب عليه الصدقة لا الدم
كما قال الشافعى ان بنفس اللبس والستر يجب الدم ولكنا نقول لا بد ان يتقاصر الكفارة بتقاصر الجناية ففى
اليوم الكامل دم وفيما دونه صدقة وكذا يجب الصدقة لو حلق اقل من ربع رأسه او من ربع لحيته لان ما دون
الربع لا يقوم مقام الكل كما مر غير مرة فان اخذ شاربه فعليه طعام حكومة عدل يعنى انه ينظر ان هذا المأخوذ
كم يكون من اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك حتى لو كان مثلا مثل الربع يلزم قيمة ربع الشاة ولفظ الاخذ
من الشارب يدل على انه هو السنة فيه دون الحلق والسنة ان يقص حتى يوازى الاطار وان اخذ من
شاربه حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء كذا في الهداية او حلق بعض رقبته فان حلق بعض الرقبة لم يكن
معتادا لم يكن حلق بعضها في حكم الكل ولو ما فوق الربع فتعين الصدقة او حلق بعض عانته او بعض احد
ابطيه لان في حلق جميع العانة وحلق احد ابطيه دما ففيما دون ذلك تجب الصدقة او حلق المحرم رأس غيره
مطلقا سواء كان الغير محرما مثله او حلالا وقال الشافعى لا يجب على الحالق شئ ولو محرما لان معنى الارتفاق
وهو الموجب لا يتحقق بحلق شعر غيره ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام
لاستحقاقه الامان فلا فرق في ذلك بين شعره وشعر غيره الا ان الجناية في شعره متكاملة فيلزم فيه الدم
وفي غيره الصدقة وفي المحرم المحلوق رأسه توفر السبب وهو نيل الراحة والزينة فلذلك يوجب الدم كذا في
العناية او قص اقل من خمسة اظافير فعليه صدقة يعنى يجب لكل ظفر صدقة وقال زفر يجب الدم بقص ثلاثة منها
وهو قول ابى حنيفة الاول لان في اظافير اليد الواحدة دما والثلاث اكثرها ولنا ان اظافير كف واحد اقل
ما يوجب الدم بقلمه وكل ما هو كذلك لا يقام اكثره مقامه لانه يؤدى الى ما لا يتناهى وذلك لانه اذا اقيم الثلاثة
مقام خمسة يقام الاثنان مقام الثلاثة ثم الظفر والنصف مقام الظفرين ثم الظفر الواحد مقام ظفر ونصف
وهلم جرا دفعا للتحكم والمراد بقوله الى ما لا يتناهى الى ما يتعسر اعتباره لان الجسم عند اهل السنة والجماعة
يتناهى الى الجزء الذى لا يتجزى فلا بد له من ما ذكرنا كذا في العناية او قص خمسة اظافير متفرقة من يديه
ورجليه ففيه ايضا صدقة عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد يجب في الخمسة المتفرقة من الاظفار دم واحد

اعتبارا

اعتبارا لما لو قصها من كف واحد وبما اذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما ان كمال الجناية بنيل الراحة
والزينة وبالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد كما مر واذا تقاصرت الجناية يجب فيها
الصدقة فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين وكذا اذا قلم اكثر من خمسة متفرقا الا ان يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص عنه ما شاء
وان طيب المحرم او لبس او حلق بعذر يخير ان شاء ذبح شاة في الحرم وان شاء تصدق بثلاثة اصوع من
الطعام على ستة مساكين في اى مكان كان وعند الشافعى لا يجوز الا في الحرم وهو الافضل عندنا وان شاء صام ثلثة
ايام ولو غير متتابعة لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكلمة او للتخيير وقد فسرها رسول الله عم بما ذكرنا والآية نزلت
في المعذورين ثم لفظ التطييب واللبس والحلق لمجرد التمثيل فان جميع محظورات الاحرام اذا كان بعذر ففيه الخيارات
الثلاثة كذا في المحيط ولو ارتدى واتشح قوله بالقميص متعلق بالفعلين والاتشاح والتوشيح هو ان يدخل ثوبه
تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعل المحرم وكذلك الرجل يتوشح بحمائل سيفه على عاتقه الايسر ويكون
اليمنى مكشوفة كذا في الكفاية او اتزر بالسراويل فلا بأس به لانه لم يلبسه لبس المخيط وكذا لو ادخل منكبيه في القبا
ولم يدخل يديه في كميه خلافا لزفر لانه ما لبسه لبس القبا ولهذا يتكلف في حفظه **فصل** لما فرغ من بيان الجناية
على الاحرام ذكر الجناية على الطواف الذى بعد الاحرام واراد التفصيل فقال فان طاف سبعة او اكثره للقدوم
فانه وان كان سنة يصير واجبا بالشروع فيجبر بقدر الجناية وكذا الحكم في كل طواف هو تطوع كذا في الهداية او طاف
كذلك للصدر جنبا فعليه دم لانه ادخل نقصا فاحشا بالجناية فيغلظ في جابرها وكذا يجب الدم لو طاف للركن
وهو طواف الزيارة محدثا لانه ادخل النقص في الركن بالحدث فينجبر بالدم حتى لو طاف فيه جنبا فعليه بدنة كما سيأتى
او ترك طواف الصدر كله او اربعة فصاعدا منه اى من طواف الصدر وهو واجب على الآفاقى فبتركه يجب
الدم والاكثر في حكم الكل او ترك دون اربعة اشواط من الركن لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه
النقصان بالحدث فيلزمه شاة او افاض من عرفة قبل الامام وقال الشافعى لا يجب عليه شئ لان الركن اصل
الوقوف فلا يلزمه بترك الاطالة ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب لقوله عم فادفعوا بعد غروب
الشمس فيجب بتركه الدم كذا في الهداية او ترك السعى بين الصفا والمروة لانه من الواجبات عندنا فبتركه يلزم
الدم دون الفساد لان حجه تام او ترك الوقوف بمزدلفة لانه من الواجبات ايضا او ترك رمى الجمار في
الايام كلها لتحقق ترك الواجب ويكفيه دم واحد لان الجنس متحد كما في الحلق والترك انما يتحقق بغروب
الشمس من آخر ايام الرمى لانه لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على التأليف
ثم بتأخيرها يجب الدم عند ابى حنيفة خلافا لهما وان ترك رمى يوم فعليه دم لانه نسك تام او ترك رمى جمرة العقبة
في يوم النحر لانه كل وظيفة هذا اليوم رميا او ترك اكثره وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلاثا تصدق
لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء لان المتروك هو الاقل فيكفيه الصدقة ولو طاف
للقدوم محدثا فعليه صدقة وقال الشافعى لا يعتد به لقوله عم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح
فيه المنطق فيكون الطهارة من شرطه ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة
فلم يكن فرضا ثم قيل هى سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت
به الوجوب فاذا شرع في هذا الطواف وهو سنة يصير واجبا بالشروع وكذا الحكم في كل طواف هو تطوع
او طاف للصدر محدثا فعليه صدقة لان طواف الصدر وان كان واجبا لكنه دون طواف الزيارة

فلابد من التفاوت فيجب فيه الصدقة وعن ابي حنيفة انه يجب شاة الا ان الاول اصح وكذا يجب الصدقة لو ترك
دون اربعة من طواف الصدر او ترك رمي احدى الجمار الثلاث لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان
المتروك اقل الا ان يكون المتروك اكثر من النصف فح يلزمه الدم ولو ترك طواف الركن او اربعة منه اي من طواف
الركن بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا وان طافه اي الركن جنبا فعليه بدنة
هكذا روي عن ابن عباس رضه ولان الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت وكذا
اذا طاف اكثره جنبا لما عرفت ان اكثر الشئ له حكم كله والافضل ان يعيده اي طواف الركن ما دام بمكة لتحصيل الجبر
بما هو من جنسه واذا اعاده وقد طافه جنبا في ايام النحر يسقط عنه الدم لانه اعاده في وقته واذا اعاده بعد ايام
النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة بالتاخير على ما عرف من مذهبه واما اذا اعاده وقد طافه محدثا فلا ذبح عليه ايضا وان
اعاده بعد ايام النحر لان بعد الاعادة لا يبقى الا شبهة النقصان الكل من الهداية ولو طاف الصدر طاهرا في
آخر ايام التشريق بعد ما طاف للركن محدثا فعليه دم واحد بالاتفاق لان طواف الصدر ههنا لم ينقل الى
طواف الزيارة لانه واجب واعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب بل مستحب فلا ينقل اليه ولو كان
طاف طواف الصدر طاهرا في آخر ايام التشريق بعد ما طاف له اي للركن جنبا فدمان اي فعليه دمان عنده
لان ههنا وجب نقل طواف الصدر الى طواف الركن لانه مستحق الاعادة لتأديه جنبا فصار تاركا لطواف الصدر
ومؤخرا الطواف الركن عن ايام النحر فوجب الدم بترك الصدر بالاتفاق وبتاخير الزيارة عنده ثم فائدة نقل
طواف الصدر الى طواف الزيارة سقوط البدنة عنه وههنا اصل وهو ان كل من وجب عليه طواف واتى به في
وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينوه او نوى به طوافا آخر فالمحرم اذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئا او نوى التطوع
فان كان معتمرا وقع عن العمرة وان كان حاجا وقع عن طواف القدوم وان كان قارنا كان الطواف الاول
للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوى التطوع او طوافا آخر وانما كان كذلك لان الاحرام قد انعقد لادائه فان اتى به
وقع عن المستحق ولم يتغير بنيته كما اذا سجد ينوي به تطوعا لم يتغير بنيته ووقعت السجدة عما هو مستحق عليه كذا في
العناية وعندهما دم واحد فقط ايضا اي كما في صورة الحدث فيجب دم لتركه طواف الصدر ولا شئ عليه لتاخير
طواف الزيارة وان طاف لعمرته وسعى لها محدثا فما دام بمكة تعيدهما اي الطواف والسعي ليمكن النقص فيه
بسبب الحدث والسعي تبع للطواف فاذا اعادهما لا شئ عليه لارتفاع النقصان فان رجع الى اهله والحال
انه لم يعدهما اي طواف العمرة والسعي فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الركن اذ
النقصان يسير وليس عليه شئ في السعي لانه اتى به على اثر طواف معتد به وكذا لا شئ عليه لو اعاد الطواف
فقط ولم يعد السعي هو الصحيح احتراز عما قال بعض المشايخ اذا اعاد الطواف فقد نقض الطواف الاول فحصل
السعي قبل الطواف فلا يعتد به فكان تاركا للسعي فيجب عليه دم ووجه الصحيح وهو اختيار شمس الائمة السرخسي
والامام المحبوبي والهداية ان الطهارة ليست بشرط في السعي وانما الشرط فيه ان يكون على اثر طواف معتد به فطواف
المحدث كذلك ولهذا يتحلل به فاذا اتى به مع تقدم الشئ عليه حصل المقصود فان عاد تبعا للطواف فهو افضل
والا فلا شئ عليه وان جامع المحرم للحج في احد السبيلين من الآدمي الحي قبل الوقوف بعرفة ولو كان الجماع ناسيا
او مجنونا او مكرهة او نائمة فسد حجه اي نقص نقصانا فاحشا ولم يبطل كذا في المضمرات ويمضي فيه اي في الحج الذي
شرع فيه يعني يجب عليه اتمام الحج الفاسد كالصحيح فيما يفعل ويجتنب ويقضيه وعليه دم اي شاة الاصل فيه ما روي

ان رسول

ان رسول الله عم سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج فقال عم يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج
من قابل وهكذا روي عن جماعة الصحابة وقال الشافعي يجب عليه بدنة اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف وليس عليه
ان يفارق عن زوجته في القضاء اي لم يجب عليهما الافتراق وقت قضاء ما افسده بل هو مستحب اذا خاف العود
كذا في الاختيار هذا عندنا خلافا لمالك اذا خرجا من بيتهما وزفر اذا احرما والشافعي اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها
فيه لنا ان الجامع وهو النكاح بينهما قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الاستمتاع ولا بعده لانهما يتذكران ما لحقهما
من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة وان جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق لا يفسد حجه وعليه بدنة لقول ابن
عباس رضه ولانه اعلى انواع الارتفاقات فيتغلظ موجبه خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي ولو جامع بعد الحلق
قبل طواف الزيارة فعليه دم لبقاء احرامه في حق النساء دون لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفى بالشاة وكذا
يجب الدم لو قبل امرأته او لمس بشهوة وان لم ينزل وعن الشافعي انه يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل اعتبارا
بالصوم ولنا ان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وهذا ليس بجماع مقصود فلا يتعلق به ما يتعلق
بالجماع الا ان فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء
الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج وكذا يجب الدم لو جامع في عمرة قبل طواف الاكثر للسبعة وفسدت
عمرته وقضاها وعليه شاة وان جامع في عمرة بعد طواف الاكثر لزم الدم ولا تفسد عمرته وقال الشافعي تفسد في الوجهين
وعليه بدنة اعتبارا بالحج اذ هي فرض عنده كالحج ولنا انه سنة فكانت احط رتبة منه فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج
اظهارا للتفاوت ولا شئ على المحرم بالحج او العمرة او بهما ان انزل بنظر ولو الى فرج امرأته بشهوة لان المحرم هو الجماع
ولم يوجد فصار كما اذا تفكر وامنى وان اخر الحلق او طواف الزيارة عن ايام النحر فعليه دم عنده لحديث ابن مسعود
رضه قال من قدم نسكا على نسك فعليه الدم ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بمكان كالاحرام
فكذا التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان خلافا لهما لان ما فات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء
شئ آخر وكذا الخلاف لو اخر الرمي عن الذبح او الحلق او قدم نسكا على نسك هو قبله كالحلق قبل الرمي والحلق
قبل الذبح لما بينا وان حج او اعتمر فخرج من الحرم ثم حلق او قصر في غير الحرم لحج اي حلق لاتمام حجه او عمرة فعليه دم
عند ابي حنيفة ومحمد لان الحلق لما جعل محللا صار كالسلام في آخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محللا خلافا
لابي يوسف وهو يقول الحلق غير مختص بالحرم ثم هذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم اما لا يتوقت
في حق التحلل بالاتفاق والحلق والتقصير في العمرة غير موقت بالزمان بالاجماع لان اصل العمرة لا يتوقت به بخلاف المكان
لانه يتوقت فلو عاد المعتمر بعد خروجه من الحرم وقصر في الحرم فلا دم عليه اجماعا لانه اتى به في مكانه فلا يلزمه ضمانه
ولو حلق القارن قبل الذبح فحض القارن لان المفرد اذا ذبح قبل الرمي او حلق قبل الذبح فانه لا شئ عليه لان التاخير
النسك لا يتحقق في حقه ههنا لكون الذبح غير واجب عليه لزمه دمان عنده دم للقران بعد الذبح ودم بتاخير
الذبح عن الحلق وعندهما دم واحد وهو دم القران ولا يجب بسبب التاخير شئ لان التاخير عنده يوجب
الدم خلافا لهما كذا في العناية والدم حيث ذكر في هذا الباب المراد به شاة تجزي اي تكفي في الاضحية وسيأتي
في كتابها والصدقة حيث ذكرت فيه المراد بها ما تجزي في صدقة الفطر وقد مر في بابه لما كان الجناية على الاحرام
بالصيد نوع آخر فصل عما قبله واتى بفصل على حدة فقال فصل في قتل الصيد الصيد هو الحيوان الممتنع
المتوحش في اصل الخلقة ان قتل محرم ولو مضطرا او مخطئا حتى ان المحرم اذا اضطر الى ميتة وصيد كانت

المیتة اولی فی قول ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف والحسن یذبح الصید ولو کان الصید مذبوحا فالصید اولی عند
الکل ولو وجد صیدا وکلبا فالکلب اولی لان فی الصید ارتکاب المحظور ولو وجد صیدا ومال الغیر یذبح الصید ولا
یاخذ مال الغیر ولو وجد صیدا ولحم آدمی کان ذبح الصید اولی استحسانا وعن محمد الصید اولی من لحم الخنزیر وعن
بعض اصحابنا من وجد طعام الغیر لا یباح له المیتة وهکذا عن ابن سماعة وبشر ان الغصب اولی من المیتة وبه
اخذ الطحاوی وقال الکرخی هو بالخیار الکل من قاضی خان صید البر هو ما یکون مولده ومثواه فی البر احترز به عن
صید البحر وهو ما یکون مولده ومثواه فی البحر فالبط والاوز بری لان مولدهما البر والضفدع بحری لان مولده
البحر وصید البر حرام للمحرم لقوله تع وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما وصید البحر حلال له لقوله تع احل لکم صید البحر
وطعامه او دل المحرم علیه ای علی صید البر من قتله وههنا شروط احدها ان یتصل القتل بهذه الدلالة والثانی
ان یبقی الدال محرما عند اخذ المدلول والثالث ان یاخذه المدلول قبل ان ینفلت فلو اخذه ولم یقتله حتی انفلت
ثم اخذه بعد ذلک فقتله لم یکن علی الدال شئ لان ذلک بمنزلة جرح اندمل کذا فی المبسوط ثم الدلالة الموجبة للجزاء
ان لا یکون المدلول عالما بمکان الصید وان یصدقه فی الدلالة حتی لو کذبه وصدق غیره لا ضمان علی المکذب
ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن علیه شئ خلافا لابی یوسف وزفر وقال الش فعی لا شئ علی الدال فعلیه الجزاء
اما القتل فلقوله تع لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتله منکم متعمدا فجزاؤه مثل ما قتل من النعم واما الدلالة فلقول عطاء
ابن ابی رباح تلمیذ ابن عباس رض اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء قال الطحاوی ولم یرو عن احد من الصحابة رضه
خلاف ذلک فصار اجماعا کذا فی العنایة وهو ای الجزاء عند ابی حنیفة وابی یوسف قیمة الصید المقتول بتقویم رجلین
عدلین لهما بصارة فی قیمة الصید یعنی یقومانه من حیث نفس الصید دون الصنعة ذکر فی المبسوط واذا
قتل المحرم البازی المعلم فعلیه الکفارة قیمته غیر معلم لان وجوب الجزاء باعتبار معنی الصیدیة وکونه معلما صنعة
عارضة بخلاف ما اذا کان مملوکا لانسان فان متلفه یغرم قیمته معلما لان وجوب القیمة ههنا باعتبار المالیة ومالیته
بکونه منتفعا به وذلک یزداد بکونه معلما کذا فی الکفایة فی موضع قتل ان کان مما یباع فیه کبلد او فی اقرب
موضع منه یکون له قیمة فیه ان لم یکن لها ای للصید المقتول قیمة ای فی الموضع المقتول هو فیه قیمة بان کان
مما لا یباع فیه کالصحراء ثم هذا المحرم القاتل او الدال مخیر فی الفداء ان شاء اشتری بها ای بالقیمة هدیا یعنی هدیا
یجزی فی الاضحیة وهو الجذع الکبیر من الضأن او الثنی من غیره عند ابی حنیفة لان مطلق اسم الهدی ینصرف الیه
کما فی هدی المتعة والقران فانه ینصرف الی ما یجزی به الاضحیة وقال محمد والش فعی یجزی صغار الغنم قال فی النهایة
وذکر فی المبسوط والاسرار وشروح الجامع الصغیر لفخر الاسلام وقاضی خان قول ابی یوسف مثل قول محمد لان الصحابة
رضهم اوجبوا عناقا وجفرة فدل علی جواز ذلک فی باب الهدی کذا فی العنایة وقال فی الهدایة وعند ابی حنیفة رح
وابی یوسف یجوز الصغار علی وجه الاطعام یعنی اذا تصدق فیجوز ان یکون ایجاب الصحابة رضهم علی هذا الوجه
ان بلغت قیمته هدیا فذبحه فی الحرم قطعا وتصدق به لاهل الحرم استحبابا وعند الش فعی لا یجوز التصدق
الا لاهل الحرم وان شاء اشتری بها طعاما فتصدق به علی کل فقیر نصف صاع من بر او صاع من تمر او
صاع شعیر لا ای لیس له ان یتصدق مسکینا واحدا اقل منه ای من صاع بر او نصف صاع تمر او شعیر ولکن له ان
یطعم اکثر من ذلک تبرعا حتی لا یحتسب الزیادة من القیمة کیلا ینقص عدد المساکین کذا فی ایضاح ابن کمال وان
شاء صام عن طعام کل فقیر واحد یوما وفیه اشعار بان للجانی خیار احد الثلاثة هذا عندهما واما عند محمد

فالخیار

فالخیار للعدلین والاول اصح والاطلاق مشیر الی جواز الصوم متتابعا ومتفرقا کذا فی شرح الطحاوی وان فضل
اقل من طعام فقیر واحد تصدق به ای بما فضل او صام بدله ای عنه یوما کاملا لعدم تجزی الصوم الواحد وعند محمد
والش فعی الجزاء الواجب هو نظیر الصید المقتول فی الجثة فیما له ای فی صید له نظیر وفصل بعض ذلک فقال فی الظبی
والباقی مذکورة فی کتاب الصید فلیطلب منه شاة ای یجب شاة وفی الضبع شاة ایضا وفی الارنب عناق العناق
بفتح العین المهملة الانثی من ولد المعز وفی الیربوع جفرة بفتح الجیم وبالفاء من اولاد المعز ما بلغ اربعة اشهر وفی النعامة
بفتح النون والعین المهملة من الطیور یذکر ویؤنث معروف یقال له بالفارسیة اشترمرغ بدنة وفی حمار الوحش
بقرة لقوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله من النعم ما یشبه المقتول صورة لان القیمة لیست بنعم والصحابة رضهم اوجبوا
النظیر من حیث الخلقة والمنظر فی النعامة والظبی وحمار الوحش والارنب وقال عم الضبع صید وفیه الشاة وما لا
نظیر له عند محمد فلقولهما ای قول محمد فیه کقولهما ای ابی حنیفة وابی یوسف فیجب القیمة فی مثل العصفور والحمام وما
اشبههما وقال الش فعی فیه انه یصوم او یتصدق ولا یذبح لان الذبح عنده لا یکون الا من النظیر من التبیین
کذا فی ایضاح ابن کمال ولابی حنیفة وابی یوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنی ولا یمکن الحمل علیه فحمل
علی المثل معنی لکونه معهودا فی الشرع کما فی حقوق العباد او لکونه مرادا بالاجماع والعامد والناسی والمبتدی
والعائد فی ذلک ای فی وجوب الکفارة سواء لانها ضمان یعتمد وجود الاتلاف فاشبه غرامات الاموال
والمبتدی والعائد سواء فی صدور الموجب عنهما فان قیل هذا تعلیل علی مخالفة النص القاطع لقوله تع ومن قتله
متعمدا فالجواب ان التخصیص بالذکر لا یدل علی نفی الحکم عما عداه عندنا بل مطلقا اذا حصل للتقیید فائدة اخری وقد وجد
ههنا وهی تفریع العامد بهتکه حرمة الاحرام عامدا وان یفرع علیه قوله لیذوق وبال امره وقوله ومن عاد فینتقم الله
منه فانهما لا یترتبان علی قتل الصید خطاء کذا قال ابن الشیخ فی حاشیة البیضاوی وکان ابن عباس رضه
یقول لا یجب الجزاء علی العائد وهو قول داود الظاهری ولکن یقال له اذهب فینتقم الله تع منک لظاهر قوله تعالی
ومن عاد فینتقم الله منه ولنا ان ضمان الاتلاف لا یختلف بالابتداء والعود الیه فان جنایة العائد اظهر والمراد بالآیة
ومن عاد بعد العلم بالحرمة یعنی مستحلا او مستهینا به کما فی قوله تع فی باب الربوا ومن عاد فاولئک اصحاب النار الآیة
واما اذا لم یکن فعلیه الجزاء عملا بدلالة النص کذا فی شروح الهدایة وان جرح الصید او قطع عضوه او نتف شعره
النتف قلع الشئ عن اصله بغیر حدیده ضمن ما نقص من قیمته اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد هذا اذا
برئ وبقی اثره والا فلا شئ علیه وعند ابی یوسف علیه صدقة لایصال الالم کذا فی القهستانی ولو نتف ریشه
او قطع قوائمه فخرج عن حیز الامتناع هو قد یکون بالطیران او بالعدو او بالدخول فی الجحر کذا فی الکفایة فعلیه قیمته
کاملة لانه فوت علیه الامن بتفویت آلة الامتناع فیغرم جزاءه وعن ابی یوسف اذا نتف ریشه او ضرب
علی عینه فابیضت فعلیه صدقة کذا فی المحیط وان حلبه فقیمته ای فعلیه قیمة لبنه لما مر وان کسر بیضة غیر الفاسد
والا فلا شئ علیه کبیض بالفتح واحدته بیضة فقیمته ای البیض وهذا مروی عن علی وابن عباس وان خرج
من البیض فرخ میت فقیمته ای الفرخ حیا لان البیض معد لیخرج منه الفرخ الحی والکسر قبل اوانه سبب لموته
فیحال علیه احتیاطا ای یضاف الموت الی الکسر فلا شئ علی المحرم بقتل غراب المراد به الغراب الذی یاکل
الجیف ویخلط النجاسات مع غیرها فانه یبتدئ بالاذی اما العقعق فغیر مستثنی لانه لا یسمی غرابا ولا یبتدئ
بالاذی وحداة بکسر الحاء وفتح الدال والهمزة وهو طائر یاخذ الفارة یقال له بالفارسیة زغن وذئب بالهمزة

معروف والانثى ذئبة وحية ومثلها السرطان بخلاف الضب كما في قاضي خان وعقرب للذكر والانثى معروف
ونقل ان عينها في ظهرها ولا يضر ميتا ولا نائما حتى يتحرك كما في فتح الباري وفارة بسكون الهمزة الاهلية
والوحشية فيها سواء والضب واليربوع ليسا من المستثناة وعن ابي حنيفة انه يجب القيمة بقتل اليربوع كما في
الكافي وكلب عقور بالفتح من العقر وهو الجرح والكلب ما يفرط شره وايذاؤه كما في الكرماني وعن ابي حنيفة
ان الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمستوحش منهما سواء وفي حكمه السنور كما في الكافي كذا في القهستاني
والاصل فيه قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور
وقال عم يقتل المحرم الفارة والغراب والحداة والعقرب والحية والكلب العقور وقد ذكر الذئب في بعض الروايات
وكذا لا يجب شئ بقتل بعوض بفتحتين اي بق وقيل صغاره ونمل بالفتح معروف وبرغوث بالضم
معروف وقراد بالضم يقال له بالفارسية كنه لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ثم هي موذية
بطباعها والمراد بالنمل السوداء او الصفراء الذي تؤذي وما لا تؤذي لا يحل قتلها روي انه عوتب بعض الانبياء
باحراق قرية نمل ولكن لا يجب الجزاء بقتلها لما انها ليست بصيود وكذا لا شئ عليه بقتل سلحفاة بضم السين وفتح
اللام وسكون الحاء المهملة لانها من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ويمكن اخذه بلا حيلة فلم يكن
صيدا وكذا القنفذ وغيره من هوام الارض وان قتل جرادة واحدة او قملة بفتح القاف وسكون الميم دويبة معروفة
متولدة من وسخ البدن ويقال له بالفارسية سپش وهذا اعم من ان يكون على بدنه او ثوبه وكذا القتل اعم من
الحقيقي والحكمي فيشمل الالقاء في الشمس وانما قال قملة لان بقتل اثنين او ثلاثة قبضة طعام وبقتل اكثر نصف صاع
كذا في المحيط تصدق بما شاء مثل كف من طعام لان القملة متولدة من التفث الذي على البدن وكذا الجرادة
لانها من صيد البر ففيه شئ ولذا قال تمرة خير من جرادة كما روي ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا
يتصدقون لكل جرادة درهما فقال عمر رضه اري دراهمكم كثيرة تمرة خير من جرادة ولا يتجاوز قيمته الذي لا يوكل قيمة
شاة وان كان اكبر منها في قتل السبع كالفهد والنمر وقال زفر يجب بالغة ما بلغت اعتبارا بما كول اللحم ولنا قوله
عم الضبع صيد وفيه الشاة وان صال السبع من صال عليه وثب فلا شئ على المحرم بقتله وقال زفر يجب اعتبارا
بالجمل الصائل ولنا ما روي عن عمر رضه انه قتل سبعا واهدى شاة وقال انا ابتدأناه علل بالاهداء بالابتداء
فيدل على ان الدافع لا يجب عليه شئ والا لم يبق للتعليل فائدة كذا في العناية وان اضطر المحرم الى قتل الصيد
فقتله فعليه الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص قال تع فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام
او صدقة او نسك في الاية وان وردت في الحلق لكن بمعنى الاضطرار فالحقناه المضطر به دلالة بخلاف الاذن
عند الاذى فانه ثابت بقوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا اجزاء فلا يجب الضمان عليه كذا في الكافي
وجاز للمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاج بفتح الدال افصح من كسرها وبط اهلي وصيد سمك لان هذه الاشيا
ليست بصيود لعدم التوحش والمراد من البط الذي في المساكن والحياض ولا يطير واما الذي يطير فهو صيد
يجب الجزاء بقتله كذا في ايضاح ابن كمال وعليه الجزاء بذبح حمام مسرول وهو الذي في رجليه ريش كالسراويل
لان الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وكل ما هو كذلك فهو صيد والاستيناس عارض فعليه الجزاء
خلافا لمالك او ظبي مستأنس لانه ايضا صيد في الاصل ولو ذبح المحرم صيدا فهو اي ذبيحته ميتة لا تحل اكلها
على الذابح وغيره وقال الشافعي لا يحل للمحرم القاتل ويحل لغيره من الناس كما في الوجيز للغزالي رحه وما ذبحه المحرم بنفسه

فاكله حرام

فاكله حرام عليه وهل هو ميتة في حق غيره فيه قولان له ان معنى الزكوة في تسييل الدم النجس من الحيوان وشرط الحل التسمية
ندبا او وجوبا على اختلاف الاصلين وذلك يتحقق من المحرم كما يتحقق من الحلال الا ان الشارع حرم التناول على
المحرم القاتل بطريق العقوبة ليكون زجرا له وهذا لا يدل على حرمة التناول في حق غيره ولنا قوله تع ولا تقتلوا الصيد
وانتم حرم سماه قتلا فعرفنا ان هذا الفعل غير موجب للحل اصلا فان قيل يشكل على هذا ذبح شاة الغير بغير اذنه
فانه حرام محض حتى لو اضطر المسلم بين اكل الميتة واكل مال الغير كان عليه ان ياكل الميتة لا مال الغير ذكره في المحيط قلنا
النهي عن الذبح اذا كان لمعنى في الذابح او المذبوح كان ذلك نهيا لمعنى في عين الفعل فكان مانعا من ان يكون المنهي
عنه مشروعا واذا كان المنع بالنهي لمعنى بالثالث وهو المالك كان النهي لمعنى في غيره فلم يصر عين الذبح حراما بل الحرمة
ههنا كانت لصيانة حق المالك حتى زالت تلك الحرمة باذنه وكان مشروعا في نفسه كذا في الكفاية ولو اكل المحرم الذابح
منه شيئا فعليه قيمة ما اكل مع الجزاء عند ابي حنيفة قال الامام التمرتاشي هذا اذا اكل بعد ما ادى الجزاء واما اذا اكل
قبل ذلك فقد دخل قيمة ما اكل في الجزاء كذا في العناية وقالا ليس عليه جزاء ما اكل لان هذه ميتة فلا يلزمه باكلها الا الاستغفار
فصار كما اذا اكله محرم غيره ولهذا قال بخلاف محرم آخر اكل منه فانه لا شئ عليه في قولهم جميعا لان تناوله ليس من محظورات
الاحرام ويحل للمحرم لحم صيد صاده حلال وذبحه الحلال ان لم يدل المحرم عليه وفيه اشارة الى انه لا يحل للمحرم اكل ما دل عليه
محرم آخر كذا في المحيط ولا امره بصيده ولا اعانه على ذلك خلافا لمالك فيما اذا اصطاده لاجل المحرم لقوله عم لا باس
باكل المحرم لحم صيد ما لم يصده او يصطاد له ولنا ما روي ان الصحابة رضهم تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عم لا
باس به واللام فيما روي مالك لام تمليك فيحمل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم ومن دخل الحرم اي حلالا حتى يظهر
خلاف الشافعي فان المحرم لا يتوقف وجوب ارسال صيده على دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال بمجرد الاحرام
بالاتفاق كذا في النهاية والحال ان في يده صيد فعليه ارساله وفيه خلاف الشافعي فانه يقول حق الشرع لا يظهر
في مملوك العبد لحاجته قلنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم وقد قال عم ولا ينفر صيدها فان باعه رد
البيع اي يجب على الحال رد بيع صيد ادخل الحرم ثم باعه في الحرم او بعد ما اخرجه منه لانه صار بالادخال من صيد الحرم فلا يحل
اخراجه بعد ذلك كذا في ايضاح ابن كمال هذا ان كان قائما لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد المنهي عنه
وان فات لزمه الجزاء لانه تعرض له بتفويت الامن الذي استحقه وكذا بيع المحرم الصيد من محرم او حلال لما قلنا
ومن احرم وهو في بيته او في قفصه صيد لا يلزم عليه ارساله وقال الشافعي عليه ان يرسل لانه متعرض للصيد بامساكه
في ملكه كما في يده ولنا ان الصحابة رضهم كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ولم ينقل عنهم ارسالها وان اخذ حلال صيدا
ثم احرم فارسله من يده آخذ غيره ضمن المرسل عنده وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين
من سبيل وله انه ملك الصيد بالاخذ فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه بخلاف ما اذا اخذه محرم
في حال الاحرام لانه لم يملكه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا قطع يده عنه بالارسال
كان متعديا فيضمن فان اصاب محرم صيدا فارسله من يده غيره لا ضمان عليه بالاتفاق لانه لم يملكه بالاخذ لعدم
قابلية الصيد للتملك في حق المحرم فان قتل ما اخذه المحرم محرم آخر ضمنا اي ضمن كل واحد منهما جزاءه لان الآخذ متعرض
للصيد الامن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا
ورجع قاتله على آخذه وقال زفر لا يرجع لان الآخذ مواخذ بصنعه فلا يرجع على غيره ولنا ان الآخذ انما يصير سببا
للضمان عند اتصال الهلاك به فهو بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالفعل اليه

فان قتل الحلال صيد الحرم قيد بالحلال لان القاتل لو كان محرما فعليه كفارته بالصوم فعليه قيمته يتصدق بها على
الفقراء لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم قال عم ولا ينفر صيدها ولا يجزيه الصوم لانها غرامة وليست بكفارة
فاشبه ضمان الاموال وقال زفر يجزيه الصوم وفي الهدي فيه روايتان كذا في الهداية وان حلبه فقيمته اي
فعليه قيمة لبنه لانه من اجزاء الصيد فاشبه كله وفي قطع حشيش الحرم اي نباته مما لا ساق له واحترز به عن مثل الكماة
فانها ليست بنبات بل هي شيء مودع في الارض ولهذا يباح اخراجها من الحرم كحجره وقدر يسير من ترابه للتبرك
كذا في المحيط او شجره وهو ما له ساق من النبات والضمان في الشجر ليس على الاطلاق بل بشرطين ولذا قال غير منبت
بانبات احد بل نبت بنفسه ولا مما ينبته الناس اي تقصد انباته عادة اعلم ان شجر الحرم انواع اربعة ثلاث منها يحل
قطعها والانتفاع بها من غير جزاء وواحدة منها لا يحل قطعها والانتفاع بها واذا قطعها رجل فعليه الجزاء واما الثلاث
فكل شجر انبته الناس وهو من جنس ما انبته وكل شجر انبته الناس وهو ليس من جنس ما انبته الناس وكل شجر نبت
بنفسه وهو من جنس ما ينبته واما الواحدة فهي كل شجر نبت بنفسه وهو ليس من جنس ما ينبته الناس ويستوي في
هذه الواحدة ان تكون مملوكة لانسان بان نبت في ملكه او لم تكن حتى قالوا في رجل نبت في ملكه ام غيلان فقطعها انسان
فعليه قيمتها لمالكها وقيمة اخرى لحق الشرع بمنزلة ما لو قتل صيدا مملوكا في الحرم وبعدما ادى جزاء الشجر يكره للقاطع الانتفاع
بها وفي المنتقى عن ابي يوسف لا باس لغيره من محرم ان ينتفع به كذا في المحيط الكل من الكفاية ضمن قيمته لان حرمتهما ثبتت
بسبب الحرم لا بسبب الاحرام لان المحرم ليس بممنوع عن الاحتشاش والاحتطاب خارج الحرم وقال عم لا يختلى خلاها
ولا يعضد شوكها اي لا يحصد رطبها ولا يقطع شوكها الا ما جف من شجر الحرم فانه ليس بنام وفي قطعه زينة
للحرم لانه اذا قطع نبت مكانه اخضر ولان ما جف بمنزلة الميت من صيد الحرم فلا يضمن ويحل الانتفاع به والتصدق
له متعين في هذه الاربعة اي في قتل الحلال صيد الحرم وحلبه وقطع حشيشه وشجره لما مر في قتل الحلال صيد الحرم
ولا يجزي الصوم من وجه ايضا مع خلاف زفر فيها ويتصدق بقيمته على الفقراء واذا اداها ملكه كما في حقوق العباد
ويكره بيعه بعد القطع لانه ملكه بسبب محظور شرعا بخلاف الصيد فانه لا يجوز بيعه اصلا كذا في الهداية وحرم رعي حشيشه
اي الحرم وقطعه الا الاذخر بكسر الهمزة والخاء وسكون الذال المعجمتين وهو ما ينبت في السهل والجبل وله اصل دقيق
وقضبان دقاق يطيب ريحه والذي بمكة اجود ويسقفون به البيوت بين الخشبات ويسدون به في القبور
للخلل بين اللبنات كذا في فتح الباري وقال في الهداية بخلاف الاذخر لانه استثناه رسول الله عم فيجوز قطعه ورعيه
وبخلاف الكماة لانها ليست من جملة النبات وقدر وكل ما لزم على المفرد به اي بسببه دم مما تقدم من الجنايات فعلى القارن
به دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي دم واحد بناء على انه محرم باحرام واحد عنده وعندنا باحرامين وقد مر
الا ان يجاوز القارن الميقات حال كونه غير محرم بالعمرة او بالحج فيلزمه دم واحد خلافا لزفر فعنده عليه دمان لكل
احرام دم كما في سائر المحظورات ولنا ان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد الا يرى انه لو احرم للعمرة عند الميقات
ثم احرم بالحج بعدما جاوز الميقات كان جائزا ولا شيء عليه مع انه قارن ايضا وبتأخير واجب واحد لا يجب الا جزاء
واحد وان قتل محرمان على سبيل الاشتراك صيدا واحدا فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما بالشركة
يصير جانيا جناية تفوق الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية وان قتل حلالان صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان
بدل عن المحل لا جزاء على الجناية فيتحد باتحاد المحل كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة
ويبطل بيع المحرم الصيد وشراؤه لان بيعه حيا تعرض للصيد الآمن وبيعه بعدما قتله بيع ميتة وهو باطل ومن اخرج ظبية

الحرم حلالا كان او محرما فولدت الظبية وماتا اي الظبية والولد ضمنهما اي جزاءهما لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي
مستحقا للامن شرعا ولهذا وجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية فتسري الى الولد وان ادى جزاءها ثم ولدت
لا يضمن الولد لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنة لان وصول الخلف كوصول الاصل

باب مجاوزة الميقات

بلا احرام مجاوزة الميقات بلا احرام جناية لكن الجناية اذا اطلقت يتبادر الى الذهن ما هو الجناية بعد الاحرام
لكمالها في استحقاق اثر الجناية فلذلك قدمها على الجناية قبل الاحرام من اي آفاقي اراد الحج او العمرة او ان اراد دخول
مكة او الحرم جاوز الميقات من المواقيت حال كونه غير محرم قوله ثم احرم مستدرك لا طائل تحته ولا وجه له اذ يفهم
منه الدخل له في الحكم المذكور اذ المفهوم جميع في الروايات بالاتفاق لزمه دم فان قيل لا يجب عليه الدم لان المحرم للاشياء
الموجبة للكفارة هو الاحرام وهو غير موجود بعد فالجواب ان من جاوز الميقات بغير احرام ارتكب المنهي عنه وتمكن به في
حجه نقصان ونقصانه يجبر بالدم الا اذا تدارك ذلك في وقته ولذا قال فان عاد اليه ذكر في شرح الطحاوي فان عاد
الى ميقات آخر سوى الميقات الاول الذي جاوزه قبل ان يتصل احرامه بالفعل سقط عنه الدم عند علمائنا الثلثة
وعوده الى هذا الميقات والى ميقات آخر سواء وروي عن ابي يوسف انه قال ينظر ان عاد الى ميقات فذلك الميقات
يحاذي الميقات الاول او ابعد الى الحرم سقط عنه الدم والا فلا يسقط كذا في الكفاية محرما ملبيا قبل ان يطوف سقط
عنه الدم عند الامام لان العزيمة ان يحرم من دويرة اهله فاذا احرم منها صارت مواضع احرامه فيشترط التلبية هناك
وعندهما يسقط الدم بعوده اي بمجرد عوده محرما وان لم يلب لانه اظهر حق الميقات وهو المرور به فانه اذا احرم
من دويرة اهله ومر به ساكتا صح وقال زفر لا يسقط لبى او لم يلب ولنا انه تدارك المتروك في وقته وبه يسقط
الكفارة وان عاد الى ميقات قبل ان يحرم فاحرم منه اي من ذلك الميقات الذي رجع اليه لتدارك المتروك سقط
الدم بالاتفاق لانه اتى بالتلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام وكذا يسقط الدم عمن جاوز الميقات بلا احرام لو احرم
بعمرة ثم افسدها فمضى عليها او قضاها لانه يصير قاضيا حق الميقات باحرام من الميقات فينجبر به ما نقص من حق الميقات
بالمجاوزة عنه بغير احرام وان عاد بعدما شرع في الطواف واستلم الحجر لا يسقط الدم بالاتفاق لانه لما طاف
واستلم الحجر وقع شوطا معتدا به وذلك ينافي اسقاط الدم لان الاسقاط انما هو باعتبار انه مبتدئ من الميقات
تقديرا وبعدما وقع شوط معتبر لا يتصور كونه مبتدئا هذا الذي ذكرنا اذا كان يريد الحج او العمرة واما ان دخل كوفي
قيد الكوفي اتفاقي والمراد به كل مكلف دخل البستان اي بستان بني عامر داخل الميقات خارج الحرم لحاجة لا لدخول
مكة فله ان يدخل مكة غير محرم وميقاته اي ثم اذا اراد الحج فميقاته البستان اي جميع الحل بين البستان والحرم كالبستاني
لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده واذا دخله التحق باهله ويجوز لاهله ان يدخل مكة بغير
احرام للحاجة فكذا له ومن دخل مكة قيد بالدخول لانه لو عاد قبله فاحرم من الميقات سقط عنه الدم عندنا خلافا لزفر
فعنده لا يسقط عنه دم المجاوزة بلا احرام وان عاد ملبيا فاذا جاوز الميقات بغير احرام ولم يعد حتى دخل مكة بلا احرام
لزمه حج او عمرة بسبب دخوله اياها عندنا خلافا للشافعي وفي شرح الطحاوي الآفاقي اذا جاوز الميقات قاصدا لمكة
فدخل مكة مرارا بغير احرام لزمه بسبب الدخول لكل مرة اما حجة او عمرة ثم لو خرج من عامه ذلك الى الميقات فاحرم بحجة الاسلام
او غيرها فانه يسقط عنه ما وجب عليه لاجل المجاوزة الاخيرة لا ما قبلها لان الواجب قبل الاخيرة صار دينا فلا يسقط
الا بتعيين النية كذا في الكفاية فلو عاد الى ميقات قيد بالعود لانه لو احرم بالفرض من عامه ولم يعد الى الميقات
لا يسقط عنه الدم اتفاقا [illegible] ولكن يسقط عنه احد النسكين عندنا خلافا لزفر فاحرم

والا لا يجب عليه شيء بمجاوزة الميقات بلا احرام اذا لم يرد الحج او العمرة ح

بحجة الاسلام قيد به لانه لو احرم بحجة او عمرة لزمته بدخول مكة في تلك السنة يسقط اجل النسكين اتفاقا في عامه
ذلك قيد به لانه لو اقام بمكة واخره الى السنة الثانية فاحرم بالفرض لم يجزئه عما لزمه اتفاقا سقط عنه ما لزمه
بدخول مكة ايضا وقال زفر لا يجوز وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر وصار كما اذا تحولت السنة
ولنا وهو الاستحسان انه تدارك المتروك في وقته وهو السنة التي دخل فيها مكة لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة
بالاحرام لا غير وقد حصل كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا في ذمته
بمضي وقت الحج فلا يتادى الا باحرام مقصود فصار كتحية المسجد تسقط باداء الوقتية قبل الخروج من المسجد فاذا خرج
ثم عاد وادرك الوقتية لا تسقط عنه تحية المسجد وبخلاف المنذور لانها وجبت باحرام مقصود فلا يتادى بغيره كذا
في شرح المجمع وان عاد الى الميقات فاحرم بعد عامه ذلك لا يسقط عنه ما لزمه بالدخول في العام السابق اتفاقا
لما مر وان جاوز مكي يريد الحج غير محرم او متمتع الحرم غير محرم فهو كمن اي حكمه كحكم آفاقي جاوز الميقات بلا احرام فاذا
جاوز المكي الحرم فاحرم ولم يعد الى الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة لان ميقاته الحرم وقد جاوزه بغير احرام وان عاد
الى الحرم ولبى او لم يلب فهو على الخلاف الذي ذكرنا في الآفاقي وكذا المعتمر اذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم فاحرم
ووقف بعرفة فعليه دم لانه لما دخل مكة واتى بافعال العمرة صار بمنزلة المكي واحرام المكي من الحرم فيلزم الدم بتأخيره
عنه فان رجع الى الحرم واهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شيء عليه وهو على الخلاف المتقدم ايضا و[illegible]
المكي المريد للحج المجاوز بغير احرام والمتمتع كذلك كطوافه اي كطواف من جاوز الميقات بلا احرام من الآفاقي في ان حكم
وقوف ذلك في حكم طواف هذا وشرطه المعتبر كما مر مفصلا

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

اضافة الاحرام
الى الاحرام في حق المكي ومن بمعناه جناية وكذا اضافة احرام العمرة الى احرام الحج في حق الآفاقي بخلاف اضافة احرام
الحج الى احرام العمرة فباعتبار معنى الجناية ذكرها عقيب الجنايات وباعتبار عدمه جعله في باب على حدة قال ابو حنيفة
رحمه الله مكي احترز به عن الآفاقي لانه اذا اهل بعمرة فطاف لها شوطا ثم اهل بالحج كان متمتعا طاف لعمرته قيد به لان
المكي اذا احرم بالحج وطاف له شوطا ثم احرم بالعمرة فانه يرفض العمرة شوطا واحدا قيد به لانه لو لم يطف شيئا
يرفض العمرة بالاتفاق وفي الشوطين والثلاثة صرح فخر الاسلام بوجود الخلاف الذي ذكر اذا طاف شوطا واما
اذا طاف اربعة اشواط فلا خلاف في رفض الحج فاحرم بالحج رفضه اي يجب عليه رفض الحج بناء على ان المكي ممنوع
من الجمع بين الاحرامين وقالا رفض العمرة احب الينا وقضاؤها وعليه دم لاجل الرفض وقضى حجة وعمرة اما
الحج فلانه صح شروعه فيه ثم رفضه واما العمرة فلانه في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل بافعال العمرة بالحديث وقد
تعذر التحلل بافعالها ههنا لانه في العمرة والجمع بين العمرتين منهي عنه فيجب عليه قضاء الحج والعمرة جميعا كذا في
العناية وان اتمهما صح اي ان مضى عليهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنه والنهي لا يمنع
تحقق المنهي عنه وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنه وهذا الدم في حق المكي دم جبر وفي حق
الآفاقي دم شكر كذا في الهداية ومن احرم بحج وحج ثم احرم يوم النحر بحج آخر فان كان قد حلق في الاول لزمه الحج الثاني حتى
يقضي في العام القابل فلا دم عليه لانه لما حلق انتهى الاحرام الاول فلم يصر جامعا بين الحجين فلا يجب عليه دم الجمع والا
اي وان لم يحلق للاول لزمه الثاني وعليه دم سواء قصر بعد احرام الثاني او لم يقصر حتى حج في العام القابل فقد
اخر الحلق عن الاحرام الاول وذلك يوجب الدم عنده ثم المراد بالتقصير الحلق لان التقصير لا يوجب الدم وانما
عبر عنه بالتقصير لان وضع المسئلة يتناول الذكور والاناث فاتى بلفظ التقصير لما ان الافضل في حقها التقصير كذا

في شرح

في شرح الهداية وعندهما ان لم يقصر فلا دم عليه لان الجمع بين احرامي الحج واحرامي العمرة بدعة فاذا حلق فهو
ان كان نسكا في الاحرام الاول فهو جناية على الثاني لانه في غير اوانه فلزمه الدم بالاجماع ومن فرغ من عمرته الا التقصير
فاحرم باخرى لزمه دم بالاتفاق لاحرامه قبل الوقت لان وقته بعد الحلق الاول ولم يوجد لانه جمع بين احرامي
العمرة وهذا مكروه فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة لا يحل التناول منه ولو احرم آفاقي فرفع صوته بالتلبية
بحج ثم احرم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حقه فيصير بذلك قارنا لكنه اخطأ فيصير مسيئا لان السنة
ادخال الحج على العمرة لا ادخال العمرة على الحج قال تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج آخر الغايتين لكن لما لم يؤد الحج
صح لان الترتيب وجب في الافعال وان فات في الاحرام فعليه تقديم افعال العمرة على افعال الحج كذا في العناية
فان وقف بعرفة قبل اداء افعال العمرة فقد رفضها اي كان رافضا لعمرته لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية
على الحج غير مشروعة بل المشروع هو ان يكون افعال الحج مبنية على افعال العمرة وفي الفوائد وكذلك لا يكون رافضا
لعمرته شوطا او شوطين او ثلاثة اشواط لان الماتي به اقل اعمالها كذا في الكفاية لا اي لا يكون رافضا لها
لو توجه اليها ولم يقف حتى يبدأ له فرجع عن الطريق الى مكة فطاف لعمرته وسعى ثم وقف بعرفات كان قارنا
فالحاصل انه لا يصير رافضا لها بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح كذا في العناية فان احرم بها اي بالعمرة
بعد طوافه يعني طواف التحية للحج ندب رفضها لان احرام الحج تأكد بشيء من اعماله بخلاف ما اذا لم يطف للحج وقضيها
لصحة الشروع فيها اذ الكلام في الآفاقي والجمع بينهما مشروع في حقه فصح الاحرام وعليه دم لرفضها فان مضى عليهما
اي العمرة والحج صح لان ما اتى به طواف التحية وقد مر انه سنة وليس بركن حتى لا يلزمه بتركه شيء فاذا لم يأت بما
هو ركن يمكنه ان يأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج كذا في الهداية ولزمه دم لجمعه بينهما وهذا دم كفارة وجبر في الصحيح
لانه خالف السنة فكان كقران المكي فيلزمه دم كفارة فلا يأكل منه الحاج واحترز بالصحيح عما اختاره شمس الائمة
وقاضي خان والامام المحبوبي ان ذلك دم القران فيكون دم شكر كذا في الكفاية وان اهل الحاج اي رفع صوته بالتلبية
بعمرة يوم النحر او ايام التشريق لزمته لما مر اراد او آنفا ان الجمع بين احرامي الحج والعمرة صحيح للآفاقي ولزمه رفضها لانه قد
ادى ركن الحج وهو الوقوف فيصير بانيا افعال العمرة على افعال العمرة من كل وجه وقد كرهت العمرة في هذه الايام ايضا
ولزمه قضاؤها لما مر ولزم عليه دم لرفضها فان قيل ما الفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا شرع في الصوم في يوم النحر
حيث لا يلزمه القضاء اذا افسده وههنا يلزم اجيب بان ثمه بنفس الشروع لا يصير مرتكبا للمنهي عنه ما لم يؤد
افعالها فصح شروعه بمنزلة الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة بخلاف مجرد الشروع في الصوم في يوم النحر فانه يحصل
به المعصية وهو ترك اجابة ضيافة الله تع فيؤمر بالافطار ولا يلزمه القضاء كذا في العناية فان قيل كيف يكون جامعا
بينهما وقد احرم بالعمرة بعد تمام التحلل من احرام الحج بطواف الزيارة قلنا لانه بقي عليه بعض واجبات الحج وهو رمي الجمار
في ايام التشريق فيصير جامعا بينهما عملا وان لم يكن جامعا بينهما احراما كذا في الكفاية ولزم عليه دم لرفضها فان مضى
عليها صح لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولا في هذه الايام باداء بقية اعمال الحج فيجب تخليص الوقت له تعظيما
وعليه دم لجمعه بينهما اما في الاحرام او في الاعمال الباقية قالوا وهذا دم كفارة ايضا وقيل اذا حلق للحج ثم احرم لا يرفضها
وقيل يرفضها احترازا عن النهي قال الفقيه ابو جعفر ومشايخنا على هذا كذا في الهداية ومن فاته الحج وهو من فاته الوقوف
بعرفة فاحرم بحج او بعمرة لزمه الرفض اي رفض التي احرم بها لان فائت الحج يجب عليه ان يتحلل بافعال العمرة من غير ان
ينقلب احرامه الى احرام العمرة فيصير جامعا بين العمرتين افعالا فيجب عليه ان يرفض العمرة التي احرم بها كما لو احرم

بعمرتين واما اذا كانت حجة فانه يصير جامعا بين الحجتين احراما فعليه ان يرفضها كما لو احرم بحجتين كذا في العناية وعليه قضاؤها
اى قضاؤها لصحة الشروع فيها والدم لرفضها بالتحلل قبل اوانه

باب الاحصار والفوات

لما كان فيه الاحصار ما هو جناية
على المحرم اعقب باب الجنايات بباب على حدة الاحصار المنع ومنه المحصر بفتح الصاد هو لغة الممنوع عن كل شيء كذا في
الكشاف وغيره وشرعا الممنوع عن الحج او العمرة بعد الاحرام وحكمه ان لا يتحلل الا بالذبح او بافعال العمرة كذا في الينابيع
ان احصر المحرم بحج او عمرة اى منع من المضي فيه بعدو مسلم او كافر ولو غير سلطان او مرض زاد بالذهاب او الركوب
او عدم محرم لامرأة بان مات محرمها او زوجها او ضياع نفقته وقال مالك والشافعي الاحصار لا يكون الا بالعدو ولنا
ان آية الاحصار وردت بالمرض باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو واذا وردت فيه
كانت دلالته على الاحصار بالمرض اقوى كذا في العناية فاذا احصر المحرم باحد هذه الامور فله ان يبعث الى
الحرم شاة او قيمته ليشتري بمكة فلو بعث دمين تحلل باولهما فان الثاني تطوع كذا في الينابيع تذبح عنه في
الحرم في وقت معين ولو قبل يوم النحر كما سيأتي و يتحلل بعد ذبحها قال في النهاية قيده صاحب الهداية بقوله
يذبح فيه ثم يتحلل لانه اذا ظن المحصر انه ذبح هديه ففعل ما يفعله الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على الذي ارتكب
محظورات احرامه لبقاء احرامه كذا في قاضي خان وانما تبعث الى الحرم لان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف
قربة الا في زمان او مكان فدم الاحصار لا يعرف قربة بدون احدهما فلا يقع به التحلل وقد عين الشارع المكان
باشارة قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم والمحل بالكسر عبارة
عن المكان كالمسجد والمجلس نهى عن الحلق حتى يبلغ الهدي موضع حله ثم فسر المحل بقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق
وليس المراد عين البيت لانه لا يراق فيه الدماء فكان المراد به الحرم وقال الشافعي لا يتوقت بالحرم لانه شرع رخصة
والتوقيت يبطل التخفيف قلنا المراد اصل التخفيف لا نهايته ولهذا لم يتحقق التخفيف متى لم يجد الهدي بل يبقى
محرما ابدا كذا في العناية من غير حلق ولا تقصير عند ابي حنيفة ومحمد لان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج
فلا يكون نسكا قبلها وقد فعل عم واصحابه رضهم ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف خلافا لابي يوسف فعنده
عليه ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه وان كان المحصر قارنا يبعث دمين لاحتياجه الى التحلل عن احرامين فان
بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما شرع في حالة واحدة
كذا في الهداية ويجوز ذبحها اى شاة المحصر قبل يوم النحر عند ابي حنيفة لا اى لا يجوز ذبحها في الحل لان ذبح الهدايا
مختص بالحرم ولهذا لو ذبح عن المحصر في غير الحرم بقي محرما حتى يبعث باخر ويذبح بالحرم كذا في المبسوط وعندهما لا
يجوز قبل يوم النحر ان كان محصرا بالحج بل تذبح في يوم النحر فان دمه مختص بيوم من ايام النحر فلا يحتاج الى التعيين
كذا في المحيط ويجوز عندهما للمحصر بالعمرة متى شاء اعتبارا بهدي المتعة والقران ولنا انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه
بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك كما عرفت وعلى المحصر بالحج اذا تحلل قضاء حج وعمرة هكذا روي عن ابن عباس
وابن عمر رضهما وعلى المعتمر عمرة اى قضاؤها فقط لان الاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق لانها لا
تتوقت ولنا ان النبي عم واصحابه رضهم احصروا بالحديبية وكانوا عمارا فقضوها من قابل كانت تسمى عمرة
القضاء كذا في العناية وعلى القارن حجة وعمرتان اما الحج واحديهما فلما مر في المفرد آنفا وانما الثانية فلان الحج يجب عليه الحج والعمرة
واما الثانية فلصحة الشروع فيها فان زال الاحصار بعد بعث الدم وامكنه ادراكه قبل يوم عين فيه ذبحه وادراك
الحج لا يجوز التحلل لانه كان عاجزا عن ادراك الهدي فكان في حكم البدل وقد قدر على الاصل فسقط اعتباره كالمكفر

بالصوم

بالصوم لعجزه عن العتق اذا قدر على الرقبة قبل ان يفرغ عن الصوم ولزمه المضي اى التوجه لاداء الحج فاذا ادرك
هديه صنع به ما شاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه وان امكن ادراكه اى الدم المبعوث فقط تحلل بافعال
العمرة وفي هذا الوجه عرض وهو ان لا يلزمه قضاء العمرة وله ايضا ان يتحلل بدونها لعجزه عن الاصل فان امكن له ادراك
الحج بالوقوف بعرفة فقط اى لا الهدي جاز له التحلل عنده خلافا لهما لما مر ان دم المحصر بالحج عندهما يتوقف بيوم النحر
فمن ادرك الحج يدرك الهدي وعنده لا يتوقت والاختلاف في دم المحصر بالعمرة في عدم التوقت بيوم النحر استحسانا لانا لو
الزمناه التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يده الهدي يذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة المال كحرمة النفس وله الخيار ان
شاء صبر في ذلك المكان او في غيره ليذبح عنه فيتحلل وان شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل
لانه اقرب الى الوفاء بما وعده وفي القياس وهو قول زفر لا يجوز له التحلل لانه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود
بالبدل وهو الهدي ومن منع باحد ما ذكر في اول الباب بمكة عن الركنين اى الوقوف بعرفات وطواف الزيارة
فهو محصر اما على الطواف فلان فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل واما على الوقوف فلانه لو قدر على
الوقوف بعرفات يتم حجه به فلا يثبت الاحصار ومن فاته الحج لفوات الوقوف بعرفة فليتحلل بافعال العمرة يعني احرم
بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر يوم النحر فقد فاته الحج ولزمه ان يطوف ويسعى ويتحلل وعليه الحج من قابل لقوله عم
من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل ولا دم عليه لان التحلل وقع بافعال العمرة فكانت في حق
الحج بمنزلة الدم في حق المحصر ولا يجمع بينهما كذا في الهداية ولا فوت للعمرة فهي اى العمرة احرام وهذا شرطها وطواف البيت
وسعي بين الصفا والمروة وهما واجبان من واجباتها كذا في الكافي وتجوز في كل السنة وتكره في خمسة ايام وهي يوم
عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما روي عن عائشة رضها انها كانت تكره العمرة في هذه الايام الخمسة ولان هذه ايام
الحج فكان متعينة له وعن ابي يوسف انه لا يكره في يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله
والاظهر من المذهب ما ذكرنا ولكن مع هذا لو اداها في هذه الايام صح ويبقى محرما بها فيها لان الكراهة لغيرها وهو تعظيم
امر الحج وتخليص وقته له فيصح الشروع كذا في الهداية ويقطع التلبية فيها اى في العمرة باول الطواف وقد مر في باب
التمتع

باب الحج عن الغير

لما كان الاصل في التصرفات ان يقع عمن يصدر عنه كان الحج عن الغير خليقا بان يوضع
في باب على حدة اعلم ان من كان موسرا فلم يحج حتى احتضر وجب عليه ان يوصي فان اوصى بحج فان لم يوص فحج عنه الورثة
جاز وسقط عنه الفرض وان لم يحج فلا شيء عليهم والميت معذب لتركه وضاعه فرائض الشرع كذا في روضة العلماء
تجوز النيابة عن الغير في اداء العبادات المالية المحضة كالزكوة مطلقا اى عند العجز والقدرة لحصول المقصود
وهو سد خلة المحتاج بدفع المال وهذا يحصل بنيابة الغير ولا تجوز النيابة في العبادات البدنية المحضة كالصلوة
بحال اى لا في حال العجز ولا في حال القدرة لان المقصود بها وهو اتعاب النفس لا يحصل بفعل النائب وفي المركب
من العبادات منهما اى من البدنية والمالية كالحج تجوز النيابة عند العجز عن اداء الحج بنفسه لحصول المشقة بتنقيص
المال لان المراد كما يلحقه المشقة عند فعله بنفسه يلحقه المشقة ايضا عند تنقيص ماله بالدفع الى الغير روى سعيد بن المسيب
عن رسول الله عم انه قال ليدخل بالحجة الواحدة الجنة ثلاثة نفر الموصي بها والمنفذ لها والحاج عنه والعمرة والجهاد كذلك
كذا في تنبيه الغافلين لابي الليث لا تجوز عند القدرة لعدم اتعاب النفس ويشترط لجواز النيابة الموت او العجز
الدائم الى وقت الموت لان الحج فرض العمر وانما اشترط العجز للحج الفرض لا للنفل فان النيابة في النفل تجوز حالة
القدرة لان باب النفل اوسع فاذا امر رجل رجلا ان يحج عنه تطوعا فحج المأمور فالحج يقع عن المأمور وللآمر ثواب النفقة

لان الاصل وقوع الحج عن الحاج والحج عن الآمر انما وقع في الفرض بالنص حيث قالت الخثعمية ان فريضة الحج ادركت ابي فبقي
النفل على اصل القياس كذا في الكفاية فمن عجز فاحج اي امر غيره بان يحج عنه صح ذلك الاحجاج واعلم ان شرط الاجزاء كون
اكثر النفقة من مال الآمر والقياس كون الكل من ماله الا ان في التزام ذلك حرجا بينا لان الانسان لا يستصحب المال
ليلا ونهارا في كل حركة وقد يحتاج الى شربة او كسرة خبز بغتة فاسقطنا اعتبار ذلك استحسانا واعتبرنا الاكثر
اذ له حكم الكل فان انفق الاكثر او الكل من مال نفسه وفي المال المدفوع اليه وفاء بحجه رجع به فيه اذ قد يبتلى بالانفاق
من مال نفسه لبغتة الحاجة ولا يكون المال حاضرا فيجوز ذلك كالوصي والوكيل يشتري لليتيم ويعطي الثمن من مال نفسه
يرجع به في مال اليتيم كذا في فتح القدير ويقع الحج المؤدى عنه اي عن الآمر العاجز في ظاهر المذهب بذلك يشهد الاخبار
الواردة كحديث الخثعمية فانه عم قال فيه حجي عن ابيك واعتمري وعن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب الانفاق
لانه عبادة بدنية وعند العجز اقيم الانفاق مقامه كالفدية في باب الصوم كذا في الهداية والصحيح ان يقع عن المحجوج عنه
لان الآثار تدل عليه ولهذا يشترط النية عن المحجوج عنه ويذكره الحاج في التلبية فيقول اللهم اني اريد الحج فيسره
لي فتقبل مني ومن فلان كذا في قاضيخان فاشار اليه المص بقوله فينوي النائب عنه اي عن العاجز فيقول لبيك
فقدم معناه بحجة عن فلان لان الاعمال بالنيات والاصل ان كل عامل يعمل لنفسه فلا بد من النية لامتثال الامر ولانه عبادة
يجري فيها النيابة وهي غير موقتة فجاز ان يقع عن غير ما وجب عليه فينوي عنه ليقع عن الآمر ولو لم ينو جاز لان الله تعالى
مطلع على السرائر كذا في الاختيار ويرد ما فضل من النفقة المدفوعة الى النائب الحج بعد رجوعه الى الوصي او الورثة لانه فضل
من حاجة الميت لان النفقة لا تصير ملكا للحاج لان الاستيجار على الطاعة لا يجوز ولكن ينفق المال على حكم ملك الميت فاذا
فرغ عن الحج يجب صرفه الى الورثة الا ان يكون الميت اوصى بالفضل للحاج فيكون له عند بعضهم وعند بعضهم لا يجوز الوصية
لانها وصية بالمجهول والصحيح انه يجوز لانه يصير معلوما بالحج كذا في وصايا مؤيد زاده ولو دفع مريض او شيخ الى رجل مالا
ليحج عنه حجة الاسلام واراد ان ما يفضل عن الحج من النفقة من الثياب وغير ذلك يكون للمدفوع اليه قال ابن شجاع الحيلة
في ذلك ان يقول دافع المال الى المدفوع اليه وكلتك ان تهب الفضل عن نفسك وتقبضه لنفسك فيهبها من نفسه
وقال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل اذا امر غيره بان يحج عنه ينبغي ان يفوض الامر الى المأمور فيقول حج عني بهذا المال
كيف شئت ان شئت حجة وعمرة وان شئت فاقرن والباقي من المال مني لك وصية لئلا يضيق الامر على الحاج ولا
يجب عليه رد ما فضل الى الورثة واذا مرض المأمور بالحج في الطريق ليس له دفع المال الى غيره ليحج ذلك الغير عن الميت الا
اذا قيل له وقت الدفع افعل ما شئت فيجوز دفعه مرض او لا كذا في قاضيخان وفي فتح القدير ولو مرض المأمور في الطريق لم يجز
له ان يدفع النفقة الى غيره ليحج عن الميت الا ان يكون الوصي اذن الحاج في ذلك كذا في الحاوي ولو اوصى بان يحج عنه
فلان فمات فلان قبل ان يحج عنه حج عنه غيره كذا في الخلاصة واذا وجب عليه الحج من عامه فمات في الطريق ليس عليه ان يوصي
بالحج كذا في معين الحكام تفصيله ما ذكره ابن الهمام في فتح القدير حيث قال ومن قدر حال صحته فلم يحج حتى اقعد او زمن او فلج
او قطعت رجلاه تقرر في ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الاحجاج وهذا قيد حسن ينبغي ان يحفظ وهو ان وجوب الايصاء
انما يتعلق لمن لم يحج بعد الوجوب اذا لم يخرج الى الحج حتى مات فاما من وجب عليه الحج فحج من عامه فمات في الطريق لا يجب عليه
الايصاء لانه لم يؤخر بعد الايجاب ذكره صاحب الهداية في التجنيس انتهى كلام فتح القدير ومن امره رجلان بان يحج عن كل
واحد منهما حجة فاحرم بحج عنهما ضمن نفقتهما ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة الآمر الى حج نفسه والحجة المؤداة له لان المأمور
لان الاصل ان يقع الحج عن الآمر في ظاهر الرواية حتى لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام ولا يمكن ههنا ايقاعه عن الآمرين لان كل آمر اختص

كل منهما

كل منهما امره ان يخلص الحج له من غير اشتراك وليس احدهما اولى من الآخر ولا يقع عنهما ولا عن احدهما فيقع عن المأمور
كذا في العناية وان ابهم الاحرام بان نوى عن احدهما غير معين ثم عين احدهما قبل المضي في افعال الحج صح استحسانا
لان الاحرام شرع وسيلة الى افعال الحج لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به
شرطا خلافا لابي يوسف لانه مأمور بالتعيين والابهام يخالفه فيقع عن نفسه وهذا هو القياس وبعده اي بعد المضي
في الافعال على الابهام لا اي لا يصح التعيين عن احدهما لان المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا ودم المتعة
والقران على المأمور لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمأمور هو المختص بهذه النعمة وهذا اذا اذن
له بالقران والا فيصير مخالفا فيضمن النفقة كذا في الدرر وكذا دم الجناية كقلم الظفر ونحوه على المأمور لانه الجاني فيجب عليه
كفارته ودم الاحصار على الآمر عندهما خلافا لابي يوسف فعنده على المأمور لانه وجب للتحلل دفعا لضرورة امتداد الاحرام
وهذا الضرر راجع اليه فالدم عليه ولهما ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه كالعبد اذا احرم باذن مولاه
ثم احصر كان عليه اخراجه كذا في الكفاية وان كان الآمر ميتا ففي ماله ثم قيل هو من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل
من جميع المال لانه وجب حقا للمأمور فصار دينا وان جامع امرأته قبل الوقوف بعرفات ضمن النفقة قال في الهداية
ودم الجماع على الحاج لانه دم جناية وهو الجاني عن اختيار ويضمن النفقة اذا جامع قبل الوقوف بعرفات حتى فسد حجه لان
الحج الصحيح هو المأمور به دون الفاسد فان افسد لم يقع مأمورا به فكان واقعا عن المأمور فيضمن ما انفق على حجه من مال
غيره ثم اذا قضى الحج في السنة الثانية على وجه الصحة لا يسقط حج الميت لانه لما خالف في السنة الماضية بالافساد صار الاحرام
واقعا عن المأمور والحج الذي يأتي به في السنة القابلة قضاء ذلك الحج وكان واقعا عن المأمور ايضا كذا في الجامع الصغير
لقاضيخان بخلاف ما اذا فاته الحج حيث لا يضمن النفقة لانه ما فاته باختياره اما اذا جامع بعد الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن
النفقة لحصول مقصود الآمر وعليه الدم من ماله وكذلك سائر دماء الكفارات على الحاج كذا في الهداية وان مات المأمور
بالحج في الطريق اي طريق الحج او سرقت نفقته يحج غيره وجوبا من منزل آمره من ثلث ما بقي من ماله اي مال الميت عند الامام
لان قسمة الوصي وعزله المال لا تصح الا بالتسليم الى الوجه الذي سماه الموصي ولم يوجد فصار كما اذا هلك قبل الافراز والعزل
فيحج بثلث ما بقي وعندهما من حيث مات المأمور ذكره الامام المحبوبي وهذا الاختلاف في المكان فيما اذا خرج النائب ليحج
عن الآمر ثم مات او خرج الموصي بنفسه ليحج ثم مات في الطريق واما لو خرج رجل من بلده تاجرا لا للحج ثم مات واوصى بان يحج عنه
فانه يحج عنه من وطنه اتفاقا كذا في الكفاية لكن عند ابي يوسف يحج بما بقي من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ التصرف
وعند محمد يحج بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الوصي اذا عين المال اذ تعيين
الوصي كتعيين الموصي لكونه نائبا عنه ولو افرزه الموصي ثم هلكت بطلت الوصية فكذا هذا فالحاصل ان صورة هذه المسئلة
رجل له اربعة آلاف درهم واوصى بان يحج عنه فمات وكان مقدار الحج الف درهم فدفعها الوصي الى من يحج عنه فسرقت
في الطريق قال ابو حنيفة يؤخذ ثلث ما بقي من التركة وهو الف درهم وان سرق ثانيا يؤخذ ثلث ما بقي مرة اخرى هكذا
وقال ابو يوسف يؤخذ ما بقي من ثلث جميع المال وهو ثلثمائة وثلثون وثلث درهم فان سرقت ثانيا لا يؤخذ مرة
اخرى وقال محمد اذا سرقت الالف التي دفعها اولا بطلت الوصية وان بقي منها شيء يحج به لا غير قال في النهاية ثم تأخير
صاحب الهداية تعليلهما عن تعليل ابي حنيفة يحتمل ان يكون قولهما مختارا ولما ان قولهما استحسان وقول ابي حنيفة رح
قياس فالمأخوذ في عامة الصور حكم الاستحسان كذا في العناية وان ضاع مال النفقة بمكة او بقرب منها فانفق المأمور
من مال نفسه رجع وان بغير نص للاذن دلالة كذا في قاضيخان والاشباه ومن اهل بحجة عن ابويه ثم عين احدهما جاز

لان من حج عن غيره بغير اذنه فانما يجعل ثواب حجه له وذلك بعد اداء الحج فلغت نيته قبل ادائه وصح جعل ثوابه لاحدهما
بعد الاداء بخلاف المأمور لما مر كذا في الهداية وجاز للانسان ان يجعل ثواب عمله الذي اداه لغيره من والديه وغيره
من الاقارب والاجانب بشرط اسلام الغير هكذا قيد في حديث ذكره في الاحياء فاذا فعل ذلك فان الله تعالى
لا ينقص من اجره شيئا ويعطي لذلك الغير مثل اجره كذا في الشرعة ركن الاسلام في جميع العبادات اي صلوة كانت او صوما
او صدقة او تلاوة القرآن او الاذكار او غيرها عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة لقوله تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى ولنا انه عم ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته من المؤمنين والمؤمنات فالاعتراض
على الشارع باطل ولانه لما جعل سعيه للغير صار سعيه كسعي الغير كذا في الهداية وفتح القدير وشرح المجمع

باب الهدي

لما كثر دور لفظ الهدي فيما تقدم من المسائل نسكا وجزاء ومؤنة احتاج الى بيان الهدي وما يتعلق به من
المسائل ولما لم يخل وجوبه عن احد هذه الاشياء اخر ذكره عن ذكر هذه الاشياء الهدي هو من ابل او بقر او غنم
لان الهدي ما يهدى الى الحرم ليتقرب به والاصناف الثلاثة سواء في هذا المعنى واقله شاة لقوله عم ادناه
شاة ولا يجب تعريفه اي الاتيان بها الى عرفات لان الهدي ينبئ عن النقل الى مكان ليتقرب باراقة دمه
فيه لا عن التعريف فلا يجب فان عرف بهدي المتعة فحسن لانه يتوقت بيوم النحر فعسى لا يجد من يمسكه فيحتاج
الى ان يعرف به ولانه نسك فيكون مبناها على التشهير بخلاف دماء الكفارات لانه يجوز ذبحها قبل يوم النحر
وسببه الجناية فيليق به الستر كذا في الهداية ويجزئ فيه ما يجزئ في الاضحية وسيأتي بيانه في كتابها ان
شاء الله تعالى ويجزئ الشاة في كل موضع الا اذا طاف للزيارة جنبا او جامع قبل وقوف عرفة قبل الحلق فلا
يجزئ فيهما الا البدنة هكذا روي عن ابن عباس رضه ولان الجناية اغلظ من الحدث ولانه على انواع الارتفاقات
فيغلظ موجبه ويأكل يعني يستحب ان يأكل من هدي التطوع والمتعة والقران والمراد اكلها للمهدي والاغنياء اذا ذبح
في محله وهو الحرم واما اذا ذبح في الطريق او عطب فلا يجوز له الاكل من جميع الهدايا وقد صح ان النبي عم اكل من لحم هديه وحسا
من مرقها اي شرب لا من غيرها من دم الجزاء والاحصار والنذر والتطوع اذا لم يبلغ محله بل يجب ان يتصدق بلحمها
لانها دماء كفارات وقد صح ان النبي عم لما احصر بالحديبية وبعث الهدايا على يد ناجية الاسلمي قال له لا تأكل انت
ولا رفقتك منها شيئا وانما نهاهم عن الاكل لانهم كانوا اغنياء وخص ذبح هدي المتعة والقران بايام النحر لان
كل واحد منهما دم نسك ولهذا احل له التناول منه فيختص بالحرم كالاضحية دون غيرهما وقال الشافعي لا يجوز
ذبح غيرهما ايضا الا في يوم النحر لان كل واحد منهما دم جبر عنده ولنا ان غيرهما دماء كفارات فلا يختص بيوم النحر
لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى وفي الاصل يجوز ذبح التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر
افضل وهذا هو الصحيح كذا في الهداية والكل اي جميع ما ذكرنا من الهدايا يختص ذبحه بالحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة فصار اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم واعلم ان الافضل
في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح وقد روي ذلك عن النبي عم ثم ان شاء نحر الابل في الهدايا قياما او اضجعها
واي ذلك فعل فهو حسن والافضل ان ينحرها قياما معقولة اليد اليسرى ولا يذبح البقر والغنم قياما كذا في الهداية
ويجوز ان يتصدق به بعد ما ذبح في الحرم على فقراء الحرم عندنا للكل وعلى فقراء غيره عندنا خلافا للشافعي لنا ان الصدقة
قربة معقولة والصدقة على كل فقير قربة ويتصدق بجله بالضم وهو ما يطرح على ظهر الهدي من كساء ونحوه وخطامه
بالكسر ما يجعل في عنق البعير ويثنى في انفه فلا يعطي اجر الجزار منها اي من لحم الهدي وشحمه وجلده وغيرها لقوله عم لعلي رض

تصدق

تصدق بجلالها وخطمها ولا تعط اجر الجزار منها ولا يركب الابل والثور من الهدي لان تعظيمه واجب الا عند الضرورة بان لا يقدر
على المشي فان نقص بركوبه ضمن ما نقص وتصدق به ولا يحلبه فان حلبه تصدق به لان اللبن متولد منه فلا يصرفه
الى حاجة نفسه وينضح النضح بفتح النون وسكون الضاد المعجمة وبالحاء المهملة الرش والبل ضرعه بالماء البارد لينقطع
لبنه هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فان كان بعيدا منه يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضر ذلك بها فان صرفه
الى حاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته كذا في الهداية فان عطب العطب بفتحتين الهلاك الهدي الواجب او تعيب تعيبا
فاحشا كالعمى والعرج اقام غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته وفي المعيب بالفاحش لا يتأدى به الواجب فلا بد من
غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر املاكه واذا عطب اي قرب الى الهلاك التطوع من البدنة نحره وصبغ
نعله بدمه وضرب صفحة سنامه ولا يأكل هو ولا غني بذلك امر عم ناجية الاسلمي رضه والمراد بالنعل القلادة وفائدة
ذلك ان يعلم الناس انه هدي والتصدق على الفقراء افضل من ان يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب
هو المقصود وليس عليه غيره اي اذا كان الهدي تطوعا فعطب ليس عليه غيره لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد
فات واعترض عليه بانه لم لا يكون كاضحية الفقير فانه عنه تطوع ومع ذلك وجب عليه اعادته اذا ضلت الشاة المشتراة
لها حتى اذا اشترى غيرها ثم وجد الضالة وجب عليه ذبحها واجيب بان ذلك فيما اذا اوجب الفقير بلسانه على
نفسه في كل واحد من الاثنين بعد ما اشتراها للاضحية حتى لو لم يفعل كذلك لا يجب عليه شيء بمجرد الشراء للاضحية قال
في فتاوى قاضيخان لو اشترى الفقير شاة للاضحية فماتت او باعها لا تلزمه اخرى وكذا لو ضلت كذا في العناية
ويقلد بدنة التطوع والمتعة والقران لا غيرها لما مر ان ذلك دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به بخلاف
دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار فيلحق بجنسها

مسائل منثورة

من عادة المصنفين
ان يذكروا في آخر الكتاب ما شذ وندر من المسائل في الابواب السابقة في فصل على حدة تكثيرا للفائدة ويترجموا عنه
بمسائل منثورة او بمسائل متفرقة او بمسائل شتى شهدوا ان هذا اليوم الذي وقفوا فيه اي وقع فيه الوقوف
هو يوم النحر بطلت هذه الشهادة استحسانا فيجزيهم الوقوف والقياس ان لا يجزيهم اعتبارا بما اذا وقفوا
يوم التروية وهذا لانه عبادة تختص بزمان ومكان فلا تقع عبادة بدونهما وجه الاستحسان ان هذه شهادة قامت
على النفي وعلى امر لا يدخل تحت الحكم لان المقصود منها نفي حجهم والحج لا يدخل تحت الحكم فلا تقبل ولان فيه بلوى عاما لتعذر
الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن وفي الامر بالاعادة حرج بين فوجب ان يكتفى به عند الاشتباه كذا في الهداية
ولو شهدوا انه اي اليوم الذي وقف فيه يوم التروية صحت لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول الاشتباه في يوم عرفة
قال شمس الائمة الحلواني ينبغي للقاضي ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس ولا رفق في شهادتكم
لهم بل فيه تهييج الفتنة والفتنة نائمة لعن الله من ايقظها كذا في الكفاية ومن رمى الجمرة الوسطى والثالثة وترك الجمرة
الاولى التي تلي مسجد الخيف في اليوم الثاني من ايام النحر فان شاء رماها اي الجمرة الاولى المتروكة فقط ولكن الاولى
والاحسن ان يرمي الكل لان فيه رعاية الترتيب المسنون وقال الشافعي لا يجزيه ما لم يعد الكل لانه شرع مرتبا فصار
كالسعي قبل الطواف او البداء بالمروة قبل الصفا ولنا ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها فلا يتعلق الجواز بتقديم
البعض بخلاف السعي لانه تابع للطواف والمروة عرف منتهى السعي بالنص قال عم ابدأوا بما بدأ الله تعالى ومن نذر
ان يحج ماشيا يمشي من بيته وعليه شمس الائمة السرخسي ومال اليه صاحب الهداية حيث قال لان الظاهر انه هو المراد ولا يركب
حتى يطوف للزيارة وهو رواية الجامع الصغير وهو الصحيح لانه التزم قربة بصفة الكمال وهو الحج ماشيا قال عم من

حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال كل حسنة بسبعمائة وعن الحسن بن علي رضه
انه كان يمشي في حجه والجنائب تقاد الى جنبه فان قيل كيف يستقيم هذا وقد كره ابو حنيفة رحه المشي في طريق الحج
قلنا ما كره ابو حنيفة رحه المشي مطلقا وانما كره الجمع بين الصوم والمشي لانه اذا فعل ذلك ساء خلقه فجادل رفيقه والجدال
في الحج منهي عنه فان قيل ليس للمشي نظير في الفرائض والواجبات فينبغي ان لا يصح النذر به قلنا بل له اصل فان المكي
الفقير اذا لم يملك الزاد والراحلة وامكنه المشي الى عرفات وجب عليه الحج ثم لم يذكر محمد في شيء من الكتب من اي موضع
يبدا قيل من بيته وهو الاصح ويدل على وجوب المشي من وقت الخروج ما روي عن ابي حنيفة لو ان بغداديا حلف
وقال ان كلمت فلانا فعلي ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد الكل من الكفاية وقيل يمشي
من حيث يحرم وعليه الامام فخر الاسلام والامام العتابي وغيرهما فاذا ثبت انه واجب فان ركب لزمه
دم لانه ادخل نقصانا فيه والمشايخ قالوا في التوفيق بين رواية الاصل ورواية الجامع الصغير كما روى فخر الاسلام
عن الفقيه ابي جعفر انه انما يركب اذا بعدت المسافة وشق عليه المشي واما اذا قربت والرجل ممن يعتاد
المشي ولا يشق عليه فينبغي ان لا يركب كذا في شروح الهداية حلال اشترى امة محرمة بالاذن له اي للمشتري
ان يحللها ويجامعها وقال زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما اذا اشترى جارية
منكوحة ولنا ان المشتري قام مقام البائع وقد كان للبائع ان يحللها فكذا للمشتري الا انه يكره ذلك للبائع
لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه اذا
باشرت باذنه فكذا لا يكون للمشتري واذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن
ولكن الاولى تحليلها بقص شعر او ظفر قبل الجماع تعظيما لامر الحج

كتاب النكاح

لما فرغ من العبادات شرع
في المعاملات وابتدا من بينهن بالنكاح لان فيه مصالح الدين والدنيا وقد اشتهرت في وعيد من رغب
عنه وتحريض من رغب فيه الآثار وما اتفق في حكم من احكام الشرع مثل ما اتفق في النكاح من اجتماع دواعي العقل
والشرع والطبع فاما دواعي الشرع من الكتاب والسنة والاجماع فظاهرة واما دواعي العقل فان كل عاقل يحب
ان يبقى اسمه ولا ينمحي رسمه وما ذاك غالبا الا ببقاء النسل واما دواعي الطبع فان الطبع البهيمي من الذكر
والانثى يدعو الى تحقيق ما اعد من المباضعات الشهوانية والمضاجعات النفسانية ولا مزجرة فيها الا
اذا كانت باذن الشرع وان كانت بدواعي الطبع بل يوجر عليه بخلاف سائر المشروعات والنكاح في اللغة
عبارة عن الوطء ثم قيل للتزوج نكاحا مجازا لانه سبب له وقيل هو مشترك بينهما وفي الاصطلاح عقد وضع
لتمليك منافع البضع وسببه تعلق البقاء المقدور بتعاطيه وشرطه الخاص حضور شاهدين لا ينعقد الا
به بخلاف بقية الاحكام فان الشهادة فيها للظهور عند الحاكم لا للانعقاد وشرطه العام الاهلية بالعقل والبلوغ
والمحل وهي امراة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي وركنه الايجاب والقبول كما في سائر العقود والايجاب ما يتلفظ
به اولا من اي جانب كان والقبول جوابه وحكمه ثبوت الحل عليها ووجوب المهر عليه وحرمة المصاهرة والجمع بين الاختين
كذا في العناية وهو افضل من التخلي لنفل العبادة وقال الشافعي التخلي افضل الا ان يتوق نفسه الى النساء ولا يصبر
على التخلي لان النكاح من المعاملات حتى يصح من الكافر والعبادة اقوى من المعاملة لان العبادات تشرع لله تعالى والمعاملات
شرعت لنا ولنا قوله عم من كان على ديني ودين داود فليتزوج فان لم يجد اليه سبيلا فليجاهد في سبيل الله جعل
النكاح من الدين وقدمه على الجهاد وقد اثنى رسول الله عم في التزوج الى العدد المشروع لدوا شتغل بهن عن

التخلي

التخلي للعبادة فثبت انه افضل من التخلي لانه عم كان يجهد لسلوك افضل طرق الدين وقد هم قوم بالتخلي
لعبادة الرحمن وطلاق النسوان فرد عليهم النبي عم وقال تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة ولو
بالسقط فهذا الامر لا يخلو اما ان كان للوجوب كما هو حقيقته او لم يكن فان كان للوجوب يظهر رجحانه على النوافل
لان الواجب راجح على النفل اجماعا وان لم يكن للوجوب يكون للسنة او للندب او الاباحة اثبتنا السنة
بقوله عم النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني والسنة راجحة على النفل اجماعا فان قيل النكاح سنة
عندي اذا تاقت نفسه اليهن قلنا انه عم جعله سنة مطلقة لا مقيدة كما زعمت فان قيل الله تعالى مدح يحيى عم بكونه
سيدا وحصورا وهو من لا ياتي النساء مع القدرة فلو كان النكاح افضل لما استحق المدح قلنا في النص اشارة الى ان
التخلي للعبادة والصبر على النساء ممدوح ونحن لا نذمه لكنا نقول النكاح باقامة شروطه افضل منه ويحتمل ان العزلة
كانت افضل من العشرة في تلك الشريعة ثم نسخ في شريعتنا وصارت العشرة خيرا من العزلة ولانه يشتمل على المصالح
الدينية والدنيوية كحفظ النساء والقيام عليهن بالانفاق وصيانة النفس عن الزنا وتكثير عباد الله تعالى وامة الرسول
عم وتحقيق مباهاته كذا في الكفاية هو اي النكاح حقيقة في الوطء ومجاز في العقد لغة ذكره المطرزي والازهري وشرعا
ذكره قاضي خان ثم قال السرخسي في اصوله ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء ومجاز في العقد عندنا وعند الخصم حقيقة في العقد
فان قلت فما وجه قوله عقد قلت هو على عرف الفقهاء فان لفظ النكاح حقيقة في العقد في عرفهم نص عليه صاحب
المجتبى كذا في ايضاح ابن كمال والعقد ارتباط اجزاء التصرف الشرعي والمراد به ههنا الحاصل بالمصدر اعني الاجزاء
المرتبطة كزوجت وتزوجت وسميت نكاحا تسمية للدال باسم المدلول يرد ذلك العقد على ملك المتعة اي حل استمتاع
الرجل من المراة واحترز به عن البيع والهبة ونحوهما فانها ترد على ملك الرقبة ولكن لما ورد عليه ان كثيرا من صورها يتحقق
فيه ملك المتعة زاد قوله قصدا احترازا عنه لان المقصود منها ملك الرقبة ويدخل ملك المتعة فيها تبعا وضمنا اذا لم يوجد
ما يمنعه كذا في الزيلعي ثم شرع في تقسيمه فقال يجب اي النكاح عند التوقان اي الشوق القوي الى النساء لان التحرز
عن الزنا واجب وهو لا يتم عند ذلك الا بالنكاح وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كذا في العناية ويكره عند خوف
الجور اي عدم رعاية حقوق الزوجية ويسن سنة مؤكدة حال الاعتدال اي اعتدال المزاج بين الشوق القوي الى
الجماع وبين الفتور عنه لما مر من حديث من رغب وغيره وينعقد اي يحصل النكاح ويتحقق بايجاب الباء للملابسة كما في
بنيت البيت بالحجر والمدر سمي اول كلام المتعاقدين ايجابا لانه يوجب للآخر خيار القبول وقبول وهو آخر كلام
المتعاقدين فوجه التسمية ظاهر كلاهما بلفظي الماضي كزوجت وتزوجت وذلك لان النكاح انشاء تصرف
والانشاء اثبات امر لم يكن وهو يعرف بالشرع لانه لم يوضع بازائه لفظ خاص فاستعمل اللفظ الموضوع للاخبار
عن الماضي في الانشاء دفعا للحاجة وانما اختير لفظ الماضي للانشاء ليدل على التحقق والثبوت فكان ادل على قضاء الحاجة
او احدهما بلفظ الماضي والآخر بلفظ المضارع لما ذكر في الاصل انه لو قال اتزوجك بكذا فقالت فعلت تم النكاح
كذا في معراج الدراية ثم المضارع يشمل الحال كما في بيع المستصفى والمستقبل كما في الزاهدي والامر [illegible]
وفي المنية انه يصح بلفظ المضارع بصيغة الحال بلا نية واما المستقبل فينبغي ان لا ينعقد به الا [illegible] مع النية
كذا في القهستاني كزوجني اي كقول الرجل لاب المراة مثلا زوجني ابنتك او للمراة زوجني نفسك فقال الاب مثلا
زوجت اي ابنتي او نفسي منك وهذا ليس بنظير للانعقاد بالماضي والمستقبل حقيقة لان قوله زوجني توكيل
فلا يكون شطرا ويكون قول الوكيل او الاصيل زوجت بمنزلة شطري العقد وسيأتي ان الواحد قد يتولى طرفي النكاح

العقد صح الاولى اوضح

لكن كون قوله بمنزلة شطرى العقد لا يتحقق الا بقوله زوجنى فلذلك مثل به ونظيره قول الرجل تزوجتك بكذا فقالت
تزوجت او قبلت كذا فى الكفاية وقال ابن كمال ان قوله زوجنى يحتمل التوكيل وح يكون قوله زوجنى شرطا
للعقد لا شطرا له ويكون انعقاد النكاح بقول الآخر تزوجت فقط ويحتمل الايجاب وح يكون قوله زوجنى شطرا للعقد
ويكون الانعقاد به وبقول الآخر تزوجت جميعا وان للوصل لم يعلما اى العاقدان معناهما فى الظهيرية رجل
تزوج امرأة بالعربية وبلفظ لا يعرف معناه او زوجت نفسها به ان علما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح يكون
نكاحا عند الكل وان لم يعلما معناه فان لم يعلما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح قيل ينبغى ان ينعقد ايضا كما فى
الطلاق والعتاق لان العلم بمضمون اللفظ انما يعتبر لاجل القصد فلا يشترط فيما يستوى فيه الجد والهزل بخلاف
البيع ونحوه وقيل لا ينعقد بلفظ لا يعلمان معناه وهو مختار صاحب الخزانة وشيخ الاسلام لكن ظاهر الرواية تقتضى خلاف
ذلك لان الدار دار اسلام فلا يكون الجهل فى الاحكام الشرعية عذرا فيها كذا فى ذخيرة العقبى ولو قال احد العاقدين
دادى او بپذيرفتى فقال الآخر دادم وپذيرفتم بلا ميم متصلة بهما صح لجريان العرف به فالميم حوط كذا فى المضمرات
كبيع وشراء يعنى اذا قيل للبايع فروختى فقال فروختم ثم قيل للمشترى خريدى فقال خريدم يصح البيع وان لم يقولا فروختم
وخريدم لما ذكر ولو قالا عند الشهود ما زن وشويم لا ينعقد به النكاح لان النكاح اثبات وهذا اظهار والاظهار غير
الاثبات ذكره فى التجنيس وقال فى مختارات النوازل هو المختار جمع الشاهدين مع كفايتهما ان شاهدين جريا على العاقد
فى النكاح لكن لا يخفى عليك ان الاولى ترك عند الشهود لان الكلام ههنا فيما ينعقد به النكاح وما لا ينعقد به
لا فى شروطه فانها امر آخر وراء ذلك كذا فى ايضاح ابن كمال ولو لقنت المرأة زوجت نفسى من فلان بالعربية
وهى لا تعرف ايش هذا وقبل فلان ذلك بحضرة من الشهود والشهود يعلمون او لا يعلمون صح النكاح كالطلاق
وقيل لا يصح كالبيع كذا فى الخلاصة وانما يصح بلفظ نكاح وتزويج بلا خلاف وما وضع لتمليك العين احتراز عن نحو
الاجارة فى الحال احتراز عن الوصية كبيع وشراء خلافا لابى بكر الاعمش والصحيح الانعقاد لان البيع يوجب ملكا هو سبب
لملك المتعة فى محله فكان طريق المجاز موجودا فيه وهبة لقوله تع وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى الآية
وما كان مشروعا للنبى عم يكون مشروعا فى حق امته هو الاصل حتى يقوم دليل الخصوص وهو منتف ههنا والخلوص
فى قوله تع خالصة لك من دون المؤمنين انما هو فى سقوط المهر وهو المناسب للمنة التى سيق الكلام لاجلها لا فى
لفظ التزويج ويحتمل ان يكون الخلوص فى انها لا تحل لاحد بعده عم هذا اذا كانت حرة واما اذا كانت امة تثبت
الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح كذا فى التوضيح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب
الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما
النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى
النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة اى بالحرية بان يخبر بها عن حريتها فيحتاج الى النية لتعيين المجاز كذا فى التلويح
والكشف وصدقة وتمليك وقال الش فعى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى
وغير هذين اللفظين قاصر فى الدلالة عليها قلنا اذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ
يدل عليه وانما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد لا اى لا ينعقد باجارة عند عامة مشايخنا وعن الكرخى
انه ينعقد به قال الامام السرخسى فى شرح الكافى صورة الانعقاد بلفظ الاجارة ان يقول اجرت ابنتى منك ونوى
به النكاح اما اذا جعل الحرة اجرة فى الاجارة بان قال استاجرت دارك بابنتى هذه فقيل ينبغى ان ينعقد النكاح

لانه روى

لانه روى عن محمد انه قال كل لفظ يملك به الرقاب به ينعقد النكاح وهذا كذلك كذا فى ايضاح ابن كمال واباحة واحلال
لانه ليس سببا لملك المتعة فلم يوجد طريق المجاز واعارة وحكى عن الكرخى انه ينعقد النكاح به والصحيح انه لا ينعقد
واليه ذهب الرازى ووصية عند عامة المشايخ وعن الطحاوى انه ينعقد به مطلقا وعن الكرخى انه ينعقد به ان قيدت
بالحال ذكره فى البدايع وجه العامة ان الوصية توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا
الى ما بعد الموت لا يصح كذا هذا كذا فى الكفاية واعلم ان ما لا ينعقد به النكاح ينعقد به شبهته حتى يسقط به الحد
كما فى الخزانة كذا فى القهستانى وشرط لانعقاد النكاح سماع كل واحد من العاقدين سواء كانا زوجين او غيرهما
لفظ الآخر اذ لولاه لم يتحقق الرضاء من الطرفين فلا ينعقد النكاح ولهذا لا ينعقد بالكتابة من الحاضر الى الغائب ما لم
يوجد العبارة منهما قال فى الخلاصة واما سماع كل واحد منهما كلام الآخر شرط وشرط ايضا حضور شاهدين حرين
اى عند العقد لان حضور الشاهدين عند العقد شرط الصحة عندنا خلافا لمالك قال فى المحيط لو شهدا على النكاح
واختلفا فى الوقت لا تقبل ولو كان ذلك فى البيع تقبل لان حضورهما شرط فى النكاح دون البيع كذا فى
ايضاح ابن كمال او حر وحرتين مكلفين اى عاقلين بالغين فيصح عند سكرانين يعرفان النكاح وان لم يذكرا
عند الصحو كما فى الخلاصة ولا يصح عند صبيين ومجنونين كما فى المحيط ولا عند مراهقين كما فى الينابيع وقال صاحب الخلاصة
لو تزوج امرأة بشهادة الله تع ورسوله والملائكة لا ينعقد وهل يكفر قال فى الفتاوى انه يكفر لانه يعتقد ان الرسول
والملك عالم بالغيب انتهى مسلمين ان كانت الزوجة مسلمة اذ لا شهادة للكافر على المسلم سامعين معا لفظهما
اى لفظى العاقدين فلا ينعقد بحضور الاصمين وفيه اشارة الى انه لا يشترط فهم المعنى والظاهر خلافه ولا معرفتهما
للمرأة ولا رؤية وجهها فلو سمع صوتها من بيت لم يكن فيه غيرها جاز النكاح والا فلا فلو كانت متنقبة جاز وهو
المختار والاحتياط ان يكشف وجهها او يذكر ابوها وجدها وذكر فى الواقعات انه يشترط ذكر اسمها واسم ابيها
وجدها عند عدم معرفتها الكل فى المحيط كذا فى القهستانى فلا يصح النكاح ان سمعا اى الشاهدان متفرقين
قال فى التجنيس رجل زوج ابنته من رجل بحضرة من رجلين فسمع احدهما لا الآخر ثم اعاد فسمع الآخر لا الاول فهذا فاسد
لان لكل واحد من النكاحين لم يحضره سماع الشاهدين وهو الشرط كذا فى ايضاح ابن كمال فجاز كونهما اى الشاهدين
فاسقين لان الشرط عندنا الولاية لا العدالة خلافا للش فعى هو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل
ولنا اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو حجة ايضا على مالك فى اشتراط الاعلان دون الشهادة فنحن نعمل
بالمطلق والمقيد ولا نحمله على المقيد لما عرف ولانه نكر العدالة فى موضع الاثبات فيقتضى عدالة ما وذا من حيث
الاعتقاد وهذا لان العدل ضد الظلم والشرك ظلم لقوله تع ان الشرك لظلم عظيم فكان الايمان عدلا
فاستقامت الاضافة او نقول المراد شاهدى عدل قائلى كلمة عدل وهى كلمة التوحيد كذا فى الكفاية او
محدودين فى قذف بلا توبة واعميين وابنى العاقدين او ابنى احدهما لان كلا منهم من اهل الولاية
فيكون اهلا للشهادة تحملا وانما الفائت ثمرة الاداء ولا يبالى بفوته ولا يظهر النكاح على الحكام بشهادتهما
اى بشهادة ابنى العاقدين او ابنى احدهما حتى يحكم بالمهر وغيره عند دعوى القريب وانكار احد الآخر لان الشهادة
للقريب لا تجوز بخلاف الشهادة عليه فاذا نكحا بحضور ابنى الزوج فان ادعى لم تقبل شهادة ابنيه له وان ادعت
تقبل شهادتهما لها وان نكحا عند ابنى الزوجة فالحكم بالعكس فصح تزوج مسلم ذمية كتابية عند حضور ذميين
خلافا لمحمد وزفر لان سماع كلام العاقدين شرط لا الايجاب فى القبول فى النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم

[illegible]

بالاتفاق فكانما لم يسمعا كلام المسلم وله ان الشهادة شرطت فی النكاح علی اعتبار اثبات الملك لوجوده
علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط فی لزوم المال وهما شاهدان علیها بخلاف ما اذا
لم یسمعا كلام الزوج لان العقد ینعقد بكلامیهما والشهادة شرط علی العقد كذا فی الهدایة ولكن لا یظهر النكاح
بشهادتهما ای الذمیین ان ادعت الذمیة ولو ادعی فانكرت فشهدا تقبل ویثبت فالمسئلة مبنیة علی عدم
جواز شهادة الكافر علی المسلم ومن امر رجلا ان یزوج صغیرة ای الآمر فزوجها عند رجل واحد صح التزویج ان
كان الاب وهو الآمر حاضرا لان الاب یجعل مباشرا للعقد لاتحاد المجلس وانما احتیج الی نقل المباشرة الی الاب
مع ان الاب یصلح شاهدا فی باب النكاح لان الوكیل فی باب النكاح سفیر ومعبر فاذا كان الاب حاضرا فهذا
العقد من الوكیل صورة ومن الاب معنی من حیث ان الحقوق ترجع الی الموكل وكان الاب مزوجا معنی والوكیل مزوج
حقیقة فینتقل هذا العقد الی الاب من حیث الصورة ایضا فیصیر الاب مزوجا من كل وجه فیبقی الوكیل شاهدا
والشیء انما یقدر حكما اذا تصور حقیقة والاب اذا كان فی المجلس امكن ان یكون مزوجا حقیقة فامكن ان یجعل
مزوجا تقدیرا والا ای وان لم یكن الاب حاضرا بل كان غائبا فلا یصح لان الاب اذا كان غائبا لا یمكن ان یجعل
مزوجا من كل وجه لان العقد انما یصح بالایجاب والقبول فی مجلس واحد ولو نقل الیه وهو غائب لوقع الایجاب
فی المجلس والقبول فی مجلس آخر وذلك یبطل العقد كذا فی الكفایة وكذا الحكم لو زوج الاب ابنته بالغة له عند رجل
ان حضرت البالغة فی مجلس العقد صح النكاح فیجعل البالغة عاقدة والاب وهذا الرجل شاهدان باب

المحرمات

لما كان من بنات آدم من اخرجها الله تعالی عن محلیة النكاح بالنسبة الی بعض بنی آدم احتیج الی ذكرها
فی باب علی حدة واسباب حرمتهن تتنوع الی تسعة انواع القرابة والمصاهرة والرضاع والجمع وتقدیم الحرة
علی الامة وقیام حق الغیر من نكاح او عدة والشرك وملك الیمین والطلقات الثلاث وكل ذلك یاتی فبدئ
بتحریم الام اقتداء بالكتاب الكریم فقال تحرم علی الرجل امه لقوله تعالی حرمت علیكم امهاتكم وبناتكم الآیة اعلم ان
التحریم المضاف الی الاعیان حقیقة عندنا كالتحریم المضاف الی الفعل فیوصف المحل اولا بالحرمة ثم یثبت
حرمة الفعل بناء علیه فلا یحتاج الی التاویل خلافا للعراقیین والمعتزلة فانهم قالوا المراد به تحریم الفعل لا غیر فلما جاءوا
الی ان یجعلوا مثل قوله تعالی حرمت علیكم امهاتكم وحرمت علیكم الخمر وغیر ذلك من باب اطلاق اسم المحل علی الحال او هو
مبنی علی حذف المضاف ای حرم نكاح الامهات وشرب الخمر وتحقیقه فی الاصول ثم الحرمة تجوز ان تفسر بالبطلان
والفساد لانه لا فرق بینهما فی باب النكاح كما فی قاضیخان والنهایة والكرمانی والمستصفی وغیرها ولذا لا یصح
التوكیل بالنكاح الفاسد ولا طلاق زوجته به ولا ظهار كذا فی المحیط لكن فی العمادی انهم اختلفوا فی نكاح المحارم
انه باطل او فاسد لا یخلو عن اشكال كذا فی القهستانی وجدته وحرمتها باعتبار ان الام فی اللغة هو الاصل قال تعالی
هن ام الكتاب ای اصل سورة الیه المتشابه ویقال لمكة ام القری فیكون دلالة الآیة علیها باعتبار معنی یعمهما لا باعتبار
الجمع بین الحقیقة والمجاز او ثبت حرمتها بالاجماع وان علت الجدة وبنته لما تلونا وبنت ولده وان سفلت
ای بنت الولد بالاجماع واخته مطلقا وبنتها وبنت اخیه كذلك وان سفلتا ای بنتا الاخت والاخ وعمته
وخالته كذلك لان حرمتهن منصوص علیها فی الآیة المتلوة هذا ما یتعلق بالقرابة وحرمت علیه ایضا ام
امراته مطلقا ای دخل بها او لا لقوله تعالی وامهات نسائكم من غیر قید الدخول وبنت امراة دخل الرجل بها لقوله تعالی
من نسائكم اللاتی دخلتم بهن وكونها فی الحجر لیس شرط فذكره فی قوله تعالی وربائبكم اللاتی فی حجوركم لیس للتقیید

بل هو خرج مخرج العادة ثم انما اشترط الدخول فی تحریم البنت دون الام لان اتصال الفرع بالاصل اظهر من اتصال الاصل
بالفرع الا یری ان الفرع یتبع اصله ویصیر مذكورا بذكره دون العكس فان البناء والاشجار یدخلان فی بیع الارض ولا
تدخل هی فی بیعهما وامراة ابنه وان سفل الابن لقوله تعالی وحلائل ابنائكم الذین من اصلابكم وذكر الاصلاب لاسقاط
اعتبار التبنی لا لاحلال حلیلة الابن من الرضاع فان التبنی قد انتسخ بقوله تعالی ادعوهم لآبائهم وكان رسول الله
تبنی زید بن حارثة ثم تزوج زینب بعد ما طلقها زید فطعن المشركون وقالوا انه تزوج حلیلة ابنه وفیه نزل قوله تعالی
ما كان محمد ابا احد من رجالكم فبقیت حلیلة الابن من الرضاع داخلة تحت قوله علیه السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب
هذا ما یتعلق بالمصاهرة والكل ای حرم كل المذكورات من قوله امه الی هنا رضاعا ولكن تحل اخت ولده وام اخیه واخته
وجدة ولده رضاعا وتحرم نسبا كما فی قاضیخان وغیره كذا فی القهستانی وحرم الجمع بین الاختین نكاحا لقوله تعالی وان
تجمعوا بین الاختین عطفا علی المحرمات ولو كان النكاح فی عدة الاخری من طلاق بائن وفیه خلاف الشافعی او رجعی
سواء كان ذلك فی نكاح صحیح او غیره او فی عدة وفاة او غیرها كما فی المنتقی لكن فی مبسوط صدر الاسلام والخلاصة
اذا ماتت امراة الرجل فتزوج باختها بعد یوم جاز وكذلك لو كان له اربع نسوة ماتت احدیهن فتزوج بالخامسة
بعد یوم كذا فی القهستانی او وطئا بملك یمین لاطلاق ما تلونا فلو تزوج اخت امته التی قد وطئها صح النكاح لصدوره
عن اهله مضافا الی محله واذا جاز لا یطاء واحدة منهما حتی یحرم الاخری یعنی لا یطاء الامة وان لم یطاء المنكوحة
لان المنكوحة موطوءة حكما ولا یطاء المنكوحة ما لم یحرم الموطوءة علی نفسه بسبب من الاسباب فی یطاء المنكوحة لعدم
الجمع واما اذا لم یكن وطئ المملوكة یطاء المنكوحة لعدم الجمع وطئا اذ المرقوقة لیست موطوءة حكما كذا فی الرمزیة ولو
كان له امتان اختان فقبلهما بشهوة حرم وطئ كل منهما مع الدواعی حتی یحرم الاخری كذا فی كراهیة الخلاصة ولو
تزوج اختین فی عقدین متعاقبین ولم یعلم الاولی منهما فرق بینه وبینهما مع التجهیل لعدم الفائدة او للضرر
فتعین التفریق قید بعقدین لانه لو تزوجهما فی عقد واحد كان النكاح باطلا فلا تستحقان شیئا من المهر وقید
بعدم علم الاولی لانه لو علم ذلك بطل نكاح الثانیة فقط ولهما نصف المهر لانه وجب للاولی منهما فقط ولم یدر
من هی فینصف بینهما وانما وجب النصف لوقوع الفرقة قبل الوطئ لان من قبلها وهذا اذا كان مهراهما متساویین
مسمیین فی العقد وكان الفرقة قبل الدخول واما ان كانا مختلفین فیقضی لكل واحد منهما بربع مهرها وان لم
یكن مسمی فی العقد یجب متعة واحدة لهما بدل نصف المهر واذا كانت الفرقة بعد الدخول لكل واحدة منهما
مهر كامل لانه استقر بالدخول فلا یسقط منه شیء وكل ما ذكرنا من الاحكام بین الاختین فهو الحكم بین من لا یجوز
جمعه من المحارم كذا فی ایضاح ابن كمال وقال الفقیه ابو جعفر لا بد ان تدعی كل واحدة منهما انها هی الاولی واما اذا
قالتا لا ندری ای النكاحین كان اول لا یقضی لهما بشیء حتی یصطلحا لان الحق للمجهول فلا بد من الدعوی او
الاصطلاح لیقضی لهما وصورة الاصطلاح ان تقولا عند القاضی لنا علیه المهر وهذا الحق لا یعدونا فنصطلح علی
اخذ نصف المهر فیقضی القاضی كذا فی العنایة وحرم الجمع بین امراتین لو فرضت احدیهما ذكرا لحرم علیه الاخری
لان الجمع بینهما یفضی الی القطیعة والقرابة المحرمة للنكاح محرمة القطع ولا یخفی انه ینبغی ان یقید بقوله ابدا احترازا
عن الجمع بین امة وسیدتها فانها لو فرضت الامة ذكرا لم یحل له نكاح سیدتها وكذا العكس ومع ذلك یجوز
ان یتزوج امة ثم سیدتها نص علیه فی الجامع والزیادات كذا فی ایضاح ابن كمال ولا یجمع بین المراة وعمتها وخالتها
او ابنة اخیها او ابنة اختها لقوله علیه السلام لا تنكح المراة علی عمتها ولا علی خالتها ولا علی ابنة اخیها ولا علی ابنة اختها وهذا

مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله كذا في الهداية بخلاف الجمع بين امرأة وبين بنت زوجها لامها لانه لا قرابة بينهما
ولا رضاع وقال زفر لا يجوز لان ابنة الزوج لو قدرتها ذكرا لا يجوز له التزوج بامرأة ابيه قلنا امرأة الاب لو صورتها
ذكرا جاز له التزوج بهذه البنت والشرط ان يتصور ذلك من كل جانب كما في الاختين نسبا او رضاعا وقد صح
ان عبد الله بن جعفر جمع بين امرأة علي وبنته كذا في شروح الهداية والزنا يمد ويقصر فالقصر لاهل الحجاز وبه نطق القرآن
قال تع ولا تقربوا الزنا والمد لاهل نجد كذا في الصحاح يوجب حرمة المصاهرة لمن زنى بامرأة حرم عليه اصولها وفروعها
وقال الش فعل الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ولنا ان الوطء سبب الجزئية بواسطة الولد حتى
يضاف الى كل واحد منهما كملا يقال ابن فلان وابن فلانة فيصير فروعها واصولها كاصوله وفروعه وكذلك على
العكس فان قيل لو كان كذلك لكان الحرمة ثابتة في نفس المرأة الموطوءة لانها جزء الواطئ قلنا الاستمتاع بالجزء حرام
الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة لانها لو قيل بحرمتها لم تحل امرأة بعد ما ولدت لزوجها وعاد النكاح على موضوعه بالنقض
لانه ما شرع الا للتوالد فلو حرمت بالولادة لكان ما وضع للولادة ينتفي بها وذلك خلف باطل وما ان الاستمتاع بالجزء
حرام فلان اول الانس آدم عم وقد حرمت عليه بناته فهو الاصل في حرمة الجزء واستثناء موضع الضرورة وهي امرأته
واما الوطء فهو محرم من حيث انه زنا كذا في الهداية والعناية وفي التجريد الوطء كله سواء في اثبات حرمة المصاهرة
حرامه وحلاله حتى لو وطئ ام امرأته او بنتها حرمت عليه امرأته وكذا لو زنى بامرأة وكذا المزني بها تحرم على اصول الزاني
وفروعه الصبي المراهق كالبالغ في حرمة المصاهرة حتى لو مس امرأة واقرانه بشهوة تثبت حرمة المصاهرة بخلاف العقد
كذا في الخلاصة وكذا اثر كالزنا في اثبات الحرمة المس اي مس رجل عضو امرأة وبالعكس بلا حائل مع الاعتراف في الشهوة
وهذا معنى قوله بشهوة من الجانبين واما بانكارها فلا تثبت الحرمة كما في النهاية والمس شامل للتقبيل والتفخيذ كما في المحيط
وغيره وفي مس الشعر روايتان ولا فرق بين ان يكون المس عمدا او خطاء او مكرها او ناسيا كذا في القهستاني وذخيرة
العقبى وذلك لان المس وكذا النظر سبب داع الى الوطء فيقام مقامه في موضع الاحتياط ثم المس بشهوة ان ينتشر الآلة
او يزداد انتشارا هو الصحيح كذا في الهداية وقال في الذخيرة وكثير من المشايخ لم يشترطوا الانتشار وجعلوا حد الشهوة
ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها واختار صاحب الهداية قول شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام قال في النهاية هذا اذا
كان شابا قادرا على الجماع فان كان شيخا او عنينا فحد الشهوة ان يتحرك قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركا قبل ذلك
او يزداد الاشتهاء ان كان متحركا وهذا افراط وكان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي لا يعتبر تحرك القلب وانما يعتبر تحرك
الآلة وكان لا يفتي بثبوت الحرمة في الشيخ الكبير والعنين الذي مات شهوته حتى لا يتحرك عضوه بالملامسة وهو اقرب
الى الفقه كذا في العناية وكذا نظره الى فرجها الداخل هو الصحيح وعليه الفتوى كذا في التجنيس ولا يتحقق ذلك الا عند
الاستلقاء كذا في الهداية والداخل منه هو المدور وقيل الى الخارج وهو الطويل كما في الروضة وقيل الى العانة
وقيل الى الشق وعليه الفتوى كما في النظم والفتوى على الاول كما في الخزانة كذا في القهستاني قال في الخلاصة رجل نظر الى
فرج ام امرأته وقبلها او مس بشهوة تحرم عليه امرأته لكن اذا نظر الى موضع الجماع حتى قالوا لو نظر الى فرجها وهي قائمة
لا تحرم واختلف المشايخ فيه قال بعضهم النظر الى الفرج المدور وقال بعضهم الى موضع الحرة والاصح النظر الى موضع الشق
عن شهوة النظر الى الفرج اذا كان من وراء الزجاج معتبر ومن المرآة لا والمسائل في كتاب النظم المرأة اذا كانت قاعدة
على رأس ماء فنظر الى فرجها في الماء تثبت حرمة المصاهرة وقال في مجموع النوازل لا تثبت هو الصحيح لان الرؤية فالماء
لا تتحقق ولو مس امرأة مع الدرع ان كان يمنع وصول الحرارة اليه لا تثبت الحرمة وان انتشرت آلته وان كان

رقيقا لا يمنع تثبت رجل قصد ان يضم امرأته الى فراشه وان يجامعها فوصل يده الى البنت المشتهاة فقرصها باصبعه وظن
انها امرأته حرمت عليه امرأته ان كان عن شهوة وان اختلفا القول قول الزوج انه عن غير شهوة ولو اخذ ثديها وقال
كان عن غير شهوة لا يصدق الكل في الخلاصة وكذا نظر ما ذكره قوله بشهوة قيد للنظرين وما كان عمره تسع الصغيرة دون
تسع سنين غير مشتهاة اي مرغوب فيها للرجال فبالوطء والدواعي لا تثبت الحرمة به يفتى واما بنت تسع سنين
فانها قد تكون مشتهاة وقد لا فانه يختلف بعظم الجثة وصغرها ولو انزل مع المس لا تثبت الحرمة هو الصحيح لانه بالانزال
تبين انه غير مفض الى الوطء وعلى هذا اتيان المرأة في الدبر كذا في الهداية ولو مس فانزل فقد قيل يوجب الحرمة وكان
يفتى به شمس الائمة الاوزجندي ووجهه ان مجرد المس بشهوة يثبت الحرمة فهذه الزيادة وان كانت لا توجب زيادة حرمة
لا توجب خلافها والذي اختاره المصنف هو اختيار شمس الائمة السرخسي والامام فخر الاسلام وقد نص محمد في الزيادات
في باب اتيان المرأة في غير ما تامان الجماع في الدبر لا يثبت حرمة المصاهرة وكذا النظر الى موضع الجماع من الدبر بشهوة
وهذا اصح كذا في العناية وصح نكاح الكتابية لقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولا فرق بين الكتابية
الحرة والامة وتفسير صاحب الهداية المحصنات بالعفايف احترازا عن قول ابن عمر رضه فانه فسرها بالمسلمات لا لان العفة
شرط لجواز النكاح وانما ذكرها بناء على الغالب ثم الكتابية تشمل اليهودية والنصرانية والذمية والحربية الا انه لو نكح
حربية في دار الحرب كره فقيل انما كره اذا قصد التوطن به وقيل اذا قصد الوطء وقيل اذا قصد استيلادها كذا في
المحيط وصح نكاح الصابئية بتقديم الباء على الهمزة من صبا اذا خرج فقيل هم عبدة الاوثان والنجوم وقيل ليسو
بعبدة الاوثان والنجوم وانما يعظمون النجوم كتعظيم المسلم الكعبة فلاجل هذا الاختلاف قيدها ههنا بقوله المؤمنة
بنبي المقرة بكتاب لا اي لا يصح نكاح عابدة كوكب ولا يجوز نكاح المجوسيات لقوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب
غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولذا لا يجوز وطء المذكورات
بملك اليمين لان النكاح محمول على الوطء او نقول هو في موضع النفي فيتناول الوطء ذكره الزيلعي وصح نكاح المحرمة بحج او
عمرة ونكاح المحرم وقال الشافعي لا يجوز لقوله عم لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روي انه عم تزوج بميمونة وهو محرم وما
رواه محمول على الوطء ونكاح الامة المسلمة والكتابية ولو كان ذلك النكاح مع طول الحرة اي مع القدرة على مهرها ونفقتها
الا انه مكروه كما في خزانة الفقه ولعل الكراهة للتنزيه في المبسوط الاولى ان لا يفعل كذا في القهستاني وقال الش لا يجوز
للحر ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق وقد انعدمت الضرورة
بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرة مانعا منه وعندنا الجواز مطلق لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تع واحل
لكم ما وراء ذلكم وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه وله ان لا يحصل الاصل فيكون له ان لا يحصل الوصف ونكاح
الحرة على الامة لقوله عم وتنكح الحرة على الامة ونكاح نسوة اربع فقط قوله للحر متعلق للنكاح المقدر وقوله جائز صفة
للنسوة المقدرة او حال عنها وقوله واماء بالجر عطف عليه يعني يجوز للحر نكاح اربع من الحرائر او من الاماء او منهما اذا قدم
الامة على الحرة ولا يجوز اكثر من ذلك لقوله تع مثنى وثلاث ورباع والتنصيص بالعدد يمنع الزيادة عليه ولكن التسري
بالاماء يجوز ما شاء ثم في التسري على الزوجة مخالفة دين النصارى وكذا التزوج بامرأتين وان خاف ان لا يعدل
بين امرأتين لا يتزوج باخرى لقوله تع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة لكن لو لم يفعل لئلا يدخل على ضعفاء القلوب
الغم ورق عليها فهو ماجور قال عم من رق للانثى رق الله تع له وترك ادخال الغم عليها يعد من الطاعة والامام في هذا
اختار افضلية الواحدة الحرة كذا في البزازية وللعبد ثنتان وقال مالك يجوز له اكثر منهما كالحر ولنا ان الرق منصف

فيتزوج العبد اثنين والحر اربعًا اظهارًا لشرف الحرية فان طلق الحر احدى الاربع طلاقًا بائنًا لم يجز له ان يتزوج رابعة حتى تنقضي عدتها وفيه خلاف الشافعي وهو نظير نكاح الاخت في عدة الاخت كذا في الهداية والمكاتب وابن ام الولد في هذا كالعبد كذا في المبسوط وصح نكاح حبلى من زنى خلافًا لابي يوسف ولا توطأ حتى تضع حملها يعني الحامل اذا تزوجت فاما ان يكون الحمل ثابت النسب اولا فان كان الاول فالنكاح باطل في قولهم جميعًا وان كان الثاني قال ابو حنيفة ومحمد جاز النكاح ولا يطأها حتى تضع حملها وقال ابو يوسف النكاح فاسد لان الامتناع في الاصل لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لا جناية منه ولهذا لا يجوز اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص وحرمة الوطي لئلا يسقي ماءه زرع غيره فان الحمل يزداد سمعه وبصره حدة بالوطي كما ورد في الحديث وذكر الامام التمرتاشي ولا نفقة لها وقيل لها ذلك وقيل لا بأس بوطئها بخلاف الامة الحامل من الزنا لا يقربها المولى قيل وكذا الخلاف لو زوجت نفسها من الزاني ولم يقر الزاني بان الحبل منه فان اقر صح النكاح عند الكل وتستحق النفقة لانه غير ممنوع عن وطئها كذا في الكفاية وصح نكاح موطوءة سيدها ويدخل فيها ام الولد ما لم تكن حبلى لان فراشها ضعيف ولذا ينتفي ولدها بمجرد النفي ويستحب للمولى ان يستبرئها صيانة لمائه ويجوز للزوج ان يطأها قبل الاستبراء عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا احب له ان يطأها قبل ان يستبرئها او موطوءة زان يعني اذا رأى امرأة تزني فتزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرئها عندهما وقال محمد لا احب له ان يطأها قبل الاستبراء كذا في الهداية ولو تزوج امرأتين بعقد واحد واحديهما محرمة له نسبًا او رضاعًا او مصاهرة او من جهة كونها ذات زوج او وثنية صح نكاح الاخرى التي ليست بمحرمة وبطل نكاح المحرمة لان المبطل فيها فقط بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع لانه يبطل بالشرط الفاسد وقبول العقد في الحر شرط فيه والمسمى كله لها اي للاخرى التي تحل عند الامام وعندهما يقسم المسمى على مهر مثلهما يعني اذا كان المسمى الفا مثلا ينظر الى مهر مثلهما ويقسم المسمى على مهر مثلهما فما اصاب التي صح نكاحها يجب وما اصاب التي لا تحل سقط عن الزوج لهما انه قابل المسمى بالبضعين لا ببضع احديهما وكل ما كان مقابلا بشيئين فانما يلزم اذا سلما لمن قابل ولم يسلم ههنا الا احدهما فلا يلزمه الا حصته كما لو خاطب امرأتين بالنكاح على الف فاجابت احديهما دون الاخرى وله ان ضم ما لا يحل النكاح الى ما يحل النكاح كضم الجدار الى المرأة فيه في ان كل واحد منهما ليس بمحل النكاح ولو فعل ذلك وسمى كان المسمى كله للمرأة فكذا ههنا لم يحل بخلاف ما اذا خاطبهما بالنكاح لانهما قد استويا في الايجاب حتى لو اجابتا صح نكاحهما جميعًا فيثبت انقسام البدل بالمساواة في الايجاب كذا في العناية ولا يصح تزوج امته وسيدته يعني على المولى نكاح امته وعلى العبد نكاح سيدته للاجماع على بطلانه كذا في ايضاح ابن كمال او مجوسية او وثنية لما تلونا ورويناه ولا يصح نكاح حامل في عدة رابعة ابانها لما مر ولا امة على حرة لقوله عم لا تنكح الامة على الحرة وهو باطل وهو حجة على الشافعي في تجويزه ذلك للعبد وعلى مالك في تجويزه برضاء الحرة كذا في الهداية اي في عدتها يعني لا يصح تزوج امة على حرة في عدة حرة من طلاق بائن او ثلاث عنده خلافا لهما فيما اذا كانت العدة عدة البائن فانه يجوز عندهما لان هذا ليس بتزوج عليها وهو المحرم ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لا يحنث بهذا وله ان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحكام فيبقى المنع احتياطًا بخلاف اليمين لان المقصود ان لا يدخل غيرها في قسمها واما في الرجعي فلا يصح في قولهم وذكر في شروح الهداية انه لا بد لهما من فرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا تزوج امرأة في عدة اختها من طلاق بائن فانهما لم يجوزاه كابي حنيفة قالوا في الفرق لهما ان المحرم هناك الجمع فاذا تزوجها في عدة اختها صار جامعًا بينهما في حقوق النكاح فلا يجوز واما المنع ههنا فليس لاجل الجمع فانه لو تزوج الامة ثم الحرة صح نكاحهما ولكنه

لمن له

بحرم

باعتبار ادخال ما قصته الحال على كامل الحال وهذه لا توجد بعد البينونة ولا نكاح حامل من سبي مهاجرة ان تسبى الحربية حاملًا فيريد السابي ان يتزوجها لا يجوز ما لم تضع الحمل لان النسب منه زوجها ثابت فكان الاحتراز واجب الصيانة وكذلك حكم المهاجرة كذا في العناية او حامل ثبت نسب حملها وكون سيدها كام الولد لانها فراش لمولاها لوجود علة وهو صيرورة المرأة متعينة لثبوت نسب الولد منها وكل ما كانت فراشًا لشخص لا يجوز نكاحها لئلا يجتمع الفراشان الا انه غير متأكد حتى ينتفي الولد بالنفي من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل ولا نكاح المتعة وهو ان يقول الرجل لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال او يقول خذي هذه العشرة لاستمتع بك ايامًا او متعيني نفسك ايامًا او عشرة ايام او لم يقل ايامًا وهذا عندنا باطل وقال مالك هو جائز لانه كان مباحًا فيبقى الى ان يظهر ناسخه وقلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة وابن عباس رضه صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع كذا في الهداية والعناية ولو قضى بجوازه لم يجز كما في العمادي ولو اباحه كما صار كافرًا كما في شهادات المضمرات وغيره لكن ليس فيه تعزير ولا حد ولا رجم كما في النتف ولا طلاق ولا ايلاء ولا ارث كذا في القهستاني ولا نكاح الموقت مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام وهذا باطل عندنا وقال زفر هو صحيح لازم لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بينهما اذا طالت مدة التأقيت او قصرت لان التأقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجدتم الفرق بينهما شيئان احدهما وجود لفظ يشارك المتعة في الاشتقاق كما ذكرنا في نكاح المتعة والثاني شهود الشاهدين في الموقت مع ذكر لفظ التزوج او النكاح وان تكون المدة معينة كذا في العناية فرع المناكحة بين اهل السنة واهل الاعتزال لا تجوز كذا اجاب الشيخ الرستغني المسئلة في مجموع النوازل وفي الفتاوى عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان من قال انا مؤمن ان شاء الله تع فهو كافر لا تجوز المناكحة معه قال الشيخ الامام ابو حفص السفكردري في فوائده لا ينبغي الحنفي ان يزوج بنته من شفعوي المذهب وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن يتزوج منهم عنى في فوائد شمس الاسلام رجل تزوج امرأة في عدة الوفات وجامعها فلما انقضت عدتها تزوجها ثانيًا يجوز وكذا لو حبلت بالجماع تنقضي العدة بمضي العدة الكل من الخلاصة وكذا قال في المحيط ولا يصح نكاح المعتزلية لانها كافرة عندنا ولا يصح نكاح الشافعية لانها صارت كافرة بالاستثناء على ما روي عن الفضلي ومنهم من قال يتزوج بناتهم ولعل ترك التعرض لمثله اولى فانهم مسلمون لو نشأ في ذلك كما بين في محله كذا في القهستاني وقد عرفت انه يصح نكاح الكتابية فلم يكن الكفر مانعًا وايضا من قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة والمعتزلة من اهل القبلة واما الشافعي فمن اهل السنة ايضا لان الشافعية والمالكية والحنبلية كالحنفية من الفرق الناجية والمختار ان لا يكفر المعتزلة ما لم يقولوا بخلق القرآن او بامتناع الرؤية او ما اشبه ذلك فكيف لا يجوز مناكحتها هذا قال في السراجية لا تجوز المناكحة بين بني آدم والجن وانسان الماء لاختلاف الجنس انتهى وتبعه منية المفتي والفيض عن الزهري رض عم عن نكاح الجن وهو وان كان مرسلا فقد اعتضد باقوال العلماء فروي المنع عن الحسن البصري وقتادة فاذا تقرر المنع عن نكاح الانسي الجنية فالمنع عن نكاح الجني الانسية اولى كذا في الاشباه لابن نجيم

باب الاولياء والاكفاء

اخر باب الاولياء والاكفاء عن بيان المحرمات وان كان ما شرطه لان محل حلية النكاح شرط جوازه بالاتفاق بخلاف الاولياء والاكفاء والمتفق عليه اولى بالتقديم نفذ الفرق بينه وبين الانعقاد واللزوم ان الانعقاد هو ارتباط اجزاء التصرف شرعًا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه كذا في التنقيح لكن بالنفوذ ههنا اريد صح

ملك تمام الفراش

ما يتم اللزوم فانه بمعنى اللزوم فى نكاح الحرة المكلفة كفوا وبمعناه فى نكاحها غير كفو وليس بمعنى اللزوم مطلقا لقوله ولـه الاعتراض فاعرفه نكاح حرة مكلفة اى عاقلة بالغة بلا ولى اى لزم نكاحها وان لم يعقد عليها ولى بكرا كانت او ثيبا عند ابى حنيفة وابى يوسف فى ظاهر الرواية لقوله عم الايم احق بنفسها من وليها والايم اسم لمرأة لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا عند اهل اللغة وعن ابى يوسف انه لا ينعقد الا بولى وقال مالك والشافعى لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا لان النكاح يراد لمقاصده والتفويض اليهن مخل بها وجه الجواز انها تصرفت فى خالص حقها وهى من اهله لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف فى المال ولها اختيار الازواج وانما يطالب الولى بالتزويج كيلا تنسب الى الوقاحة وينبغى ان يعلم ان خلاف الشافعى فى انشاء النكاح اما اقرارها بالنكاح صحيح اتفاقا كذا فى الحقايق قال قاضى خان وقد اجمعوا على انها لو اقرت بالنكاح صح اقرارها انتهى ثم فى ظاهر الرواية لا فرق بين الكفو وغير الكفو ولكن له اى للولى الاعتراض اى ولاية المرافعة الى القاضى دفعا للعار لا ولاية الفسخ لان ولاية التفريق الى القاضى كما فى خيار البلوغ ومالم يفرق فاحكام النكاح ثابتة ضرورة انه ثابت والطلاق تصرف فى النكاح والقاضى يفسخ اصل النكاح فلا يكون طلاقا ذكره فى مختارات النوازل كذا فى ايضاح ابن كمال فجاز للاولياء ان يطلبوا التفريق من القاضى فى غير الكفو يعنى اذا لم تلد من الزوج واما اذا ولدت فليس للاولياء حق طلب الفسخ كيلا يضيع الولد لعدم من يربيه قال فى النهاية ولكن فى مبسوط شيخ الاسلام واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فعلم الولى بذلك فسكت حتى ولدت اولادا ثم بدا له ان يخاصم فى ذلك فله ان يفرق بينهما لان السكوت انما جعل رضا فى حق النكاح فى حق البكر نصا بخلاف القياس قال كذا كان مكتوبا بخط شيخى كذا فى العناية وروى الحسن بن زياد عن الامام ابى حنيفة عدم جوازه اى عدم جواز النكاح من غير كفو قال فى الهداية وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه لا يجوز فى غير الكفو لانه كم من واقع لا يدفع ويروى رجوع محمد الى قولهما انتهى وعليه اى على عدم جواز النكاح من غير كفو فتوى قاضى خان حيث قال فى فتاواه والمختار فى زماننا للفتوى رواية الحسن انتهى وقال فى الخلاصة المختار فى النكاح بغير الولى قول ابى يوسف آخرا ان الزوج اذا كان كفوا صح النكاح وان لم يكن كفوا لا يصح وللولى حق الاعتراض هكذا كان يفتى الشيخ الامام شمس الائمة السرخسى انتهى وابو يوسف كان يقول انه لا ينعقد الا بولى اذا كان لها ولى ثم رجع وقال جاز سواء كان الزوج كفوا لها او لم يكن هذا على ما ذكره السرخسى فى شرح الكافى وقال ابو جعفر الطحاوى فى شرح الآثار لا يجوز النكاح الا بولى على مذهب ابى يوسف ومحمد وجعل هذا القول عن ابى يوسف قوله المرجوع اليه على خلاف ما ذكره السرخسى وهو اقدم من السرخسى واعلم بمذاهب اصحابنا ويوافقه ما ذكره الكرخى فى مختصره كذا فى ايضاح ابن كمال وعند محمد ينعقد موقوفا ولو كان نكاحها من كفو او غير كفو ينعقد عنده موقوفا على اجازة الولى سواء كان الزوج كفوا لها او لم يكن ومعنى كونه موقوفا انه لا يجوز له وطئها قبل الاجازة ولا يقع الطلاق ولا يتوارث احدهما من الآخر ويروى رجوعه الى قول ابى حنيفة وابى يوسف كذا فى ايضاح ابن كمال قالوا ان محمدا رجع الى قول ابى حنيفة فى النكاح بغير ولى كذا فى قاضى خان والخلاصة ولا يجبر من الاجبار ولى بالغة يعنى لا يجوز للولى اجبارها على النكاح حتى لو زوج البالغة ابوها من رجل واخوها من آخر فاجازت نكاح الاخ جاز وبطل نكاح الاب كذا فى الخلاصة ولو بكرا خلافا للشافعى اعتبارا بالصغيرة وهذا لانها جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب الصداق بغير امرها ولنا انها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية والولاية على الصغيرة لقصور عقلها ولهذا تثبت فى الكبيرة بالجنون وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب عليها فصار كالغلام وكالتصرف فى المال وانما يملك الاب قبض الصداق برضاها دلالة ولهذا لا يملك مع نهيها كذا فى الهداية ثم لكل ولى ولاية الاجبار

عند ابى حنيفة

عند ابى حنيفة بالصغر والجنون خلافا لهما فى غير العصبات وللشافعى فى غير الاب والجد ولمالك فى غير الاب كذا فى ايضاح ابن كمال فان استاذن اى قبل النكاح لقوله وكذا لو زوجها فبلغها الخبر والاستيذان يجوز قبل النكاح وبعده والسنة ان يستاذنها قبله ويقول ان فلانا يذكرك كما قال عم لفاطمة رضها كذا فى القهستانى الولى البكر فسكتت اى لم تتكلم مع القدرة او ضحكت غير مستهزئة فلو ضحكت مستهزئة لم يكن اذنا على ما قال السرخسى كذا فى المحيط والصحيح ان التبسم اذن كذا فى النهاية او بكت بلا صوت فهو اذن لقوله عم البكر تستامر فى نفسها فان سكتت فقد رضيت ولان الضحك ادل على الرضا من السكوت والبكاء مع الصوت رد وعليه الفتوى كذا فى الذخيرة وكذا الحكم لو زوجها الولى فبلغها الخبر اى خبر النكاح سواء كان المخبر عدلا او غير عدل واحدا او متعددا فضوليا او غيره هذا عندهما واما عنده فان اخبرها فضولى فلا بد من العدد او العدالة كما فى الاختيار وغيره وظاهره مشير الى ان الاستيذان والبلوغ امر حتم حتى لا يجوز النكاح البالغة ولو ثيبا الا باذنها كما فى النظم كذا فى القهستانى وشرط فيهما اى فى استيذان النكاح وفى بلوغ الخبر بعده تسمية الزوج على وجه تعرفه به اما اذا ابهم وقال لها ازوجك فسكتت لا يكون رضا لا المهر اى لا يشترط تسمية المهر هو الصحيح احترز به عن قول من قال من المتأخرين لا بد من تسمية المهر فى الاستيمار لان رغبتها تختلف باختلاف الصداق فى القلة والكثرة ووجه الصحة ان للنكاح صحة بدونه فلا يحتاج الى ذكره كذا فى العناية قالوا ويشترط ان يكون الزوج كفوا والمهر وافرا فان عدما او عدم احدهما لم يكن سكوتها عند الاستيمار رضا الا فى حق الاب والجد عند ابى حنيفة لان عنده الاب والجد ولى فى هذا العقد وعندهما هما بمنزلة الاجانب فيه كذا فى شرح الجامع الصغير لقاضى خان والصدر الشهيد فلو استاذنها اى البكر البالغة غير الولى اى اجنبى او قريب ليس بولى بان كان كافرا او عبدا او مكاتبا الاقرب اى ولى غيره اقرب منه كالاخ او الجد مع وجود الاب فسكوتها لا يكون رضا فلا بد فى تحققه من القول لان هذا السكوت يحتمل ان يكون لقلة التفاته الى كلامه بخلاف الولى الاقرب وكذا لا بد منه لو استاذن الثيب لقوله عم الثيب تشاور ولان النطق لا يعد عيبا منها اذ قل الحياء بالممارسة فلا مانع من النطق فى حقها والثيب امرأة تزوجت فبانت بوجه ولا يقال للرجل وعن الكسائى رجل ثيب اذا دخل امرأته وامرأة ثيب اذا دخل من ثاب اذا رجع لعاودتها الخطاب كذا فى المغرب والغلام كالثيب فى ان الرضى بالقول او الفعل كذا فى قاضى خان فاذا وجد فعل يدل على الرضا فهو كالقول كتمكينها نفسها ومطالبتها مهرها ونفقتها لان الدلالة تعمل عمل الصريح كذا فى الكافى و لو قبلت المهر او التهنئة يكون رضا ولو قبلت الهدية او خدمت الزوج او اكلت من طعامه لا يكون رضا كذا فى المحيط ومن زالت بكارتها بوثبة او وثبة الطفرة من فوق الى اسفل او حيضة او جراحة او تعنيس يقال عنست الجارية بمعنى عنست عنوسا اذا جاوزت وقت التزوج عادة فلم تتزوج فهى بكر حكما فى كون سكوتها اذنا لانها بكر اذ البكر من يكون مصيبها اول مصيب وهذا كذلك مشتق من الباكورة وهى اول الثمار والبكرة وهى اول النهار وفيه خلاف الشافعى وكذا المزالة بكارتها بزنى خفى فانها بكر حكما خلافا لهما وللشافعى لانها ثيب حقيقة فلا يكتفى بسكوتها ولكن الناس عرفوها بكرا فيعيبونها بالنطق فتمتنع عنه فيكتفى بسكوتها كيلا يتعطل عليها مصالحها بخلاف ما اذا وطئت بشبهة او بنكاح فاسد لان الشرع اظهره حيث علق به احكاما اما الزنا فقد ندب بستره فلم يظهر حتى لو اشتهر حالها لا يكتفى بسكوتها كذا فى الهداية ولو قال لها الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت المرأة رددت ولا بينة له فالقول قولها وقال زفر القول قوله لان السكوت اصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار اذا ادعى الرد بعد مضى المدة ونحن نقول انه يدعى لزوم العقد وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضى المدة ولو اقام الزوج

البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وان لم يكن له بينة في تحلف المرأة على عدم السكوت عندهما
لا عند الامام وهي مسئلة الاستحلاف في المسائل الستة وسيأتيك في الدعوى ان شاء الله تعالى وفي الفتاوى
رجل تزوج امرأة بشهادة شاهدين ومات الشاهدان وانكرت المرأة النكاح ليس للزوج ان
يخاصمها وعندهما يخاصمها ان حلفت برئت وان نكلت يقضي بها للمدعي قال الفقيه ابو الليث رحمه الله
الفتوى على قولهما رجل زوج ابنته البالغة ولم يعلم رضاها حتى مات الزوج فقالت زوجتني منه بامري
وانكرت ورثة الزوج الامر فالقول قولها ولها الميراث والمهر وعليها العدة ولو قالت زوجتني منه الى
بغير امري فبلغني فاجزت وانكرت ورثة الزوج الاجازة فالقول قول ورثة الزوج ولا مهر لها رجل
ادعى على امرأة النكاح فانكرت وحلفت لا يحل له التزوج باختها واربع سواها لو كانت هي المدعية
فانكر الزوج وحلف لا يحل لها التزوج بآخر الكل في الخلاصة وللولي انكاح المجنونة اي تزويجها والصغير
والصغيرة وقال ابن شبرمة وابو بكر الاصم انه لا يزوج الصغير والصغيرة احد حتى يبلغ كذا في الكفاية
ولو ثيبا وفيه خلاف الشافعي فان كان ذلك الولي المزوج ابا او جدا لزم النكاح يعني اذا كان العقد
بمهر المثل ومن كفو كذا في التلويح والغرر فلا خيار لهم بعد البلوغ لانهما كاملا الرأي وافرا الشفقة فيلزم
العقد بمباشرتهما كما اذا باشراه برضاهم بعد الافاقة والبلوغ كذا في الهداية وان كان الولي المزوج
غيرهما اي الاب والجد فلهما الاولى فلهم لان اسقاط مسئلة المجنون في بيان اثبات الخيار مع الذكر في صدر
المسئلة يوهم قصر حكم الخيار على الصغير والصغيرة مع ثبوته لهم قال قاضي خان اما المعتوهة اذا زوجها اخوها
او عمها ثم عقلت كان لها الخيار كالصغيرة اذا بلغت وان زوجها الاب او الجد لا خيار لها وان زوجها ابنها
لا رواية فيه عن ابي حنيفة قالوا ينبغي ان لا يكون لها الخيار كما لو زوجها الاب وعن محمد ان لها الخيار انتهى
الخيار اي لكل واحد الخيار ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ اذا افاق او بلغ عالمين بالنكاح
او حين علمت او علما بالنكاح بعد الافاقة او البلوغ ان لم تفق او لم يبلغ عالمين به فان العلم بالنكاح
شرط كذا في ايضاح ابن كمال خلافا لابي يوسف فعنده لا خيار لهم اعتبارا بالاب والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة
والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد عسى والتدارك بخيار الادراك ثم اطلاق الجواب في
غير الاب والجد يتناول الام والقاضي هو الصحيح من الرواية لقصور الرأي في احدهما ونقصان الشفقة في الآخر كذا في
الهداية وسكوت البكر عند البلوغ والعلم بالنكاح رضا لان سكوتها جعل رضا في ثبوت اصل النكاح فلان يجعل
رضا في ثبوت وصف اللزوم اولى ولا يمتد خيارها الى آخر المجلس لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل فيبطل
بالرضا وسكوتها دليل الرضا وان وصلية جهلت ان لها الخيار فان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فالتقصير
لا تعذر والدار دار العلم فان قيل كما انه في البكر حال [illegible] بلوغها فهي قبل البلوغ غير مكلفة بالشرائع قلنا اذا راهق
الصبي والصبية فاما ان يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي ان تركا سدى قال
عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا كذا في صدر الشريعة فوجه الاستدلال
بالحديث ان الاكراه على الصلوة والامر بتعليمها يدل على وجوب تعليم سائر احكام الاسلام لكون الكل مشتركا
في هذا المعنى هذا وقال في النتف هذا عند الشيخين وقال محمد ان خيارها يمتد الى ان تعلم ان لها الخيار ذكره القهستاني
بخلاف المعتقة يعني اذا اعتقت امة ولها زوج ثبت لها الخيار وان لم تعلم ان لها الخيار فجهلها عذر لان خدمة المولى

تمنع العلم

تمنع التعلم وخيار الغلام والثيب الصغيرة اذا بلغا لا يبطل بالسكوت لعدم كونه دليل الرضى في حقهما ولو طول
فاما عن المجلس اي عن مجلس البلوغ والعلم بالنكاح ما لم يرضيا صريحا بان يقول رضيت او قبلت او دلالة بان
يفعل ما يدل على الرضا كالقبلة واللمس واعطاء الغلام المهر وقبول الثيب المهر وشرط القضاء للفسخ في خيار البلوغ لا
في خيار العتق وذلك لان الفسخ في الاول لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل بسبب قصور شفقة المزوج ولهذا يشمل
الفسخ الذكر والانثى واذا كان خفيا لا يطلع عليه لان فرض المسئلة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر تاما فربما ينكره
الزوج فيحتاج الى القضاء للالزام واما خيار العتق فلدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها فان الزوج قبل عتقها كان
يملك بطلقتين ثم ازداد ذلك بالعتق وهو امر جلي ليس للانكار فيه مجال حتى يحتاج الى الالزام لكن لها ان تدفع
ذلك عن نفسها وذلك مع بقاء اصل النكاح غير ممكن فكان لها ان تدفع اصل الملك في ضمن ما لها من دفع الزيادة
واعلم ان الفرقة بخيار البلوغ سواء كان قبل الدخول او بعده ليس بطلاق لانه يصح من الانثى ولا طلاق اليها وكذا
بخيار العتق لما بينا بخلاف المخيرة لان الزوج هو الذي ملكها وهو مالك للطلاق ثم ان الفائدة في ان الفرقة بخيار البلوغ
والعتق ليست بطلاق تظهر في شيئين احدهما انها لو وقعت قبل الدخول لم يجب نصف المهر المسمى ولو كانت طلاقا
لوجب والثاني انهما لو تناكحا بعد الفرقة ملك الزوج ثلث تطليقات كذا في العناية فان مات احدهما قبل التفريق
اي قبل تفريق القاضي بينهما ورثه الآخر سواء بلغا او لا لان اصل العقد صحيح والملك الثابت به قد انتهى بالموت بخلاف
مباشرة الفضولي اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح ثمة موقوف فيبطل بالموت وههنا نافذ فيتقرر به
والولي في النكاح لا في التصرف في مال الصغير فانه للاب ثم لوصيه ثم للجد اب الاب ثم لوصيه ثم القاضي ووصيه دون
الام او وصيها وسيأتي في كتاب المأذون ان شاء الله تعالى هو العصبة نسبا بغيره العصبة بنفسه وهو ذكر يتصل بالميت
بلا واسطة انثى ولذا قال فان لم يكن عصبة فللام ثم للاخت لابوين الخ او سببا على ترتيب الارث قال قاضي خان
واقرب العصبات الى الصغير والصغيرة الابن ثم الجد اب الاب وان علا والابن من العصبة يزوج الام المجنونة عندنا
وقال الشافعي لا يزوجها الا ان يكون الابن من عشيرتها واختلف اصحابنا في الاب والابن اذا اجتمعا للمجنونة قال
ابو حنيفة وابو يوسف الابن احق بتزويجها وقال محمد الاب احق وكذلك ابن الابن وان سفل ثم الاخ لاب وام
ثم الاخ لاب ثم بنوهما على هذا الترتيب وان سفلوا ثم العم لاب وام ثم العم لاب ثم بنوهما على هذا الترتيب وما ذكرنا
كله مذهب اصحابنا وقال الشافعي ليس لغير الاب والجد تزويج الصغير والصغيرة وللولي تزويج الثيب الصغيرة
عندنا خلافا للشافعي وبعد العصبات من الاقارب الولاية عندنا للمولى العتاقة لانه عصبة ثم عصبة مولى العتاقة
انتهى وابن المجنونة مقدم في ولاية النكاح على ابيها في قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد فعنده وليها ابوها
لانه اوفر شفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بزيادة
الشفقة كاب الام مع بعض العصبات كذا في الهداية ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون لانه لا ولاية لهم على
انفسهم فاولى ان لا تثبت على غيرهم ولا كافر على ولده المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان اما الكافر فيثبت له ولاية النكاح على ولده الكافر لقوله تعالى
والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته عليه ويجري التوارث بينهما فان لم يكن له اي لم يوجد
عصبة نسبية او سببية قوله فللام خبر لقوله الاتي التزويج ثم للاخت لابوين ثم للاخت لاب ثم لولد الام
ذكور اولاد الام واناثهم سواء ثم اولاد هؤلاء ثم الاعمام ثم الاخوال والخالات ثم بنات الاعمام كذا في ايضاح ابن

كمال ثم لذوي الارحام الاقرب فالاقرب التزويج يعني لهم ولاية التزويج عند الامام ابي حنيفة وهذا استحسان
خلافا لمحمد فعنده ليس لتلك المذكورات ولاية التزويج وهو القياس وابو يوسف مع محمد يعني وقول ابي يوسف
في ذلك مضطرب والاشهر انه مع محمد في الاشهر لهما قوله عم الانكاح الى العصبات عرف الانكاح باللام في غير معهود فكان معناه
هذا الجنس مفوض الى هذا الجنس فلا يكون لغيره مدخل فيه وله ان هذه الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى
من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة كذا في العناية قال قاضي خان وعند عدم العصبة كل قريب يرث الصغير
والصغيرة من ذوي الارحام وقول ابي يوسف مضطرب والاقرب عند ابي حنيفة الام ثم البنت ثم بنت الابن
ثم بنت البنت ثم بنت ابن الابن ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب وام ثم الاخت لاب ثم الاخ والاخت
لام ثم اولادهم ثم العمات والاخوال والخالات واولادهم على هذا الترتيب واذا اجتمع الجد الفاسد والاخت فعند
ابي حنيفة الولاية للجد وبعدهم اي بعد ذوي الارحام مولى الموالاة عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه ومادام له قريب فالقاضي ليس بولي
ثم الولاية لمولى الموالاة وهو من لا وارث له ووالى غيره على انه ان جنى فارشه عليه وان مات فميراثه له
ومولى الموالاة وارث مؤخر عن ذوي الارحام فكذا في ولايته فهذا آخر الاولياء فلما عدم الولي وانتهت ولاية
التزويج الى الامام على ما دل عليه قوله عم السلطان ولي من لا ولي له وكان القاضي ينوب عنه باذنه اشار اليه المصنف
بقوله ثم القاضي في منشوره اي مكتوبه المعطى من قبل السلطان ذلك اي تزويج من لا ولي لها فاذا لم يكن ذلك في عهده
ومنشوره لم يملك ولاية التزويج ثم الاكتفاء يدل على ان الوصي لا يملك انكاح الصغير والصغيرة اوصى اليه الاب او لم يوص
كذا في قاضي خان وللابعد اي للولي الابعد كالجد مع الاخ التزويج اذا كان الولي الاقرب كالاب غائبا عندنا وقال زفر
ليس له ذلك وقال الشافعي يزوج السلطان ثم اختلف اصحابنا في تلك الغيبة فاصح الاقاويل فيها ان تكون بحيث
لا ينتظر الكفو الخاطب جوابه اي جواب الاقرب الغائب وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء ولايته حينئذ كذا في الهداية
وعن هذا قال الامام قاضي خان في الجامع الصغير حتى لو كان مختفيا في البلدة لا يوقف عليه يكون غيبة منقطعة كذا في
العناية وعليه الفتوى من الحقايق والواقعات واختيار اكثر المشايخ الشهر وهو مروي عن ابي يوسف ومحمد كذا في الاصلاح
والايضاح لابن كمال وقيل مسافة السفر ثلاثة ايام ولياليها وهو قول محمد بن مقاتل الرازي وسفيان الثوري
وابي عصمة سعد بن معاذ المروزي وعليه فتوى جماعة من المتأخرين منهم القاضي الامام ابو علي النسفي كذا في قاضي خان وهو
الصحيح وبه يفتى وعند اكثر المشايخ مسيرة شهر كما في الكبرى كذا في القهستاني وقيل بحيث لا تصل القوافل اليه في
السنة الا مرة وهو اختيار القدوري ولا يبطل التزويج بعوده اي الاقرب يعني ما ثبت الولاية للابعد اذا زوجها
ثم حضر الاقرب لا يكون له ولاية الفسخ لان العقد عقد بولاية تامة وقد حصلت القدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالخلف
ولو زوجها وليان متساويان في الدرجة وثبوت الولاية كالاخوين والعمين فايهما زوجها جاز عندنا ثم ان
زوجها كل واحد منهما من رجل آخر على التعاقب فالعبرة للاسبق منهما وبطل العقد الثاني لعدم مزاحمة الاول وان
كانا معا يعني ان زوجها كل واحد منهما من رجل آخر فوقعا معا وكذا اذا لم يعلم ايهما اول بطلا اي العقدان لعدم
المرجح في واحد منهما وقال مالك لا ينفرد احد الوليين بالانكاح كما لا ينفرد احد الوصيين في العبد والامة المعتقة كذا
في قاضي خان وصح كون المرأة وكيلا في النكاح وهذا ظاهر فصل لما كانت الكفاءة معتبرة على ما تقدم ان عدمها
يمنع الجواز ويمكن للولي ان يفسخ احتاج الى ان يذكره في فصل على حدة تعتبر الكفاءة في النكاح الكفاءة بالفتح
مصدر والاسم منه الكفو وهو النظير من كافاه اذا ساواه والكفاءة يعتبر وجودها في جانب الزوج في النكاح عندنا

خلافا لمالك

بلوغ الصغير والصغيرة في ظاهر الرواية ثم ... وقال محمد الولاية لذوي الارحام صح

خلافا لمالك وسفيان الثوري وجماعة من الصحابة رضهم وعن الكرخي انه اخذ بقولهم لنا قوله عم الا لا يزوج النساء
الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء رواه جابر رضه ولان انتظام المصالح بين المتكافئين عادة والنكاح
شرع لانتظامها ولا ينتظم بين غير المتكافئين لان الشريفة تأبى ان تكون مستفرشة للخسيس فلا بد من اعتبارها
في جانبها بخلاف جانبه لانه مستفرش فلا يغيظه دناءة الفراش ثم هي معتبرة عندنا في اشياء في النسب والاسلام والحرية
والدين والمال والحرفة فاشار الى الاول بقوله نسبا يعني في العرب لان العجم يعني ما سوى العرب ضيعوا
انسابهم فقريش القرشي من كان من ولد النضر والهاشمي من كان من ولد هاشم بن عبد مناف والعربي من جعلهم فوق
النضر والموالي سواهم وسموا موالي لانهم نصروا العرب ويسمى الناصر مولى قال تع وان الكافرين لا مولى لهم كذا في الكفاية
والقريش صغروا القرش تعظيما وهو الكسب والجمع كما في الصحاح وانما سمي به لانهم يتجرون ويجتمعون بمكة بعد التفرق
في البلاد كما قال ابن الاثير كذا في القهستاني بعضهم اكفاء بعض حتى ان القرشي الذي ليس بهاشمي يكون كفوا للقرشي
الهاشمي وقال سفيان الثوري لا تعتبر الكفاءة فيه لان الناس سواسية لقوله عم الناس سواسية كاسنان المشط
لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقد تأكد ذلك بقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولنا قوله عم قريش بعضهم اكفاء لبعض
بطن لبطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل وانما قال في الموالي رجل برجل
اشارة الى ان النسب لا يعتبر فيهم قيل لانهم ضيعوا انسابهم فلا يكون التفاخر فيهم بالنسب بل بالدين كذا في العناية
وغيرهم من العرب ليس كفوا لهم اي لقريش لما روينا بل بعضهم اكفاء بعض وفيه اشارة الى انه ليس للعرب غير القرشي
ولا العجم كفوا لقريش فلا يكون العالم ولا الوجيه كالسلطان كفوا للعلوية وهو الاصح كما في المضمرات لكن في المحيط وغيره
ان العالم كفو للعلوية اذ شرف العلم فوق شرف النسب ولذا قيل ان عائشة رضها افضل من فاطمة كذا في القهستاني
وبنوا باهلة ليسوا كفوا لغيرهم من العرب باهلة قبيلة من قيس عيلان وهو في الاصل اسم امرأة من همدان كانت تحت
معن بن اعصر بن سعد بن قيس عيلان فنسب ولدها اليها والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى والواحد
عربي والاعرابي واحد الاعراب هم اهل البدو وبنو باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة لانهم
كانوا يأكلون بقية الطعام مرة ثانية ولانهم كانوا يطبخون عظام الميتة فيأخذون الدسومات منها قال قائلهم ولا
ينفع الاصل من هاشم اذا كانت النفس باهلة وتعتبر الكفاءة في العجم يعني ما عدا العرب اسلاما وحرية فانهم كانوا يفتخرون
بهما دون النسب فمسلم بنفسه وحر كذلك ابوه اي ابو ذلك المسلم كافر او ابو ذلك الحر رقيق في مختار الصحاح الرقيق
المملوك واحد وجمع غير كفو الى المسلم بنفسه دون ابيه ليس بكفو لمن اي للحرة لها اب واحد في الاسلام نقل صاحب
النهاية عن الامام المحبوبي ان هذا في الموالي واما في العرب فان من لا اب له في الاسلام من العرب وهو مسلم فهو كفو
لمن له آباء في الاسلام لان العرب يتفاخرون بالنسب فيعدون النسب كفوا النسب آخر اذا كانا مسلمين
واما العجم فقد ضيعوا انسابهم ومفاخرتهم بالاسلام كذا في العناية او لمن لها اب واحد في الحرية ومن له اب واحد
فيه اي في الاسلام او له اب واحد فيها اي في الحرية غير كفو لمن لها ابوان في الاسلام او الحرية هذا عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف لانه الحق الواحد بالمثنى كما هو مذهبه في تعريف الشخص في الشهادة فحاصل الخلاف مبني
على خلاف آخر وهو ان الشهود اذا ذكروا اسم الغائب واسم ابيه يحصل به التعريف عنده ولا حاجة الى ذكر الجد وعندهما
لا بد من ذكر الجد ومن له ابوان في الاسلام او في الحرية كفو لمن له آباء ثلاثة فصاعدا في الاسلام او الحرية لان اصل
النسب في التعريف الى الاب وتمامه الى الجد فلا يشترط الاكثر من ذلك اتفاقا وتعتبر في العجم ايضا ديانة فلا

التقوى والحسب وهو مكارم الاخلاق كذا فى العناية وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف هو الصحيح لانها من اعلى
المفاخر والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه كذا فى الهداية وقال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسى
لم ينقل عن ابى حنيفة فى ظاهر الرواية فى هذا شئ والصحيح عنده ان الفسق لا يمنع الكفاءة وقال بعض مشايخ بلخ
الفاسق لا يكون كفوا لبنت صالح معلنا كان الفاسق او لم يكن وهو اختيار الشيخ الامام ابى بكر محمد بن
الفضل كذا فى قاضى خان وذكر الامام المحبوبى محيلا الى صدر الاسلام فالخسيس لا يكون كفوا للحسيب والحسيب الذى
له جاه وحرمة وحشمة عند الناس والخسيس الذى لا جاه له بل هو من جملة العوام قالوا الحسيب يكون كفوا للنسيب
حتى ان الفقيه يكون كفوا للعربى لان شرف العلم فوق شرف النسب ولو تزوجها وهو كفو لها ثم صار فاجرا داعرا
لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاءة عند ابتداء النكاح لا استمرارها بعد النكاح كذا فى الفتاوى الظهيرية كذا فى الكفاية
خلافا لمحمد لانها من امور الآخرة فلا يبتنى احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصفع ويسخر او يخرج الى الاسواق سكران
ويلعب به الصبيان قيل وعليه الفتوى لانه مستخف بذلك الفسق كذا فى العناية فليس فاسق المراد من يرتكب
معصية كبيرة او صغيرة كفوا لبنت رجل صالح وان لم يعلن او ان لم يظهر الفسق فى اختيار الفضلى كما نقل عن
قاضى خان ثم هذا بناء على ان اكثر بنات الصالحين صالحات والا فيجوز ان تكون بنته فاسقة فتكون كفوا لفاسق كما
صرح به فى الفتاوى كذا فى ذخيرة العقبى وتعتبر فى العجم ايضا مالا وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر فى
ظاهر الرواية كذا فى الهداية قال شمس الائمة السرخسى وصاحب الذخيرة الاصح ان الغنى لا يعتبر لان كثرة المال مذمومة
فى الاصل قال عم هلك المكثرون الا من قال بماله هكذا وهكذا اى تصدق كذا فى الدرر فالعاجز عن المهر المعجل قيده
به لما ذكر فى الهداية ان المراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجيله لان ما وراءه مؤجل عرفا او العاجز عن النفقة واختلفوا
فى النفقة ايضا مع اعتبارها عند الكل فقال بعضهم الشرط ان يملك نفقة سنة وقال بعضهم نفقة شهر وعن ابى يوسف
اذا قدر على ايفاء ما يعجل لها من المهر ويكتسب كل يوم مقدار ما ينفق عليها يكون كفوا وقال الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل اذا قدر على ايفاء ما يعجل لها من المهر ونفقة شهر كان كفوا والاصح فى المحترفين ما قال ابو يوسف واذا
ملك الرجل الف درهم وعليه دين الف درهم فتزوج امرأة بالف ومهر مثلها الف قالوا يجوز ذلك لانه قادر على ان يقضى
المهر بالالف التى فى يده كذا فى قاضى خان غير كفو للفقيرة لان المهر بدل البضع فلا بد من ايفائه وبالنفقة قوام
الازدواج ودوامه وعن ابى يوسف انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر لانه تجرى المساهلة فى المهور ويعد
المرء قادرا عليه بيسار ابيه والقادر عليهما اى على المهر المعجل والنفقة معا كفو لذات اموال عظام عند ابى يوسف
لان الغنى لا ثبات له اذ المال غاد ورائح خلافا لهما فان الغنى عند ابى حنيفة ومحمد معتبر حتى ان الفائقة فى اليسار
لا يكافيها القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقر كذا فى الهداية وتعتبر
الكفاءة فى العجم ايضا حرفة هى اسم من الاحتراف اى الاكتساب عندهما لان الناس يتفاخرون بشرف الحرف
ويتعيرون بدناءتها وعن الامام فيه روايتان فى رواية لا تعتبر وهو الظاهر حتى يكون البيطار كفوا للعطار
وفى رواية قال الموالى بعضهم اكفاء لبعض الا الحائك والحجام فما حائك وحجام او كناس او دباغ غير كفو لعطار
او بزاز او صراف وبه يفتى قال قاضى خان هو الصحيح لان الناس يستنكفون عنهم وقيل هو اختلاف عصر
وزمان انتهى والخفاف ليس بكفو للبزاز والعطار كما فى الكافى والاخس كلهم خادم الظلمة وان كان ذا مال
كثير لانه من اكل دماء الناس فى اموالهم كما فى المحيط وفيه اشارة الى ان اهل الحرف جنس ليس احدهما كفوا لآخر

او حلاق او بيطار او حمار او صفار صح

افراد كل

لكن افراد كل منهما كفو لجنسها وبه يفتى كما فى الزاهدى والمجنون كفو للعاقلة وكذا القروية واما القروى فهو
كفو للبلدية كما فى المحيط كذا فى القهستانى ولو تزوجت بنفسها غير كفو فللولى وان لم يكن الولى ذا رحم
محرم منها كابن العم وقيل من لا يكون محرما لا يكون له حق الاعتراض والصحيح هو الاول ان يفرق يعنى للولى حق
طلب التفريق من القاضى للحوق العار به كما ذكرنا فاذا زوجت المرأة نفسها غير كفو كان للاولياء حق طلب الفسخ من
القاضى لانه مجتهد فيه فكل واحد من الخصمين يتمسك بنوع دليل وبقول عالم فلا ينقطع الخصومة الا بفصل من له ولاية
عليهما كالفسخ بخيار البلوغ والرد بالعيب بعد القبض ولا يكون هذا الفسخ طلاقا فان كان ذلك قبل الدخول والخلوة
يسقط المهر ولا عدة عليها وان كان بعد الخلوة الصحيحة كان عليه كل المهر ونفقة العدة والى ان يفسخ القاضى العقد
بينهما كان النكاح قائما فى حق جميع الاحكام من ملك الطلاق والظهار والايلاء والتوارث ولا يبطل حق الولى بسكوته
بعد ما علم وان طال الزمان الكل من قاضى خان وكذا لو نقصت المزوجة نفسها ولو عن كفو عن مهر مثلها اى للولى
ان يفرق ان لم يتم يعنى لوليها حق الاعتراض عليه عند ابى حنيفة حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها لان الاولياء يفتخرون
بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا يعير به خلافا لهما هذا الوضع
من القدورى انما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه فى النكاح بغير الولى وقد صح ذلك وهذه شهادة صادقة عليه
ووجه قولهما ان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية كذا فى الهداية اقول هذا انما
يستقيم ان لو تعين هذا الوضع فى النكاح بغير ولى وليس كذلك فانه لو اذن لها الولى بالنكاح ولم يسم مهرا فعقدت
على هذا الوجه صح وضع المسئلة على قول محمد وكذلك لو اكره السلطان امرأة ووليها على تزويجها بمهر قليل ففعل ثم زال
الاكراه ورضيت المرأة دون الولى فليس له ذلك فى قول محمد الاول فلم يكن فى هذا الوضع دلالة على رجوع محمد على قولهما
كذا فى العناية وذكر فى المبسوط ثم فيما فيه الاعتراض للولى لو طلق زوجها قبل تفريق القاضى وقبل ان يدخل بها كان
لها نصف ما سمى لها لان الطلاق قبل الدخول مسقط للصداق قياسا الا انا اوجبنا لها نصف المسمى بالنص
وان فرق القاضى بينهما فان كان قبل الدخول فلا شئ لها لانه فسخ اصل النكاح بهذا التفريق واذا زوجها الولى
من غير كفو ثم فارقته ثم زوجت نفسها اياه بغير الولى كان للولى حق التفريق فلا يكون رضاه بالنكاح الاول
رضاء بالنكاح الثانى كذا ذكره فى الذخيرة كذا فى الكفاية وقبضه اى الولى المهر او تجهيزه او تزويج الولى اياها بالمهر او
طلبه بالنفقة رضاء لانه تقرير لحكم العقد وان خاصم الزوج فى المهر او النفقة ففى القياس لا يكون رضا وفى الاستحسان
يكون رضا كذا فى قاضى خان لا سكوته لان السكوت عن المطالبة محتمل فلا يجعل رضا الا فى مواضع مخصوصة وليس هذا
منها واذا رضى احد الاولياء المتساوية فى الدرجة فليس لغيره الاعتراض قال قاضى خان اذا زوجت المرأة نفسها غير كفو
ورضى به احد الاولياء لم يكن لهذا الولى ولا لمن مثله او دونه فى الولاية حق الفسخ ويكون ذلك لمن فوقه وان
زوجها الولى غير كفو ودخل بها ثم بانت منه زوجها بالطلاق ثم زوجت نفسها هذا الزوج بغير ولى كان للولى ان
يفسخ وان كان الطلاق رجعيا لم يكن له ان يفسخ انتهى **فصل** وقف تزويج فضولى من احد الجانبين
وهو بضم الفاء وشرعا من لم يكن وليا ولا اصيلا ولا وكيلا فى العقد او فضوليين من الجانبين على الاجازة اى اجازة
من له الحق بالقول او بالفعل كطلب المهر والنفقة والتمكين وبعث شئ من المهر الى البالغة او الولى واختلف
فى اشتراط وصوله كما فى الهداية والخلوة بها ولو قبلها او لمسها بشهوة كان اجازة لكنه مكروه كما فى العمادى
كذا فى القهستانى وقال الشافعى تصرفات الفضولى كلها باطلة لان العقد وضع لحكمه والفضولى لا يقدر على اثبات

الحكم فيلغو ولنا ان ركن التصرف صدر عن اهله مضافا الى محله ولا ضرر في انعقاده فينعقد موقوفا فاذا رأى
المصلحة فيه ينفذه وقد يتراخى حكم العقد عن العقد ويتولى اي يملك طرفي النكاح اي الايجاب والقبول بكلام
او كلامين واحد غير فضولي ولو بوجه ولذا قال بان كان اي ذلك الواحد وليا من الجانبين كان يزوج لابن عمه
بنت عم آخر وهما صغيران او كان وكيلا منهما اي من الجانبين او وليا من جانب واصيلا من آخر كابن العم يزوج
لنفسه بنت عمه الصغيرة او وليا من جانب ووكيلا من آخر او وكيلا واصيلا كما اذا وكلت رجلا ان يزوجها نفسه
ولا يتوليهما اي طرفي النكاح واحد فضولي ولو من جانب كما اذا كان الواحد اصيلا من جانب وفضوليا من آخر
او وليا من جانب وفضوليا من آخر او وكيلا من جانب وفضوليا من آخر خلافا لابي يوسف فانه يقول
اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه فاجاز جاز وحاصل هذا ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين او فضوليا
من جانب اصيلا من جانب عندهما خلافا له ولو جرى العقد بين الفضوليين او بين الفضولي والاصيل جاز
بالاجماع هو يقول لو كان مأمورا من الجانبين ينفذ فاذا كان فضوليا يتوقف وصار كالخلع والطلاق والاعتاق
على مال ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء
المجلس كما في البيع بخلاف المأمور من الجانبين لانه ينقل كلامه الى الآمرين وما جرى بين الفضوليين عقد تام
وكذا الخلع واخواته لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به كذا في الهداية ثم الفضولي في باب النكاح لا
يملك فسخ النكاح قبل الاجازة وفي باب البيع يملكه والفرق ان عهدة البيع تلحقه فيثبت له الرجوع لئلا يتضرر
بخلاف النكاح فان حقوقه ترجع الى المعقود له كذا في الفصولين ولو امره ان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره او حرة
عمياء او مقطوعة اليدين او مفلوجة او مجنونة اما اتفاقا واما لما قيل قيد بذلك لتظهر غيرة الكفاءة فانها من
جانب الانثى والرجال مستحسنة في الوكالة عندهما وقيد بقوله امة لغيره لانه لو زوجه امة نفسه لا يجوز بالاتفاق
لمكان التهمة كذا في العناية لا يصح عندهما الا ان يزوجه كفوا لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج
بالاكفاء وهو الاستحسان فان كل واحد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو وعند
الامام يصح لان العرف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا ولو امره ان يزوجه امرأة غير معينة فخالف
بان زوجه امرأتين في عقد واحدة لا تلزم واحدة منهما لانه لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احديهما
غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية وانما قال لا تلزم دون لا يصح نكاح واحدة لانه صحيح انعقد موقوفا حتى له
ان يجيز نكاحهما او نكاح احديهما اي ايتهما شاء وانما لم ينفذ عليه لعدم رضاه فقول صاحب الهداية فتعين التفريق
ليس كذلك وتلزم الاولى دون الثانية ان عقدهما بعقدين كذا في ايضاح ابن كمال ولو زوج الاب او الجد
عند عدم الاب او عدم ولاية الصغير والصغيرة بغبن فاحش في المهر الفرق بينه وبين الغبن اليسير هو ان
اليسير منه ما ينقص مقدار ما يدخل تحت تقويم المقومين وقدروه في العروض في العشر بزيادة ونصف وفي الحيوان
درهم وفي العقار درهمين والفاحش منه بخلافها او من غير كفو بان زوج بنته الصغيرة عبدا او زوج ابنه الصغير
امة جاز اي العقد موقوفا عند الامام خلافا لهما وقال بعض اصحابنا الزيادة والنقصان لا يجوز عندهما واما اصل
النكاح فصحيح والاصح ان النكاح باطل عندهما وفي ايضاح الصغير للتمرتاشي ظن البعض ان عندهما يجوز النكاح
لان بطلان التسمية لا يبطل النكاح كالتزويج بخمر وبقال المرفوع انما ان تزيد في المهر او يفسخ عنه العقد والصحيح
ان النكاح باطل كما لا يصح تصرفه في المال بغبن فاحش لان الولاية مقيدة بالنظر وعنهما ان النكاح موقوف

على اجازتها

على اجازتها اذا بلغا كذا في الكفاية وله ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو
على المهر اما المالية فهي المقصود في التصرف المالي والدليل عدمناه في حق غيرهما والاعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها
وعندهما هو ضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلا يجوز كذا في الهداية وليس ذلك اي التزويج بغبن فاحش او غير كفو
لغير الاب والجد يعني لو زوج غير الاب والجد الصغير او الصغيرة بغبن فاحش او من غير كفو لم يصح النكاح اصلا
ومن وهم انه يصح النكاح لكن للصغير والصغيرة حق الفسخ فقد وهم كذا في ايضاح ابن كمال قال في التلويح
اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا
حتى يكون لها حق الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك
لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المهر انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد
في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا انتهى

باب المهر

لما ذكر ركن النكاح وشرطه شرع في بيان المهر
لانه حكمه فان مهر المثل يجب بالعقد فكان حكما له والمهر هو المال يجب في عقد النكاح في مقابلة منافع البضع اما بالتسمية
او بالعقد وله اسامي المهر والصداق والنحلة والاجر والفريضة والعقر صح النكاح بلا ذكره اي المهر اتفاقا لان النكاح
عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين قال تعالى فانكحوا والنكاح لغة لا ينبئ الا عن الانضمام والازدواج بالمشاركة
فلو شرطنا التسمية فيه زدنا على النص فان قيل المهر واجب شرعا فكيف يصح النكاح مع السكوت عنه فالجواب
ان المهر واجب شرعا بمعنى ان وجوبه ليس لصحة النكاح وانما هو لابانة شرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح
فان قيل هذا دعوى فلا بد له من دليل قلت دل عليه قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة ومتعوهن حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك
ذكره لا يمنع صحة النكاح كذا في العناية وصح ايضا مع نفيه لما بينا وفيه خلاف مالك واقله عشرة دراهم مضروبة كانت
او غير مضروبة بخلاف نصاب السرقة وقال الشافعي ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع جاز ان يكون مهرا في النكاح ولانه
حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله لا مهر اقل من عشرة وغير الدراهم لم تتقيد بالعشرة فتعينت الدراهم ضرورة
ولما كان المال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم مجملا وقع الحديث المذكور بيانا له كذا في شرح المجمع فان قيل لو
زوج امته من عبده لا يجب المهر كذا في المحيط فعلم ان النكاح بلا مال جائز قلنا قد قيل انه يجب ثم يسقط ومنهم
من قال انه لا يجب اصلا لانه لا فائدة في ايجابه او نقول بان النص يتناول الحرائر بدليل السياق كذا في الكفاية
فان سمي دونها اي العشرة لزمته العشرة وقال زفر التسمية فاسدة ولها مهر المثل ولنا ان فساد هذه التسمية
لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة واما حقها وهو ما زاد على العشرة فقد رضيت بسقوطه لان الرضا بما دون
العشرة رضا بالعشرة ولا معتبر بانعدام التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض
اليسير ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند الثلاثة وعنده تجب المتعة كما اذا لم يسم شيئا وان سماها
او اكثر منها لزم المسمى بالدخول او بما قام مقامه من الخلوة الصحيحة او موت احدهما لان بالدخول يتحقق تسليم
المبدل وبه يتأكد البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشيء بانتهائه يتأكد فيتقرر بجميع مواجبه ولزم نصفه
بالطلاق قبل الدخول والخلوة الصحيحة لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم ثم هذا الحكم غير مختص بالطلاق بل يعم الفرقة من قبل الزوج بسبب محظور كالردة والاباء عن الاسلام

وتقبيل ابنتها بشهوة ذكره فى شرح الطحاوى كذا فى ايضاح ابن كمال فان سكت عنه اى عن المهر او نفاه اى تزوجها
على ان لا مهر لها لزم عليه مهر المثل وسيأتى بيانه بالدخول والموت اى بموت احدهما وقال الشافعى لا يجب شئ
فى الموت واكثر اصحابه على انه يجب فى الدخول له ان المهر خالص حقها فيتمكن من نفيه ابتداء كما يتمكن من اسقاط انتهاء
ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع على ما مر وانما يصير حقها فى حالة البقاء فيتمكن الابراء دون النفى كذا فى الهداية ولزم فيما سكت
عنه او نفى بالطلاق قبل الدخول بها او قبل الخلوة الصحيحة متعة لقوله تع ومتعوهن على الموسع قدره الاية معتبرة
بحاله اى بحال الزوج لا بحالها وهو اختيار ابى بكر الرازى كذا فى العناية هو الصحيح احترز به عما قال الكرخى انها تعتبر
بحالها لقيامها مقام مهر المثل والصحيح انه يعتبر حاله عملا بالنص وهو قوله تع وعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره كذا فى
الهداية وقيل تعتبر بحالها حكاه صاحب البدايع وفى الاية اشارة اليه وهو بالمعروف وهذا القول اشبه بالفقه
كما قلنا فى النفقة ذكره الزيلعى والاصح ان يعتبر حالها كما فى المضمرات ثم هذه المتعة واجبة عندنا رجوعا الى الامر وفيه خلاف
مالك فانها عنده مستحبة كذا فى الهداية فقوله هذه احتراز عن المتعة المستحبة وهى فيما اذا طلقها بعد الدخول فقد سمى
لها مهرا كذا فى الكفاية لا تنقص تلك المتعة عن خمسة دراهم ولو كان الزوج فقيرا لانها خلف عن المهر فتعتبر به ولا تزاد
على نصف مهر المثل لما بينا وهى اى المتعة ثلاثة اثواب درع بكسر الدال وسكون الراء المهملتين قميص المرأة على ما فى الجوهرى
وفى المغرب ما تلبسه المرأة فوق القميص وخمار بكسر الخاء المعجمة ما تغطى به المرأة رأسها وترسل اطرافه على الظهر او الصدر
وملحفة وهى ما تغطى به المرأة جميع بدنها للخروج من الدار ان احتاجت اليه ثم هذا التقدير مروى عن عائشة رضها وابن
عباس رضه قالوا هذا فى ديارهم واما فى ديارنا فينبغى ان يجب اكثر من ذلك لان متعتها تكون بثياب بدنها عادة
والنساء فى زماننا تلبس اكثر من ثلاثة اثواب فيزاد على ذلك ازار ومكعب كذا فى الكفاية وافضل المتعة خادم
كذا فى النتف وكذا اى كما اذا سكت عن المهر او نفاه الحكم وهو لزوم مهر المثل لو تزوجها مسلم بخمر او خنزير وقال
مالك النكاح فاسد قياسا على البيع ولنا ان شرط قبول الخمر والخنزير شرط فاسد فيصح النكاح ويلغو الشرط
بخلاف البيع لانه يبطل بالشرط الفاسد لكن لم تصح التسمية لما ان المسمى ليس بمال فى حق المسلم فوجب مهر المثل
او تزوجها بهذا الدن اى الجب من الخل فاذا هو خمر فلها مهر المثل عند الامام خلافا لهما او بهذا العبد فاذا هو حر عند ابى
حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف لانه اطمعها مالا وعجز عن تسليمه فتجب قيمته او مثله ان كان من ذوات الامثال كما اذا
هلك العبد المسمى قبل التسليم وابو حنيفة رح يقول لما اجتمعت الاشارة والتسمية فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ
فى المقصود وهو التعريف فكانه تزوج على خمر او خنزير ومحمد يقول ان الاصل ان المسمى اذا كان من جنس المشار اليه يتعلق
العقد بالمشار اليه لان المسمى موجود فى المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى
لان المسمى مثل المشار اليه وليس بتابع له والتسمية ابلغ فى التعريف من حيث انها تعرف الماهية والاشارة
تعرف الذات وفى مسئلتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت والمنافع والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت
فى المقاصد كذا فى الهداية او بثوب او بدابة لم يبين جنسها من القطن والكتان او الخيل والحمير مثلا لعدم جواز
التسمية فيجب مهر المثل او بتعليم القرآن اياها او بخدمة الزوج الحر لها سنة قيد بالحر لانه لو كان عبدا يجب الخدمة اجماعا
وعند محمد لها قيمة الخدمة لان المسمى وهو الخدمة مال عند العقد الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالتزوج
على عبد الغير ولهما انه يجب مهر المثل لان خدمة الحر ليست بمال اذ لا تستحق الخدمة بحال ولو كانت مالا لاستحقت فصار
كتسمية الخمر والخنزير كذا فى العناية وكذا يجب مهر المثل فى الشغار فى الصحاح الشغار بالكسر نكاح فى الجاهلية

وفى الحديث

وفى الحديث لا شغار فى الاسلام وهو ان يزوجه بنته على ان يزوجه بنته او اخته معاوضة بالعقدين اى ليكون
احد العقدين عوضا عن الاخر فالعقدان جائزان عندنا وقال الشافعى بطل العقدان لانه جعل نصف البضع
صداقا والنصف منكوحة ولا اشتراك فى هذا الباب فيبطل الايجاب ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد
ويجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر والخنزير ولا شركة بدون الاستحقاق ولو تزوج حرة على خدمته لها سنة وهو عبد فلها
الخدمة لانه يخدم المولى معنى حيث يخدمها باذنه وامره بالنكاح فلا يلزم قلب المشروع كما فى خدمة الحر لها وان اعتق امته
على ان يتزوجها فعتقها صداقها فتزوجها عند ابى يوسف لانه عم اعتق صفية ونكحها وجعل عتقها مهرها وعندهما لها مهر المثل
لان العتق ليس بمال فلا يصلح للمهر والنبى عم كان مخصوصا بالنكاح بغير مهر هذا اذا اجابت ولو ابت ان تتزوجه
فعليها قيمتها تسعى عليها السعاية فيها له اى للمولى اجماعا لعدم رضاه بالخروج مجانا وكذا لو عتقت المرأة عبدا على ان
يتزوجها فان فعل فلها مهرها وان ابى فعليه قيمته ويجب للمفوضة بكسر الواو وهى التى اذنت لوليها ان يزوجها
من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى بفتح الواو وعلى ان الولى زوجها بلا مهر ما فرض لها بان رافعته
الى القاضى ففرض لها مهرا فان لها ان ترافعه الى القاضى ذكره التمرتاشى كذا فى ايضاح ابن كمال بعد العقد او ما تراضيا
عليه بعده ان دخل بها او مات عنها زوجها او ماتت عنه فيكون لورثتها والمتعة ان طلق قبل الدخول بها وعند
ابى يوسف يعنى فى قوله الاول نصف ما فرض وهو قول الشافعى لانه مفروض والمفروض يتنصف بالطلاق قبل
الدخول لقوله تع فنصف ما فرضتم ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل اذ لو لم يكن كذلك
لوجب عليه اذا دخل بها مهر المثل والمفروض جميعا كما اذا سمى مهرا ثم زاد لها شيئا فانهما يلزمانه على تقديرى الدخول والموت
ثم مهر المثل لا يتنصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بما تلا الفرض فى العقد اذ هو الفرض المتعارف وان زاد فى مهرها
بعد العقد لزمت الزيادة عليه خلافا لزفر فانه يقول الزيادة هبة مبتدأة لا تلتحق باصل العقد ان قبضت ملكت والا
فلا ولنا ان الزيادة التحقت باصل العقد فيكون فى حكمه لا هبة واعلم انه لو جدد النكاح للاحتياط لا يلزم الزيادة بلا نزاع
لان الغرض بقاء الاول لا الزيادة ولان النكاح لا يثبت فكيف يثبت ما فى ضمنه ذكره جامع الفتاوى نقلا عن البزازية
وتسقط الزيادة بالطلاق قبل الدخول وعند ابى يوسف تتنصف ايضا اى كاصلها لان عندهما التنصيف
يختص بالمفروض فى العقد بناء على انه ينصرف الى المتعارف وعنده المفروض بعده كالمفروض فيه عملا بظاهر قوله تع
فنصف ما فرضتم من غير فصل وان حطت المرأة عنه اى عن الزوج من المهر صح الحط لان المهر بقاء حقها والحط
يلاقيه حالة البقاء واذا خلا الرجل بها والمراد بالخلوة ههنا اجتماعهما بحيث لا يكون معهما ثالث عاقل فى مكان
لا يطلع عليهما احد بغير اذنهما ولا يطلع عليهما احد لظلمة ويكون الزوج عالما بانها امرأته بلا مانع من الوطى حسا
اى منعا حسيا او شرعا او طبعا فالحسى كمرض يمنع الوطى المراد من المرض ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يخلو
عن تكسر وفتور وهذا التفصيل فى مرضها كذا فى الهداية وفى الذخيرة فالحاصل ان المرض فى جانبها متنوع بلا خلاف
واما المرض فى جانبه فقد قيل انه ايضا متنوع وقيل انه غير متنوع وانه يمنع صحة الخلوة على كل حال وجميع انواعه
فى ذلك على السوية قال الصدر الشهيد هو الصحيح كذا فى الكفاية ومرضه ومرضها سواء هو الصحيح كذا فى الخلاصة
ورتق بفتح الراء مصدر قولك امرأة رتقاء لا يستطاع جماعها للارتقاق ذلك الموضع اى لانسداده ليس لها
خرق الا المبال وكذا القرن بسكون الراء عظم فى فرج المرأة او كانت صغيرة لا تطيق الجماع واما لو كان هو صغيرا
لا يقدر عليه فالمذكور فى القنية انه لا يجب بخلوته كمال المهر وقال شمس الائمة ان كان يتحرك آلته ينبغى ان يكمل

قوله ولا يطلع عليهما احد لظلمة ... [illegible]

كذا في شرح المجمع وقوله وصوم اداء رمضان واحرام فرض او نفل نظير المانع الشرعي وجه كونهم صوم رمضان مانعا منها لزوم القضاء والكفارة وفي الاحرام يلزم الدم وافساد النسك والقضاء فكل ذلك يمنع الاقدام عليه شرعا وقوله وحيض ونفاس نظير المانع الطبعي ولا يضر ان يكونا مانع الشرعي موجودا فيهما كذا في صدر الشريعة رحمه تمام المهر جواب لقوله اذا خلا بها ولو كان الزوج خصيا بالفتح والكسر منزوع الخصيتين او عنينا بكسرتين وتشديد النون من له الذكر والخصيتين ولكن لا يقدر على الجماع هذا كله عندنا وقال الشافعي الخلوة الصحيحة ليست في حكم الدخول فلو طلقها بعد الخلوة قبل المسيس فلها نصف المهر لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ولان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطي فلا يتأكد المهر دونه ولنا قوله عم من كشف خمار امرأة ونظر اليها وجب الصداق دخل بها او لم يدخل وحكى الطحاوي اجماع الصحابة في وجوب المهر بالخلوة والمس حقيقة ليس بمراد حتى لو مس بدونها في غير خلوة ثم طلقها يجب نصف المهر اتفاقا كذا في شرح المجمع وكذا يلزم تمام المهر لو كان مجبوبا وهو مقطوع الذكر والخصيتين خلافا لهما يقولان عليه نصف المهر لانه اعجز من المريض بخلاف العنين لان الحكم ادير على سلامة الالة وله ان المستحق عليها التسليم في حق المستحق وقد اتت به واما عدم التسليم فذاك ليس من جهتها وصوم القضاء غير مانع عنها كالتطوع في الاصح وفي رواية شاذة عن ابي حنيفة ان صوم التطوع يمنع صحة الخلوة لانه يمنعه عن الوطي شرعا لما فيه من ابطال العمل وكذا صوم النذر غير مانع في رواية الامام قال القدوري ان صوم التطوع والقضاء والنذر لا يمنع الخلوة ذكره في الخلاصة وفرض الصلوة مانع اي شرعا وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المنتقى وهذا القول في المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية لانه لا كفارة فيه والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله فقوله وهذا القول في المهر هو الصحيح الاخذ برواية المنتقى في حق كمال المهر دفعا للضرر عنها هو الصحيح ~~[illegible]~~ واما في حق جواز الافطار فالصحيح غير رواية المنتقى وهو انه لا يباح الافطار من غير عذر كذا في العناية والعدة تجب عليها في جميع هذه المسائل بالخلوة ولو مع المانع احتياطا استحسانا لتوهم شغل الرحم بالماء نظرا الى التمكن الحقيقي والعدة تجب حقا للشرع والولد اما انها حق الشرع فيدل عليه ان الزوجين لا يملكان اسقاطها والتداخل يجري فيها وحق العبد لا يتداخل واما انها حق الولد فلقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره فالمقصود منه رعاية نسب الولد وهو حقه فلا تصدق المرأة في ابطال حق الغير بقولها لم يطأ وقيل معناه فلا يصدق الزوج في ابطال حقها بقوله لم يطأها بخلاف المهر فانه لا يجب بالخلوة الفاسدة لانه يحتاط في ايجابه كذا في العناية والمتعة واجبة لمطلقة قبل الدخول لم يسم لها مهر وقال مالك غير واجبة بل مستحبة لقوله تع وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المحسنين والمحسن اسم للمتطوع ولنا قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن فالامر للوجوب والاحسان في الاية مفسر بالايمان وتستحب لمطلقة بعد الدخول يعني سمي لها مهر او لا لانه اوحشها بالطلاق بعد ما سلمت اليه المعقود عليه وهو البضع فيستحب ان يعطيها شيئا زائدا على الواجب وهو مهر المثل في صورة عدم التسمية والمسمى في صورة التسمية وغير مستحبة لمطلقة قبل الدخول سمي لها مهر لانها تأخذ نصف المسمى من غير تسليم البضع فلا يستحب لها شيء آخر ولو سمى الفا وقبضته ثم وهبته له ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصفه لانه لم يصل الى الزوج عين ما استوجبه بالطلاق قبل الدخول

لانه استحق

لانه استحق به نصف المهر والمقبوض ليس بمهر بل هو عوض عنه وهذا لان المهر دين في الذمة والمقبوض عين واذا كان كذلك صار المقبوض مثلا لا عينه ولهذا لا يلزمها رد عين ما قبضت بالطلاق قبل الدخول فصار هبتها المقبوض كهبتها مالا آخر كذا في الكافي وكذا كل مكيل وموزون آخر في الذمة لما مر ولو قبضت النصف ثم وهبتها الكل او الباقي لا يرجع عليها بشيء خلافا لهما يقولان يرجع بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل ولان هبة البعض حط فيلتحق باصل العقد وله ان مقصود الزوج قد حصل وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تلتحق حتى لا تتنصف ولو وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي رجع عليها الى تمام النصف صورته ما اذا تزوجها على الف فوهبت المرأة له مائتين وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها بثلثمائة درهم حتى يتم النصف لان ما سلم للزوج هو المعتبر عنده وعندهما يتنصف المقبوض اذا المقبوض هو المقبوض عندهما فصار كانه تزوجها على ما قبضت فيتنصف المقبوض وهو ثمانمائة درهم فيرجع عليها باربعمائة درهم كذا في الكفاية ولو لم تقبض شيئا فوهبته يعني حطت الكل عن ذمة الزوج ثم طلقها قبل الدخول بها لا يرجع احدهما على الآخر يعني لا يرجع عليها بشيء لان حكم الطلاق قبل الدخول ان يسلم له نصف المهر وقد حصل بل زيادة والمرأة لم تأخذ شيئا لترده اليه وكذا لو كان المهر عرضا كالاثواب فوهبته قبل القبض او بعده وفي القياس وهو قول زفر يرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر وجه الاستحسان ان حقه عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها دفع شيء آخر مكانه بخلاف ما اذا كان المهر دينا حيث يرجع عليها بالنصف لان حقه ليس في نصف المقبوض لعدم التعين ولهذا لو دفع مكانه شيئا آخر جاز وبخلاف ما اذا باعت الصداق بالعرض من زوجها لانه وصل اليه ببدل وهو يستحق عليها بنصف المهر بلا بدل فلا ينوب عما يستحقه بالطلاق قبل الدخول ولهذا يرجع عليها بنصف المهر كذا في العناية وان تزوجها بالف على ان لا يخرجها من البلد او على ان لا يتزوج عليها او على ان يطلق امرأته فالنكاح صحيح لما تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة وينبغي ان يعلم ان صورة المسئلة فيما اذا كان مهر المثل اكثر من الالف كذا في العناية فان وفى بالشرط فلها الالف لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به والا اي وان لم يف به بان اخرجها منه او تزوج عليها اخرى او لم يطلق امرأته فلها مهر مثلها لانه سمى لها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما لو سمى الكرامة بان سمى مع الالف ان يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة وما تتعب به وكما لو سمى الهدية مع الالف بان يرسل اليها مع الالف الثياب الفاخرة وقال زفر ان شرط لها مع الالف ما هو مال كالهدية فالجواب كذلك وان شرط ما ليس بمال كطلاق الضرة فليس لها الا الالف لان المال يتقوم بالاتلاف فكذلك يتقوم بمنع التسليم اذا شرطها في العقد [illegible] ونحوه فلا يتقوم بالاتلاف فكذلك بمنع التسليم ولكنا لا نوجب التسليم باعتبار تقوم ما شرط لها وانما كان لانعدام رضاها بالالف بدون المنفعة المشروطة كذا في المبسوط وان تزوجها على الف ان اقام بها في البلد وعلى الفين ان اخرجها منها فان اقام فلها الالف والا فمهر المثل ولكن لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف لان الشرط الاول قد صح لعدم الجهالة فيه فيتعلق العقد به ثم لم يصح الشرط الثاني لان الجهالة نشأت منه ولم يفسد النكاح وعندهما لها الالفان ان اخرجها لان ذكر كل واحد من الشرطين مفيد فيصحان جميعا وقال زفر الشرطان جميعا فاسدان لانه ذكر بمقابلة شيء واحد وهو البضع بدلين مختلفين على سبيل البدل وهما الالف والالفان فتفسد التسمية للجهالة ويجب مهر المثل وان تزوجها بهذا العبد او بهذا العبد واحدهما اكثر قيمة من الآخر فلها الاعلى ان كان الاعلى مثل مهر مثلها او كان الاعلى اقل من مهر مثلها ولها الادنى ان كان الادنى مثله او مثل مهر مثلها او اكثر منه ولها مهر مثلها

ان كان اى مهر مثلها بينهما اى بين الاعلى والادنى ولو كان مهر المثل مساويا لاحد العبدين قيمة يجب العبد
لانه المسمى كذا فى الكافى هذا عنده وعندهما لها الادنى بكل حال لهما ان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى
وقد امكن ايجاب الادنى اذ الاقل متيقن وصار كالخلع والاعتاق على مال وله ان الموجب الاصلى
مهر المثل اذ هو الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه
لا موجب له فى البدل الا ان مهر المثل اذا كان اكثر من الاعلى فالمرأة رضيت بالحط ولو كان انقص من الادنى
فالزوج رضى بالزيادة والواجب فى الطلاق قبل الدخول فى مثله المتعة ونصف الادنى يزيد عليها فى العادة فوجب
لاعترافه بالزيادة وان طلقها قبل الدخول فلها نصف الادنى اجماعا هذا ظاهر عندهما واما عنده ففيه اشكال
لان الواجب ان يجب نصف الارفع فيما وجب فيه الارفع مهرا لان الواجب بالطلاق قبل الدخول نصف
المسمى والجواب عنه ان الواجب بالطلاق قبل الدخول فى مثله وهو ما يكون التسمية فيه فاسدة المتعة ونصف الاوكس
يزيد عليها عادة فوجب لاعترافه بالزيادة كذا فى العناية وقال ابن الكمال فى ايضاح الاصلاح ولو طلقت قبل وطئ
فنصف الاخس اجماعا الا ان يكون نصفه اقل من المتعة فح يكون لها المتعة ذكره قاضى خان فى فتاواه وان تزوجها
بهذين العبدين فاذا احدهما حر فلها العبد فقط ان ساوى عشرة دراهم عنده وهذا ظاهر الرواية لانه مسمى
ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل لانهما لا يجتمعان كذا فى الكفاية وان لم يساو العشرة كمل لها العشرة
كذا فى الزيلعى وعند ابى يوسف لها العبد مع قيمة الحر لو كان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما
فيجب قيمته وعند محمد لها العبد وتمام الاولى اتمام مهر المثل ان هو اى ان كان العبد اقل منه اى من مهر المثل
وهو رواية عن ابى حنيفة لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد وتمام مهر المثل
واذا تزوجها على فرس او ثوب هروى واذا لم يسم الجنس بان يتزوجها على دابة لا تجوز التسمية ويجب مهر المثل بالغ
فى وصفه او لا ويخير الزوج فى دفع الاوسط من الجنس المسمى من الفرس والثوب او فى دفع قيمته يعنى يخير بين دفع
الوسط وقيمته وقال الشافعى يجب مهر المثل فى الوجهين جميعا لان عنده ما لا يصلح ثمنا فى البيع لا يصلح مسمى فى
النكاح اذ كل واحد منهما معاوضة ولنا انه معاوضة مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل
الجهالة كالدية والاقارير وشرطنا ان يكون المسمى مالا ووسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه
يشتمل على الجيد والردى والوسط ذو حظ منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لا وسط له لاختلاف معانى الاجناس وبخلاف البيع
لان مبناه على المضايقة والمماكسة اما النكاح فمبناه على المسامحة وانما يخير لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت
اصلا فى حق الايفاء والعبد اصل تسمية فيتخير بينهما كذا فى الهداية وكذا يخير الزوج ايضا لو تزوجها على مكيل
او موزون بين جنسه مثل ان يقول تزوجتك على كر حنطة او من زعفران لا صفته وان بين صفته ايضا اى
كما بين جنسه بحيث لو اسلم فيه يجوز السلم وجب هو اى المكيل او الموزون لا قيمته فيجبر على دفع الوسط من المقدر
المسمى لان الموصوف منهما يثبت فى الذمة ثبوتا صحيحا حالا او مؤجلا ولهذا جاز استقراضه والسلم فيه كذا
فى العناية وقيل الثوب مثله اى مثل المكيل والموزون ان بولغ فى وصفه بان قال ثوب هروى طوله كذا وعرضه
كذا كما فى السلم وهو رواية عن ابى حنيفة وهو قول زفر لانه بالمبالغة فيه ملتحق بذوات الامثال فيجبر على تسليم الوسط
ولنا ظاهر الرواية وهو ان الثوب ليس من ذوات الامثال بدليل ان مستهلكه لا يضمن المثل فصار كالعبد
كذا فى العناية ولو تزوج امرأة على بيت ينظر ان كان الرجل بلديا فلها بيت من الشعر لانه معلوم عندهم وان كان

بلديا

بلديا فلها مهر المثل لان البيت ما لم يتعين لا يصلح ان يكون مهرا كذا فى المحيط ولو شرط الزوج فى العقد البكارة
فوجدها ثيبا لزمه كل المهر كذا فى الخلاصة والعذرة تذهب باشياء فليحسن الظن بها كذا فى الملتقط وان اتفق
الزوجان على قدر من المهر فى السر واعلنا غيره اى غير هذا القدر عند العقد فالمعتبر ما اعلناه عند ابى حنيفة ومحمد وعند
ابى يوسف المعتبر ما اسراه وهذا اذا تعاقدا بجنس ما تراضيا ولو تعاقدا بخلاف جنسه كما اذا تعاقدا فى السر على الف
درهم وتعاقدا فى العلانية بمائة دينار فلها مهر المثل اتفاقا فى الاصح لانهما تركا المذكور فى السر وهزلا فى المذكور
ثانيا والمال لا يجب بالهزل كذا فى التبيين لهما ان النكاح لا يحتمل الفسخ فلا يعتبر العقد الثانى لانه ليس بعقد حقيقة وله
ان العقد الثانى وان لم يعتبر استينافا لكن فيه زيادة المهر وهى صحيحة فيعتبر من تلك الجهة كذا فى شرح المجمع قال فى الخلاصة
رجل تزوج امرأة على مهر فى السر وسمع فى العلانية باكثر من ذلك فالمهر مهر العلانية الا ان يكون اشهد عليها او على
وليها الذى زوجها منه ان المهر هو الذى فى السر والعلانية سمعة فح المهر مهر السر وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده المسئلة
على وجهين اما ان يتفقا على ان العلانية هزل او اختلفا ان اتفقا لا تجب العلانية والمهر مهر السر وان اختلفا فادعى
الزوج المواضعة وانكرت المرأة فالقول قولها ثم قال صاحب الخلاصة وان لم يشهد فهو الذى اشار اليه فى الكتاب
ان المهر مهر العلانية ويكون هذا منه زيادة فى المهر قال الامام السرخسى فى نسخته هذا قول ابى حنيفة وعندهما المهر
هو الاول قال الصدر الشهيد فى نسخته من الاصل عند ابى حنيفة المهر مهر السر وعندهما المهر مهر العلانية الى هنا كلام
الخلاصة ولا يجب عليه شئ بلا وطئ حقيقة فى عقد فاسد النكاح الفاسد مثل النكاح بلا شهود ونكاح الاخت فى عدة
اخت فى الطلاق البائن ونكاح الخامسة فى عدة الرابعة ونحوها كذا فى العناية وانما لم يجب فى ذلك شئ لان المهر فيه لا يجب
بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع وان للوصل خلا بها يعنى لا يجب المهر بعد الخلوة الصحيحة ايضا
لانه لا يثبت بها التمكن من الوطئ فلا يقام مقام الوطئ فصار كخلوة الحائض وهذا معنى قولهم الخلوة الصحيحة فى النكاح
الفاسد كالخلوة الفاسدة فى النكاح الصحيح كذا فى الكفاية ولو وطئ اى فى القبل قال فى الخلاصة الواجب فى النكاح
الفاسد الاقل من المسمى ومن مهر المثل اذا كان هناك تسمية وان لم تكن يجب مهر المثل بالغا ما بلغ وانما يجب ذلك بالجماع
فى القبل ولا يجب بالخلوة والمس عن شهوة وبالتقبيل والوطئ فى الدبر فى شرح الطحاوى والنكاح الفاسد لا حكم له قبل
الدخول حتى لو تزوج امرأة نكاحا فاسدا بان مس امها بشهوة فتزوجها ثم تركها له ان يتزوج الام والمتاركة
فى النكاح الفاسد بعد الدخول لا تكون الا بان يقول تركتك او خليت سبيلك فلو انكر نكاحها وقال لها اذهبى
فتزوجى يكون متاركة ولو لم يقل لها اذهبى وتزوجى فبمجرد الانكار لا يكون متاركة وفى مجموع النوازل الطلاق
فى النكاح الفاسد يكون متاركة ولا ينقص من عدد الطلاق وفى المحيط لكل واحد فسخ هذا العقد بغير محضر من صاحبه
قبل الدخول وبعد الدخول ليس لكل واحد منهما حق الفسخ الا بحضرة صاحبه كالبيع الفاسد وعند بعض المشايخ
لكل واحد حق الفسخ بعد الدخول وقبله الكل من الخلاصة ثم فى النكاح الفاسد يجوز لها التزوج بزوج آخر قبل التفريق
وكذا لا يثبت به حرمة المصاهرة ويحل لها التزوج باخيها او بنته قبل التفريق ذكره الامام البزدوى كذا فى البزازية فاذا
وطئ حقيقة وجب مهر المثل للاستيفاء لا يزاد على المسمى وقال زفر يجب مهر المثل بالغا ما بلغ لان الواجب عند
اتلاف ذا العقد بدل المتلف كالمقبوض بالشراء الفاسد فانه مضمون بالقيمة بالغة ما بلغت فكذا المستوفى
بالنكاح الفاسد ولنا ان المستوفى ليس بمال وانما يتقوم بالتسمية فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة
لعدم صحة التسمية وان نقصت لم يجب الزيادة على المسمى لانعدام التسمية بخلاف البيع لانه مال

متقوم فی نفسه فیتقدر بدله بقیمته کذا فی شروح الهدایة وفی الفتاوی رجل وطئ جاریة ابیه مرارًا وادعی الشبهة
یجب لکل وطئ مهر ولو وطئ جاریة الابن مرارًا فعلیه مهر واحد ولو وطئ جاریة امرأته مرارًا وادعی الشبهة یجب لکل وطئ
مهر ولو وطئ مکاتبته مرارًا یجب علیه مهر واحد وفی النکاح الفاسد اذا وطئها مرارًا یجب مهر واحد ولو وطئ منکوحته ثم
ظهر انه حلف بطلاقها یلزمه مهر واحد وفی حدود الامام خواهر زاده الصبی اذا زنی بصبیة فعلیه المهر وان اقر بذلک لا مهر
علیه وان زنی الصبی ببالغة مکرهة علیه وان دعته الی نفسها لا مهر علیه وان دعت صبیة صبیًا علیه المهر وکذا
لو دعت امة صبیًا والمراد من المهر العقر وتفسیر العقر الواجب بالوطئ فی بعض المواضع وتقدیره قال الشیخ الامام نجم الدین
سألت القاضی الامام الاسبیجابی عن ذلک بالفتوی فکتب هو العقر انه ینظر بکم یستأجر للزنا لو کان حلالًا یجب ذلک
القدر کذا نقل عن مشایخنا فی شرح الاصل للامام السرخسی الکل من الخلاصة وعلیها ای یجب علی الموطوءة بالنکاح
الفاسد فی التفریق وکذا فی المتارکة کذا فی الکفایة العدة الحاقا للشبهة بالحقیقة فی موضع الاحتیاط وتحرزا عن
اشتباه النسب وابتداؤها من حین التفریق عندنا لا من آخر الوطئات وقال زفر من آخر وطئة وطئها لان وجوب
العدة بسبب الوطئ فیعتبر آخر الوطئات حتی لو حاضت بعد الوطئ قبل التفریق ثلاث حیض فقد انقضت العدة
ولنا ان السبب الموجب لها شبهة النکاح فترفع هذه الشبهة بالتفریق الا یری انه لو وطئها قبل التفریق لا
یجب الحد وبعده یجب فلا تکون شارعة فی العدة ما لم ترفع الشبهة بالتفریق کذا فی الکفایة فقوله هو الصحیح
احتراز عن قول زفر ویثبت فیه ای فی العقد الفاسد النسب ان وجد اقل مدة الحمل لانه ثابت من وجه ولهذا
لیس لکل واحد من الزوجین فسخه بعد الدخول الا بحضرة من صاحبه وفی اثبات النسب احیاء للولد کذا فی ایضاح
ابن کمال وشرح المجمع ومدته ای اعتبار مدة النسب من حین الدخول عند محمد وقال ابو حنیفة وابو یوسف من
وقت النکاح کما فی النکاح الصحیح لان حکم الفاسد یؤخذ من الصحیح وبه ای بقول محمد یفتی لان النکاح الفاسد لیس بداع
الیه واقامة النکاح مقام الوطئ باعتبار ان النکاح داع الی الوطئ والنکاح الفاسد لیس بداع الیه فلا یقام مقامه
کذا فی العنایة ومهر مثلها یعتبر بقوم ابیها ای باخواتها من قبل ابیها وعماتها وبنات اعمامها وقال ابن ابی لیلی یعتبر
بامها وقوم امها کالخالات ونحوها لان المهر قیمة بضع النساء فیعتبر بالقرابات من جهة النساء ولنا قول ابن مسعود
رضی الله عنه لها مهر نسائها وهن اقارب الاب لانه اضاف الیها وانما یضاف الی اقارب الاب لان النسب الیه ولان
قیمة الشئ انما تعرف بالرجوع الی قیمة جنسه والانسان من جنس قوم ابیه لا من جنس قوم امه الا یری ان الام
قد تکون امة والابنة قد تکون قرشیة تبعًا لابیها کذا فی العنایة ان تساوتا ای المرأتان سنًا المراد السن
وقت التزوج ثم ثبوته بشهادة رجلین او رجل وامرأتین فان لم یوجد فالقول له مع الیمین وهکذا فی البواقی
کذا فی الخلاصة واعتبر ذلک التساوی فی السن لان باختلافه یختلف المهر قلة وکثرة وهکذا فی البواقی کذا فی القهستانی
وجمالًا قیل لا یعتبر الجمال فی اهل بیت الشرف والحسب وانما یعتبر ذلک فی اوساط الناس اذ الرغبة فیهن للجمال
بخلاف بنت الشرف ولقد احسن من زاد فیما به المماثلة العلم والادب والخلق الکامل کما فعله الزیلعی کذا فی ذخیرة
العقبی ومالًا وعقلًا وهو قوة ممیزة بین الامور الحسنة والقبیحة ودینًا ای دیانة وصلاحًا وبلدًا بان یکونا من بلد
واحد وعصرًا وقالوا یعتبر التساوی ایضا بکارة وثیابة لان مهر المثل یختلف بهما کذا فی الهدایة فان لم یوجد منهم
ای من قبیلة ابیها من هی مثلها فی الاوصاف المذکورة فمن الاجانب من قبیلة هی مثل قبیلة ابیها تحصیلا
للمقصود بقدر الوسع وعن ابی حنیفة انه لا یعتبر بالاجنبیات کذا نقلها فی الزیلعی فان لم یوجد جمیع ذلک المذکور

اى فيعتبر [illegible]

من الاوصاف

من الاوصاف فما یوجد منه ای فیعتبر فی الموجود من الجمیع لانه ربما یتعذر اجتماع هذه الاوصاف فی امرأتین فیعتبر
بالموجود منها لانها مثلها کذا فی الاختیار ولا یعتبر بامها او خالتها ان لم یکونا من قوم ابیها لما بینا فان کانت
الام مثلا من قوم ابیها بان کانت الام بنت عم ابیها فح یعتبر بمهرها لما انها من قوم ابیها کذا فی الهدایة وصح ضمان
ولیها بنفسه او رسوله مهرها ای یصح اذا زوج الاب ابنته وضمن لها المهر عن الزوج صح لانه من اهل الالتزام وقد اضاف
الضمان الی ما یقبل الضمان وهو المهر لان المهر دین والکفالة والضمان یصحان فیه وتطالب البنت من شاءت
منه ای من الولی الضامن ومن الزوج اعتبارا لسائر الکفالات ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ای الولی
المهر ان ضمن بامره ای بامر الزوج والا فلا کما هو الرسم فی الکفالة وکذلک یصح هذا الضمان وان کانت المزوجة
صغیرة بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح وفی البیع عاقد ومباشر
حتی یرجع العهدة علیه والحقوق الیه ویصح ابراؤه عند ابی حنیفة ومحمد ویملک قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان یصیر
ضامنا لنفسه وولایة قبض المهر للاب بحکم الابوة لا باعتبار انه عاقد الا یری انه لا یملک القبض بعد بلوغها فلا یصیر
ضامنا لنفسه کذا فی الهدایة وکذلک الوصی لو ادی مهره یرجع فان مات الاب قبل ان یؤدی فالمرأة بالخیار ان شاءت
اخذت من الابن وان شاءت من ترکة الاب ثم بعد ذلک ترجع الورثة علی الابن عند اصحابنا الثلثة کذا فی الخلاصة
وللمرأة منع نفسها من الوطئ والسفر حتی یوفیها قدر ما بین تعجیله من مهرها کلا او بعضا لیتعین حقها فی البدل وهو المهر
کما تعین حقه فی البدل وهو البضع فصار کالبیع فی ان للبایع ان یحبس المبیع حتی یاخذ الثمن تسویة بین البدلین
ولها السفر والخروج من المنزل وزیارة اهلها من غیر رضاه ایضا ای کما لها المنع من الوطئ والسفر حتی یوفیها المعجل کله
لان حق الحبس لاستیفاء المستحق قبل الایفاء ولها النفقة لو منعت نفسها لذلک ای لاجل استیفاء المعجل فعنده لها
النفقة لانها لیست بناشزة لان الامتناع بحق وعندهما لا نفقة لها لانها ناشزة کذا فی الکفایة وهذا المذکور من
حق المنع والنفقة لها اذا کان ذلک قبل الدخول بها عند الکل وکذا بعده عنده مطلقا خلافا لهما فیما اذا کان الدخول
برضاها حال کونها غیر صبیة ولا مجنونة فلو کانت مکرهة او صبیة او مجنونة فلها الامتناع اتفاقا لهما ان المعقود علیه
کله قد صار مسلمًا والمعقود علیه هنا فی حکم العین حتی لا یصح فیه التوقیت وقد صار مسلمًا بالوطئة الواحدة برضاها
او بالخلوة الصحیحة وبالمنع تصیر مستردة والثابت لها حق المنع عن التسلیم لا حق الاسترداد بعد التسلیم وله ان المهر
مقابل بجمیع الوطئات لئلا تخلو وطئة من عوض اظهارا لشرف البضع فتسلیم بعض المعقود علیه لا یسقط حقها من حبس الباقی
کما اذا سلم البائع بعض المبیع لا یسقط حقه فی حبس الباقی وان لم یبین وقت العقد قدر المعجل فقدر ما یعجل لمثلها
من مهر مثلها عرفا ای ما حکم به العرف وهو ما استقر فی النفوس من جهة شهادات العقول وتلقیه الطباع السلیمة بالقبول
غیر مقدر بربع ونحوه فی الفتاوی رجل تزوج امرأة علی مهر معلوم فارادت ان تمنع نفسها حتی تستوفی جمیع المهر لیس
لها ذلک فی عرفنا ولکن ینظر الی المسمی والی المرأة ان مثل هذه المرأة ومثل هذا المسمی کم یکون منه معجلا وکم یکون
منه مؤجلا فی العرف فیقضی بالعرف ویسمی هذا بالفارسیة شادوست پیمان کذا اختاره الفقیه ابو اللیث
وعلیه الفتوی ولو شرطا تعجیل الکل فی العقد یعجل الکل ولو جعل الکل مؤجلا ذکر شیخ الامام نجم الدین النسفی فی فتاواه
انه لا یصح وقال رحمه الله تأویله اذا جعله مؤجلا الی وقت الطلاق او الی وقت الموت وبعضهم قالوا یصح وهو الصحیح کما فی
تأجیل البعض وکذا لو اجلا اجلا مجهولا لا تطالبه بنصف المهر قال رحمه الله وهذا فی عرف سمرقند وجوابنا ما ذکرنا الکل من
الخلاصة ولیس لها ذلک المنع لو اجل المهر کله الی سنة مثلا لاسقاطها حقها بالتأجیل سواء کان مؤجلا فی العقد او اجلته

بعده لانه ملحق بالمؤجل في العقد كذا في شرح المجمع خلافا لابي يوسف له ان وجوب المبدل يقتضي تسليم البدل لان
النكاح عقد معاوضة وان اوفاها ذلك المعجل المسمى او قدر المتعارف فله اي للزوج نقلها حيث شاء ما
دون السفر ولا يجوز له ان يسافر بها الى بلد غير بلدها لان الغريبة تؤذى وبه افتى الفقيه ابو الليث واختاره
ابو القاسم الصفار وفي الكافي للعلامة النسفي وكثير من المشايخ على انه ليس للزوج ان يسافر بها وان اوفاها
المهر لان الغريب يمتهن ولو كان طويل الذيل ولكن ينقلها الى القرى اين احب لانه لا يتحقق الغربة وعليه الفتوى
وله ان ينقلها من القرية الى المصر ومن القرية الى القرية كذا في الكفاية وقيل له السفر بها في ظاهر الرواية لاطلاق
قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم والفتوى على الاول قال ظهير الدين المرغيناني الاخذ بقول الله تع اولى
من الاخذ بقول الفقيه ابي الليث ورد بان الفقيه هو الذي اخذ بقول الله تع لان قوله تع من حيث سكنتم
مخصوص بدليل مستقل مقارن وهو قوله تع ولا تضاروهن كذا في العناية وان اختلفا في قدر المهر بان ادعى
انه تزوجها بالف وادعت انه بالفين حكم مهر المثل ولذا قال فالقول لها ان كان مهر مثلها كما قالت المرأة او اكثر مما
قالته والقول له ان كان مهر مثلها كما قال الزوج او اقل مما قاله وان كان بينهما تحالفا فايهما نكل ثبت دعوى صاحبه
وان حلفا لزم مهر المثل بعضه وهو قدر ما اقر به الزوج انه مسمى لاتفاقهما عليه وبعضه وهو الزائد بحكم مهر المثل في الطلاق
قبل الدخول حكم متعة المثل وهذا ايضا معنى قوله فالقول لها ان كانت متعة المثل كنصف ما قالت او اكثر وله ان كانت
اي متعة المثل كنصف ما قال او اقل وان كانت بينهما تحالفا كما فيما بعد الدخول ولزمت متعة المثل هذا عند ابي ح
وم رحمهما وعند ابي يوسف القول له اي للزوج قبل الدخول وبعده الا ان يذكر اي الزوج ما لا يتعارف مهرا لها له ان
المرأة تدعي الزيادة والزوج ينكرها والقول قول المنكر مع يمينه الا ان يأتي بشيء قليل يكذبه الظاهر فيه وهذا لان تقوم منافع
البضع ضروري فمتى امكن ايجاب شيء من المسمى لا يصار الى التقويم ولهما ان القول في الدعاوى قول من يشهد
له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه الموجب الاصلي في باب النكاح وهذا كالصباغ مع رب الثوب
اذا اختلفا في مقدار الاجر يحكم قيمة الصبغ كذا في الهداية اختلف مشايخنا في تفسير قول ابي يوسف الا ان يأتي
بشيء قليل فقال بعضهم ان يدعي ما دون العشرة والصحيح ان يدعي شيئا قليلا يعلم انه لا تتزوج تلك المرأة بذلك
المهر عادة لانا نجعل القول قوله بشهادة الظاهر له وقد ادعى خلاف الظاهر ههنا فلم تصدق في دعوى اقل من عشرة
كدعوى العشرة لانها لا تتجزى في باب النكاح وذكر ما لا يتجزى كذكر كله فاذا كان دعوى ما دون العشرة كدعوى العشرة
صار كانه ادعى العشرة وهي تدعي الالف فعلى قوله يكون القول له لان ما يدعيه ليس بقليل شرعا كذا في الكفاية
واي منهما برهن على ما ادعاه قبل برهانه شهد مهر المثل والمتعة له او لها فقبولها منه في المسائل الاولى لاثبات
الحط عن مهر المثل وفي الثانية لدفع اليمين لانه على من شهد له الظاهر وهي تقبل لدفعه ومنها لدفع اليمين في
الاولى ولاثبات الزيادة في الثانية وان برهنا فبينته اولى حيث يكون القول لها وبينتها اولى حيث
يكون القول له لان البينات شرعت لاثبات ما هو خلاف الظاهر واليمين شرع لابقاء الاصل
على حاله والاصل في النكاح ان يكون بمهر المثل فالذي يدعي خلاف الظاهر فبينته اولى وان اختلفا في الاصل
اي في اصل المسمى بان ادعى احدهما التسمية وانكر الاخر كان القول قول من ينكرها ووجب مهر المثل بالاجماع
لانه هو الاصل عندهما وعنده لتعذر القضاء بالمسمى فيصار اليه كما لو تزوجها ولم يسم لها مهرا وموت احدهما
كحيوتهما يعني لو كان الاختلاف بعد موت احدهما بين الحي وورثة الميت فالجواب فيه كالجواب في حيوتهما

وفي موتهما

وفي موتهما بعد الدخول ان اختلف الورثة في قدره فالقول لورثة الزوج عند الامام وابي يوسف ايضا لانهم
ينكرون الزائد على ما يعترفون به والقول للمنكر ولا يحكم مهر المثل لانه يسقط اعتباره بعد موتهما ولكن الامام لم يستثن
القليل المستنكر عرفا واما ابو يوسف فيستثنيه كما اذا اختلفا في حيوتهما كذا في العناية وشرح المجمع وعند محمد كالحيوة
فالقول لورثتها ان شهد به مهر المثل لان الظاهر ان المرأة لا تتزوج اقل من مهر مثلها فكان قول من يشهد
له الظاهر احق بالقبول كذا في شرح المجمع وان اختلفوا في اصله يجب مهر المثل عندهما لان مهر المثل صار دينا في
ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما وبه يفتى كذا في الكفاية وعند الامام القول لمنكر التسمية
ولا يجب شيء لان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبم يقدر القاضي مهر المثل فهذا يشير الى ان وضع المسئلة
صورة التقادم كما في العناية وفي المحيط هذا اذا تقادم موتهما فاما اذا لم يتقادم يجب مهر المثل لانه امكن معرفته
كذا في شرح المجمع وان بعث اليها شيئا فقالت هو هدية وقال هو مهر فالقول له مع يمينه لانه المملك فكان اعرف
بجهة التمليك كما لو انكر التمليك اصلا وكما اذا قال اودعتك هذا الشيء فقالت لا بل وهبته ولان الظاهر
انه يسعى في اسقاط الواجب لكن لا مطلقا بل في غير ما هيئ للاكل واما في الطعام الذي يؤكل فالقول قولها والمراد
منه ما يكون مهيئا للاكل لانه يتعارف به هدية واما الحنطة والشعير فالقول قوله كذا في الهداية فنحو الخبز واللحم
المشوي والثمار والبطيخ واللبن وطبق فاكهة وغيرها مما لا يدخر فهذه كلها مما يهدى للاكل ولا يعطى في المهر عادة والحلواء
واما نحو الشاة الحية والحنطة والشعير والدقيق والسكر والتمر واللوز والعسل والسمن ونحو فاكهة ومطعوم يبقى
مثلها شهرا فهذه كلها مما يحتسب من المهر اذا ادعى وحلف انه لم تكن هدية والبينة بينة ايضا لانه يثبت القضاء
او البراءة عن المهر والنفقة والكسوة وكذا لو اقام كل واحد منهما بينة على اقرار ما ادعاه الاخر وفي الفتاوى الظهيرية
وههنا مسئلة وهي انه لا يجب على الزوج خفها ويجب خف امتها لانها منهية عن الخروج دون امتها كذا في الكفاية وقال
الفقيه ابو الليث المختار انه ينظر ان كان متاع البيت سوى ما يجب على الزوج فالقول قوله وان كان واجبا
كالخمار والدرع فالقول لها ومتاع البيت فليس له ان يحسبه من المهر لان الظاهر يكذبه كذا في ايضاح ابن كمال وفي الفتاوى
رجل بعث الى امرأته متاعا وهدايا والمرأة عوضته لذلك عوضا وزفت اليه ثم وقعت الفرقة فادعى الزوج انها عارية
واراد ان يسترد واردت المرأة ان تسترد ما دفعت ليسترد كل واحد منهما ما اعطى ولو لم تبعث المرأة اليه لكن
بعث اليه ابوها متاعا بعد ما بعث الزوج متاعا ثم قال الزوج الذي بعثه من المهر القول قوله مع اليمين فان حلف
والمتاع قائم فالمرأة ترد المتاع وترجع بما بقي من المهر وان كان هالكا ان كان شيئا مثليا لا ترجع على الزوج بجميع
ما بقي من المهر لانها صارت مستوفية بقدر الهالك وترجع بما بقي واما الذي بعث ابو المرأة ان كان هالكا لم يرجع
على الزوج بشيء وان كان قائما ان بعث من مال نفسه يرجع لانه هبة لغير ذي الرحم المحرم وان بعث من مال البنت
البالغة برضاها لا ترجع لانه هبة احد الزوجين للاخر ولا رجوع فيها وفي مجموع النوازل امرأة وهبت مهرها من
الزوج وماتت ثم اختلفت ورثتها مع الزوج فقالت الورثة كانت الهبة في مرض الموت وقال الزوج كانت
في الصحة فالقول قول الزوج لانه ينكر المهر الكل من الخلاصة وان نكح ذمي ذمية او حربي حربية ثمة اي في دار الحرب
على ميتة او بلا مهر يحتمل النفي والسكوت وذلك اي والحال ان النكاح على ميتة وعلى ان لا مهر جائز في دينهم فلا شيء
لها يعني وان اسلما كذا في المبسوط خلافا لهما سواء وطئت وطلقت قبله او مات احدهما عدم وجوب المهر
في الذميين والحربيين عند ابي حنيفة رح ووافقاه في الحربيين واما في الذمية فان دخل بها او مات عنها زوجها

فلها مهر مثلها وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وهذا عند زفر في الحربيين ايضا وقال لها مهر المثل فيهما كما في الذميين لان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وهذا الشرع وقع عاما لان النكاح من باب المعاملات والكفار مخاطبون بها فيثبت الحكم على العموم وقالا اهل الحرب لم يلتزموا احكام الاسلام فلا يكون الحكم عليهم الا بالالزام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدارين بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالزنا والربوا وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة رح ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات كالصلوة والصوم وفيما يعتقدون خلافه من المعاملات ايضا كبيع الخمر والخنزير وولاية الالزام بالسيف او بالمحاجة وليست بموجود لانقطاعها عنهم بعقد الذمة لانا امرنا بان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب في عدم الالزام وانقطاع الولاية بخلاف الزنا لانه حرام في الاديان كلها والربوا مستثنى عن عقودهم لقوله عم الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد كذا في الهداية والعناية فقد عرفت في عبارة المصنف من الخبط والخلط وان نكحها بخمر او خنزير معين ثم اسلما او اسلم احدهما قبل القبض فله ذلك اي فلها الخمر والخنزير وان كان الخمر او الخنزير غير معين فقيمة الخمر ومهر المثل في الخنزير هذا عند الامام وعند ابي يوسف لها مهر المثل في الوجهين اي في المعين وغير المعين وعند محمد لها القيمة فيهما وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذا كانا بغير اعيانهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا ههنا ومحمد يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم [illegible] الا انه امتنع التسليم للاسلام فيجب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولابي حنيفة رح ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد الخمر المغصوبة وفي غير المعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لان ملك التصرف انما يستفاد بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لا تجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون اخذ قيمته كاخذ عينه ولا كذلك الخمر لانها من ذوات الامثال الا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تجبر على القبول في الخنزير دون الخمر كذا في الهداية وفي الطلاق قبل الدخول تجب المتعة عند من اوجب مهر المثل ونصف القيمة عند من اوجبها اي القيمة تعيني على قول ابي حنيفة رح في العين لها نصف العين وفي [illegible] غير العين في الخمر لها نصف القيمة وفي الخنزير لها المتعة لان مهر المثل لا يتنصف بالطلاق قبل الدخول بل كل موضع كان الواجب مهر المثل قبل الطلاق فالواجب المتعة بعد الطلاق وعند ابي يوسف لها المتعة على كل حال وعند محمد لها بعد الطلاق نصف القيمة على كل حال كذا في العناية

باب نكاح الرقيق

لما فرغ من بيان من له اهلية النكاح من غير توقف من المسلمين وغيرهم شرع في بيان من ليس له ذلك الرقيق هو المملوك كلا او بعضا والقن هو المملوك وفي الصحاح والرقيق المملوك واحد وجمع نكاح العبد والامة والمدبر والمكاتب وام الولد بلا اذن السيد موقوف اما الامة فظاهر لان منافع بضعها ملك المولى فلا يصح العقد عليها بدون اذنه واما العبد ففيه خلاف مالك فانه يجوز نكاحه بدون اذنه لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر واما المكاتب فلان [illegible] الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة واما المدبر وام الولد فلان الملك فيهما قائم فان اجاز السيد صريحا او دلالة كما اذا اعتقه او امره بالطلاق الرجعي نفذ النكاح وان رد بطل لما بينا ولانه عيب وسكوت المولى عند تزويج العبد ليس برضا كما في القنية وفي الفتاوى اذن

الوارث

الوارث مكاتب صورته في النكاح وللمولى ان يجبر عبده وامته على النكاح اما اذا كانت المكاتبة صغيرة فلا يزوجها المولى قال في المحيط فلو زوجها مع ذلك توقف على اجازتها لانها ملحقة بالبالغة فيما ينبني على الكتابة فان لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفا على اجازة المولى لانها بعد العتق لم تبق مكاتبة بل هي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فلو ان العبد والمكاتب وام الولد تزوجوا بغير اذن المولى ثم طلقوها ثلثا قبل اجازة المولى فهذه متاركة لا تنقص من عدد الطلاق ولكن لو وطئها بعد الطلاق يلزمه الحد فان اذن المولى بعد ذلك لا يجوز وان اذن له ان يتزوجها بعد الطلاق كرهت له ان يتزوجها ولم يفرق بينهما ان فعل وقال ابو يوسف لا اكرهه وكذا الامة كل في الخلاصة وقوله اي قول السيد لعبده الذي تزوج بلا اذنه طلقها رجعيا اجازة للنكاح لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح لا قوله طلقها وفارقها لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة وهو اليق بحال العبد المتمرد او هو ادنى فكان الحمل عليه اولى لانه منع من الثبوت والطلاق رفع بعد الثبوت فان نكحوا باذنه فالمهر عليهم ويباع العبد فيه لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة من اصحاب الديون كما في دين التجارة ثم اذا بيع في مهرها ولم يف الثمن لا يباع ثانيا لانه بيع في جميع المهر ويطالب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع مرة بعد اخرى لانه يجب شيئا فشيئا فان مات سقط المهر والنفقة لان محل الاستيفاء قد فات هذا اذا تزوج العبد باجنبية واما اذا زوجها المولى امته فاختلف المشايخ فيه منهم من قال يجب المهر ثم يسقط لان وجوبه حق الشرع ومنهم من قال لا يجب وهذا اصح لاستحالة وجوبه للمولى على عبده لاقتضائه ايجابا له عليه كذا في النهاية ويسعى المدبر والمكاتب في المهر ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدي من كسبهما لا من انفسهما واذنه لعبده بالنكاح يشمل جائزه وفاسده فيباع في المهر لو نكح فاسدا فوطئ هذا عند الامام وقالا لا يؤخذ منه اذا اعتق واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائز عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى وعندهما ينصرف الى الجائز لا غير فلا يكون ظاهرا في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتاق لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الجائز بخلاف البيع لان بعض المقاصد حاصل وهو ملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه كما في البيع وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطئ كذا في الهداية وينتهي الاذن به اي بذلك النكاح الفاسد حتى لو نكح بعده جائزا توقف على الاجازة لانتهاء الاذن بذلك النكاح الفاسد وفي المحيط الوكيل بالنكاح الفاسد لو زوج نكاحا صحيحا لم يجز والوكيل بالبيع الفاسد اذا باع صحيحا جاز والفرق ان البيع الفاسد بيع حقيقة لانه يفيد حكمه وهو الملك والنكاح الفاسد ليس بنكاح لانه لا يفيد الحل والملك ولهذا لا يصح طلاقها فلا يصير الوكيل وكيلا بالنكاح كذا في شرح المجمع وان زوج عبده المأذون المديون امرأة صح وهي اي المرأة اسوة للغرماء في مهر مثلها يعني في مهرها غير متجاوز عن مهر مثلها وذلك لان سبب ولاية المولى ملك الرقبة والنكاح لا يلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا لكنه اذا صح النكاح بولاية المولى تحصيلا لملكه وجب الدين بسبب لا مرد له لعدم انفكاكه عن المال فكان كدين الاستهلاك فصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فبمهر مثلها اسوة للغرماء واما اذا كان اكثر منه فلا يحاصهم بل يؤخر الى استيفائهم حقهم كدين الصحة مع دين المرض ومن زوج امته لا يلزمه تبوئتها يقال بوأه له منزلا وبوأ له منزلا اي هيأته ومكنت له فيه وان لم تجب لان الاستخدام حقه وفيها ابطاله فيطاها الزوج متى ظفر ولا نفقة عليه وان سكنى الا بالتبوئة لان النفقة

ط الا يرى انه لو قال في النكاح الفاسد طلقتك كان متاركة ذكره الاكمل منه

تقابل الاحتباس فان ردها السيد الى خدمته سقطت عن الزوج ووجبت على السيد فلو خدمت السيد اليوم
والزوج الليل كان نفقة اليوم على السيد والليل على الزوج كذا فى نفقات القنية وهى اى التبوئة ان يخلى بينها وبين
الزوج فى منزله ولا يستخدمها فان بوأها بنفسه ثم رجع صح وكذا لو شرط ان لا يستخدمها فبوأها فللمولى ان يرجع
لانها عارية منافع اعضائها من زوجها والاعارة غير لازمة بالشرط وسقطت عنه النفقة لانها تقابل ولو خدمت الا
السيد بلا استخدامه لا تسقط النفقة عن الزوج لبقاء حق الاحتباس الى رجوع السيد عنه وان زوج امته ثم قتلها مولاها
قبل الدخول سقط المهر عنده وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذا لان المقتول ميت باجله وصار كما
اذا قتلها اجنبى ولنا انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت الحرة والقتل فى احكام الدنيا
جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا فى حق المهر قيد بقوله قبل الدخول لان القتل لو حصل بعده لا يسقط المهر اتفاقا
بخلاف ما لو قتلت الحرة نفسها قبله فحينئذ لها المهر خلافا لزفر هو يعتبره بالردة وبقتل المولى امته بجامع انه منع المبدل
ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة فى حق احكام الدنيا حتى يغسل ويصلى عليه فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل
المولى لانه يعتبر فى حق احكام الدنيا حتى يجب الكفارة كذا فى الهداية والاذن فى العزل وهو ان ينزع ذكره عن فرجها حين
قرب من الانزال ليقع الماء خارج الفرج عن الامة للسيد فى ظاهر الرواية عند الامام وعندهما ان الاذن لها لان الوطى
حقها حتى يثبت لها ولاية المطالبة وفى العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كما فى الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة
لها فلا يعتبر رضاها وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه وبهذا فارق الحرة ثم اعلم
ان العزل جائز فى الجملة لما روى انه عم قال اعزلوهن ولا تعزلوهن ان الله تع اذا اراد خلق نسمة فهو خالقها خير
بين الترك والعزل فدل على انه مباح وقال بعض الناس لا يجوز العزل لانه عم سئل عنه فقال تلك الموؤدة الصغرى وعلى
هذا الخلاف اذا وجدت الامة زوجها عنينا وفى كراهة الفتاوى ان خاف من الولد السوء يسعه ان يعزل عنها وان
كانت حرة لسوء الزمان وكذا لو عالجت فى اسقاط الولد لا تأثم ما لم يستبن شىء من خلقه وانما يستبين فى مائة وعشرين
يوما كذا فى الكفاية وان تزوجت امة او مكاتبة بالاذن ثم اعتقت فلها الخيار فى الفسخ حرا كان زوجها او عبدا
لقوله عم لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختارى فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين وقال الشافعى
ان كان عبدا فلها الخيار واما اذا كان حرا فلا خيار لها وهو محجوج به ولانه يزداد الملك عليها عند العتق فيملك الزوج
بعده ثلاث تطليقات فتملك رفع اصل العقد دفعا للزيادة وكذا المكاتب عندنا وقال زفر لا خيار لها لان العقد نفذ
عليها برضاها وكان المهر لها فلا معنى لاثبات الخيار بخلاف الامة لانه لا يعتبر رضاها ولنا ان العلة ازدياد الملك وقد
وجدناها فى المكاتبة لان عدتها قرءان وطلاقها ثنتان كذا فى الهداية وان تزوجت امة بلا اذن مولاها فعتقت
نفذ النكاح لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال وكذا العبد لو زوج امرأة بلا اذن المولى
فاعتق نفذ وكذا لو باعه واجازه المشترى كذا فى النهاية ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زيادة الملك
كما لو زوجت نفسها بعد العتق خص عدم الخيار لها مع ان العبد لا خيار له ايضا لان الخيار مما يختص بالاماء دون
العبيد كذا فى العناية والمسمى للسيد ان وطئت الامة قبل العتق لان الزوج استوفى منفعة مملوكة للسيد
فوجب البدل له والمسمى لها ان وطئت بعده لانه استوفى منفعة مملوكة لها ومن وطئ امة ابنه والمسئلة بحالها
فيما اذا كان حرا مكلفا مسلما لانه لو كان عبدا او مكاتبا او مجنونا او كافرا لا يصح دعوته كذا فى ايضاح ابن كمال
فولدت منه ولدا فادعاه اى ادعى العبد ذلك الولد ثبت نسبه منه وصار الاب قيمتها لا مهرها عندنا ولا قيمة

ولدها

ولدها لانه انعلق حرا لتقدم الملك عليه وتصير الامة ام ولد للاب لا يشترط فى ذلك دعوى الشبهة ولا التصديق الا
لان له ولاية تملك مال ابنه عند الحاجة الى ابقاء نفسه فكذا له ان يتملكه عند الحاجة الى بقاء نسله لكن الاولى اشد
والثانية فلهذا يتملك الطعام بغير شىء والجارية بالقيمة ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح حقيقة
الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه فتبين ان الوطء يلاقى ملكه فلا يلزمه
العقر وقال زفر والشافعى يجب المهر كما فى الجارية المشتركة كذا فى الهداية والجد كالاب فى الحكم المذكور بعد موته او
ولاية الاب اليه لا قبله الا عند زفر الاب او جنونه او كفره كذا فى ايضاح ابن كمال فان زوج الابن امته اباه فولدت
جاز وعليه اى على الاب مهرها لصحة التزوج عندنا خلافا للشافعى لا قيمتها لعدم ملك الرقبة وان اتت بولد لم تصر
ام ولد للاب وهو زوجها لان الملك للابن بعد وهو اى الولد حر لقرابة الابن فانه ملك اخاه فعتق عليه
حرة تحت عبد قالت لسيد زوجها اعتقه عنى بالف درهم ففعل السيد ذلك فسد النكاح وقال زفر لا يفسد واصله
انه يقع العتق عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة يخرج عن عهدتها وعنده يقع عن المأمور
ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه
بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح
للتنافى بين الملكين وذكرها الالف لصحة التملك فالولاء لها لانه عتق عليها وتصح عن كفارتها يعنى يقع العتق عنها
لو نوت به اى لو نوت الكفارة بذلك الاعتاق لكونها معتقة وان لم تقل الحرة بالف لا يفسد النكاح لعدم الملك
والولاء له اى للمأمور لانه المعتق عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف فانه يجعل هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك
بغير عوض تصحيحا لتصرفه وسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره بان يطعم عنه ولهما ان الهبة من
شرطها القبض بالنص فلا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسى بخلاف البيع لانه تصرف شرعى وفى تلك المسئلة
الفقير ينوب عن الآمر فى القبض اما العبد فلا يقع فى يده شىء لينوب عنه كذا فى الهداية وللمولى اجبار عبده خلافا للشافعى
وامته اتفاقا على النكاح معنى الاجبار ههنا ان المولى لو باشر النكاح بدون رضاهما نفذ لا الاكراه بالسيف ونحوه
وقال الشافعى لا اجبار فى العبد وهو رواية عن ابى حنيفة لان النكاح من خصائص الآدمية والعبد داخل تحت ملك
المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعها فيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح
ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذى هو سبب الهلاك او النقصان فيملكه اعتبارا بالامة دون اجبار مكاتبه
او مكاتبته لانهما التحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رضاهما **باب نكاح الكافر** لما ذكر باب الرقيق للمناسبة التى ذكرنا
ذكر من هو ادون منزلة واخس منهم رتبة وهم اهل الشرك الذين لا كتاب لهم كذا فى العناية واذا تزوج كافر
بلا شهود او فى عدة كافر وذلك فى دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه اى على النكاح السابق وهذا عند
ابى حنيفة وقال زفر النكاح فاسد فى الوجهين الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام خلافا لهما
فى العدة وقال ابو يوسف ومحمد فى الوجه الاول كما قال ابو حنيفة وفى الوجه الثانى كما قال زفر له ان الخطابات
عامة كقوله عم لا نكاح الا بشهود ونحوه فتلزمهم وانما لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضا لا تقريرا فاذا ترافعوا
او اسلموا والحرمة قائمة توجب التفريق عملا بقوله تع وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم ولهما ان
حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها فان مالكا وابن
ابى ليلى يجوزانه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات فاذا ترافعا او احدهما او اسلم والعدة غير منقضية

فرق بينهما كما فى نكاح المحارم واما اذا كان الاسلام او المرافعة بعد انقضائها فلا يفرق بالاجماع ولابى حنيفة
ان حرمة النكاح انما هى للعدة لكونه نكاح المنكوحة من وجه وثبوت العدة اما ان يكون للشرع او للزوج ولا
سبيل الى الاول لانهم لم يخاطبوا بحقوقه ولهذا لم يتعرض لهم فى الخمر والخنزير ولا الى الثانى لانه لا يعتقده لان
هذا الوضع على هذا الغرض فكان النكاح وقع ابتداء صحيحا لوجود المقتضى وهو صدوره الركن من اهله مضافا الى
محله وانتفاء المانع بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم فان المانع متحقق وهو اعتقاده الحرمة واذا صح ابتداء لا يرتفع بالاسلام
والمرافعة لان ذلك حالة البقاء والشهادة ليست شرطا فيها ولهذا لو مات الشهود لم يبطل النكاح وكذا العدة
لا تنافى حالة البقاء كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة تجب عليها العدة صيانة لحق الوطء ولا يبطل النكاح القائم وهذا كما ترى
يشير الى ان العدة لا تجب على الكافر وهو الاصح كذا فى العناية ولو تزوج المجوسى محرمة كامه وبنته او تزوج خامسة ثم
اسلما او احدهما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما ووجب التعرض بالاسلام فيفرق وعنده
له حكم الصحة فى الصحيح الا ان المحرمية تنافى بقاء النكاح فيفرق وكذا يفرق بينهما لو ترافعا الينا اجماعا لان مرافعتهما
كتحكيمهما وبمرافعة احدهما لا يفرق بينهما عنده لان الآخر قد استحق باعتقاده بقاء هذا النكاح واستحقاقه لا يبطل
بمرافعة الآخر اذ لا يتغير به اعتقاده بل يعارضه بخلاف الاسلام فان اعتقاد المصر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام
يعلو ولا يعلى خلافا لهما لان اصل النكاح كان باطلا وترك التعرض للوفاء بالعهد فاذا رفع احدهما وانقاد للحكم
الاسلام فرق بينهما كما لو اسلم احدهما فاسلام احدهما كاسلامهما فكذا رفع احدهما كرفعهما والطفل يعنى الذى
لا يعقل الاسلام ولا يصف فان وصفه عاقلا صار مسلما اصالة كما فى المحيط وغيره مسلم ان كان احد ابويه مسلما او اسلم
احدهما اى صار احد ابويه مسلما وله ولد صغير فيصير الصغير مسلما لان فى جعله تبعا له نظرا ثم اذا لم يوجد للطفل الكافر احد
ابويه ان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعية الدار فان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو مسلم تبعا
لصاحب اليد ولو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى وله ولى كتابى يعرض الاسلام على ولى الكتابى فان اسلم صار
المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والا يفرق بينهما ثم ان المجنون كما يصير مسلما تبعا لاحد ابويه او لوليه يصير مرتدا تبعا
لارتداد احد ابويه ولحوقه بدار الحرب كذا فى التلويح والطفل كتابى ان كان بين كتابى ومجوسى لان فى جعله كتابيا
نوع نظر له اذ المجوسية شر من الكتابى اذ له دين سماوى دعوى ولهذا يؤكل ذبيحته ويجوز نكاح نسائهم للمسلمين
والشافعى يخالفنا فيه للتعارض ونحن بينا الترجيح ولو اسلمت زوجة الكافر او زوج المجوسية قيد بالمجوسية لانها ان
كانت كتابية فلا عرض ولا تفريق عرض القاضى الاسلام على الآخر عندنا وقال الشافعى لا يعرض الاسلام لان فيه تعرضا لهم
وقد ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم ولنا ان باسلام المرأة او زوج المجوسية فاتت المقاصد بالنكاح وفواتها
لا بد له من سبب وهو اما الاسلام او كفر من بقى عليه لا سبيل الى الاول لانه طاعة لا يصلح سببا لفوات النعم ولا
الى الثانى لان كفره كان موجودا قبل هذا فلا بد من امر آخر غيرهما فيعرض الاسلام ليحصل المقاصد به ان اسلم او يثبت
ما يصلح لفوات النعم وهو الاباء واذا اضيف الفوات اليه اضيف ما يستلزمه الفوات وهو الفرقة فكان الفرقة مضافة
الى الاباء كذا فى العناية فان اسلم الآخر فهى له والا فرق بينهما لما بينا وفيه اشارة الى ان الفرقة لا تقع بلا قضاء ولو مضى
ثلاث حيض كذا فى النتف وان ابى الزوج ولا فرق بين كون المصر صبيا مميزا او بالغا لان ردته كانت معتبرة فكذا
اباؤه كذا فى ايضاح ابن كمال فالفرقة بينهما طلاق لا فسخ عند ابى حنيفة ومحمد لان الزوج امتنع بالاباء عن الامساك
بالمعروف لما مر من فوات المقاصد ومن امتنع عنه ناب القاضى منابه فى التسريح باحسان كما فى الجب والعنة خلافا لابى يوسف

لان الفرقة

لان الفرقة ليست فيه لزوجان فلا تكون طلاقا كالفرقة بسبب ملك احد الزوجين الآخر والواقعة بالمحرمية اما المرأة فليست
اهلا للطلاق فلا ينوب القاضى منابها عند اباءها لا تكون طلاقا ان ابت هى وهذا بالاتفاق ولها تمام المهر بعد الدخول
لتأكده به سواء تحقق الاباء من جانبه او من جانبها والا اى وان لم يدخل بها فنصفه ان كان الاباء منه لو ابى الزوج
لان التفريق هنا طلاق قبل الدخول ولا شئ لها لو ابت يعنى فيما اذا لم تكن مدخولا بها لان الفرقة من قبلها والمهر
لم يتأكد فاشبه ردتها ومطاوعتها لابن زوجها ولو كان ذلك اى اسلام زوجة الكافر او زوج المجوسية فى دارهم اى فى دار
الحرب لا تبين حتى تحيض ثلاثا فى ذات حيض او تمضى ثلاثة اشهر فى غيرها فالاشمل ان يقول حتى تنقضى العدة فيتناول
وضع الحمل قبل اسلام الزوج الآخر وهذا لان الاسلام ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية ولا بد
من الفرقة دفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضى الحيض مقام السبب كما فى حفر البئر ولا فرق فى اشتراط مضى الحيض للفرقة
بين المدخول بها وغير المدخول بها والشافعى يفصل كما مر له فى دار الاسلام من انه ان كان قبل الدخول وقعت الفرقة فى
الحال وان كان بعده تقع بعد انقضاء العدة وان اسلم زوج الكتابية بقى نكاحهما لجواز تزوجها للمسلم ابتداء فبقاء اولى
وكذا اذا كانت كتابية والزوج مجوسى فاسلم وتباين الدارين اى اختلاف داريهما حقيقة بان يخرج احد الزوجين
الى احدهما مستأمنا لم تبن كما فى شرح الطحاوى سبب الفرقة عندنا لا السبى خلافا للشافعى فلو خرج احدهما الينا
او اخرج مسبيا بانت عندنا وان سبيا معا لا تبين عندنا خلافا له تقرير دليله ان التباين اثره فى انقطاع الولاية
وهو لا يؤثر فى الفرقة كالحربى اذا دخل دارنا بامان فان ولايته قد سقطت اذ المراد بانقطاع الولاية سقوط ما لكيته
عن نفسه وماله وكالمسلم اذا دخل دار الحرب بامان فان ولايته انقطعت ولم تؤثر فى الفرقة ولنا ان تباين الدارين
حقيقة وحكما ينافى انتظام المصالح وما ينافى انتظامها يقطع النكاح كالمحرمية والمجوسية فتباين الدارين يقطع النكاح
والمراد بالتباين حقيقة تباعدهما شخصا وبالحكم ان لا يكون فى الدار التى دخلها على سبيل الرجوع بل يكون على سبيل
القرار والسكنى كذا فى العناية ومن هاجرت الينا اى تركت دار الحرب الى ارض الاسلام مسلمة او ذمية على قصد ان
لا ترجع الى ما هاجرت عنه ابدا بانت من زوجها فجاز ان تتزوج ولا عدة عليها عنده خلافا لهما فان عليها العدة لان
الفرقة وقعت بعد ان دخلت دار الاسلام وكل فرقة كانت كذلك يلزمها حكم الاسلام كالمسلمة والذمية ولكن العدة
لاظهار خطر ملك النكاح ولا خطر لملك الحربى وكذا لا تجب على المسبية بالاتفاق وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع
حملها وعن ابى حنيفة رح انه يصح النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كما فى الحبلى من الزنا وجه الاول قيل الرواية
انه حمل ثابت النسب بخلاف الحمل من الزنا كذا فى الهداية والعناية وارتداد احد الزوجين عن الاسلام سواء كان قبل
الدخول بها او بعده فسخ للنكاح فى الحال من غير توقف على الحكم عند ابى حنيفة وابى يوسف وفائدة كونه فسخا ان
عدد الطلاق لا ينتقص به كذا فى الدرر وعند محمد ارتداد الرجل طلاق هو يعتبره بالاباء والجامع ما مر من الامتناع
عن الامساك بالمعروف وابو يوسف مر على اصله فى الاباء وهو ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان
والطلاق مما يختص بالزوج وابو حنيفة فرق بين الاباء والارتداد فجعل الفرقة باباء الزوج طلاقا دون الردة
ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة لانها تبيح النفس والمال وتبطل الملك والنكاح والطلاق
ليس بمناف للنكاح لانه رافع له بعد تحققه مسببا عنه والمسبب عن الشئ الرافع له لا ينافيه فلا يكون الردة
طلاقا بخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف وليس بمناف للنكاح فيجب التسريح بالاحسان على ما مر كذا
فى العناية وذكر فى المحيط اذا ارتد احد الزوجين وقعت الفرقة بينهما فى الحال هذا جواب ظاهر الرواية واما بعض

مشايخ بلخ ومشايخ سمرقند كانوا يفتون بعدم الفرقة بارتداد المرأة حسماً لباب المعصية وعامتهم على ان تقع
الفرقة الا انها تجبر على الاسلام والنكاح مع زوجها الاول لان الحسم يحصل بالجبر على النكاح مع الاول ومشايخ بخارى
كانوا على هذا كذا في الكفاية وللموطوءة ولو حكماً كما اذا خلا بها خلوة صحيحة كل المهر سواء كانت الردة منها او منه لانه
تأكد بالدخول فلا يتصور سقوطه ولغيرها النصف لو ارتد الزوج لان الفرقة من جهته قبل الدخول فوجب نصف المهر
ولا شيء من المهر لها اى لغير الموطوءة ان ارتدت لان الفرقة من قبلها فكانت كالناشزة ولهذا لا نفقة لها ايضاً واذا
ارتدا اى الزوجان معاً ثم اسلما معاً لا بتين فهما على نكاحهما استحساناً وقال زفر يبطل لان ردة احدهما منافية
ففى ردتهما ردة احدهما ولنا ما روى ان بنى حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يأمرهم الصحابة رضهم بتجديد الانكحة والارتداد
منهم واقع معاً لجهالة التاريخ وان اسلما متوقعاً بانت لاصرار الآخر على الردة لانه مناف كابتدائها ولا يصح تزوج المرتد
ولا المرتدة احداً اى لا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة لانه مستحق القتل والامهال ضرورة التأمل والنكاح
يشغله عنه فلا يشرع في حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتأمل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لا
ينتظم بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل للمصالح كذا في الهداية

باب القسم

لما ذكر جواز عدد من النساء لم يكن
بد من بيان العدل لو ارد من النساء في حقهن في باب على حدة لكن اعتراض ما هو اهم بالذكر من بيان جواز
النكاح وعلله الراجعين الى امر الزوج وغيرها اوجب تأخيره القسم بفتح القاف وسكون السين مصدر قسم
القاسم المال بين الشركاء فرقه بينهم وبين انصبائهم ومنه القسم بين النساء وهو اعطاء حقهن في البيتوتة
عندها للصحبة والمؤانسة لا في المجامعة لانها تبتنى على النشاط فلا يقدر على التسوية فيها كما في المحبة ولهذا قال عم اللهم
هذا قسمى فيما املك فلا تؤاخذنى بما تملك انت ولا املك يريد زيادة المحبة من القلب يجب العدل فيها اى في القسم
بيتوتة وكذا في الملبوس والمأكول لقوله عم من كان له امرأتان ومال الى احديهما في القسم جاء يوم القيمة وشقه
مائل لا وطئاً لما مر ولهذا لا فرق في هذا الواجب بين الفحل والعنين والمجبوب والمريض والصحيح والمرأة الحائض
وذات النفاس والمجنونة التى لا يخاف والرتقاء والقرناء كذا في ذخيرة العقبى قال صاحب الكفاية اذا كانت له امرأتان
اما اذا كانت له امرأة واحدة يؤمر الزوج بان يراعى قلبها ويبيت معها احياناً من غير ان يكون في ذلك شيء موقت
في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة اذا كان للرجل امرأة واحدة فاشتغل عنها بالصيام والقيام او بصحبة
الاماء فخاصمته في ذلك يقضى القاضى لها بليلة من كل اربع ليال والبكر والثيب والجديدة والقديمة والمسلمة والكتابية
فيه اى في وجوب القسم والعدل في الملبوس والمأكول سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح
ولا تفاوت بينهن في ذلك وقال الشافعى ان كانت الجديدة بكراً يفضلها بسبع ليال وان كانت ثيباً فبثلاث ثم عندنا
الاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقه كذا في الهداية وللامة والمكاتبة والمدبرة وام
الولد المنكوحات نصف الحرة بذلك ورد الاثر ولا قسم في السفر فيسافر الزوج بمن شاء من نسائه ولكن
القرعة بينهن القرعة بالضم طينة او عجينة مدورة مثلاً يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم السفر والحضر ثم يسلم
الى صبى يعطى كل امرأة واحدة منهن كذا في القهستانى احب فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعى القرعة مستحقة
لما روى انه عم كان اذا اراد سفراً اقرع بين نسائه الا انا نقول ان القرعة لتطييب قلوبهن فكان من باب
الاستحباب وهذا لانه لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا يرى ان له ان لا يصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر
بواحدة منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة وان وهبت قسمها لضرتها صح لان سودة بنت زمعة رضها سألت

رسول الله

سألت رسول الله عم ان يراجعها ويجعل يوم نوبتها لعائشة رضها لان تحشر يوم القيمة مع ازواجه ولها ان
ترجع في ذلك لانها اسقطت حقها لم يجب بعد فلا يسقط لان الاسقاط انما يتحقق في القائم فيكون رجوعها امتناعاً
فصار بمنزلة العارية وللمعير ان يرجع فيها متى شاء لما قلنا فكذا هذا كذا في المبسوط لفخر الاسلام

كتاب الرضاع

لم يذكر عامة مسائل الرضاع في فصل المحرمات واتى بكتاب على حدة لما ان له احكاماً مخصوصة به لا يشركه فيها غيره
والرضاع بفتح الراء وهو الاصل وبكسرها وهو لغة فيه هو لغة مص اللبن من الثدى وفى الشريعة مص الرضيع وينبغى
ان يراد وما في معناه ليشمل صورة الاستعاط وغيره ذلك كذا في ايضاح ابن كمال من ثدى الآدمية فلا يثبت الحرمة
بين رضيعين ارتضعا من شاة مثلاً في وقت مخصوص ويذكر عن قريب ويثبت حكمه وهو حرمة التزوج وحل
النظر والسفر والخلوة بقليله اى قليل المص وما في معناه وكثيره في مدته لا بعدها وقال الشافعى لا يثبت التحريم
الا بخمس رضعات في خمسة اوقات يكتفى الصبى بكل واحدة منها حتى لو حصلت خمس رضعات في ساعة واحدة لا
تثبت التحريم عنده من الحقائق روى عن عائشة رضها انها قالت كان انزل في القرآن عشر رضعات معلومات تحرمن
وكان ذلك مما يتلى يعنى يقرأها من لم يبلغه النسخ بعد رسول الله عم ولنا قوله تع وامهاتكم اللاتى ارضعنكم الآية وقوله عم
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ولان الحرمة وان كانت لشبهة البعضية الثابتة بنشور العظم وانبات
اللحم لكنه امر مبطن فيتعلق الحكم بفعل الارضاع وما رواه مردود بالكتاب او منسوخ به وهى اى مدة الرضاع حولان
ونصف من وقت الولادة عنده وعندهما مدته حولان وهو قول الشافعى وقال زفر ثلاثة احوال لان الحول حسن
للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لما نبين فيقدر به ولهما قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهراً
ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقى للفصال حولان وقال عم لا رضاع بعد حولين وله هذه الآية ووجهه ان التع ذكر
شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين الا انه قام المنقص في احدهما فبقى
في الثانى على ظاهره والمنقص حديث عائشة رضها الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل كذا في الكفاية
ولانه لا بد من تغير الغذاء لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبى فيها غيره فيقدر بادنى مدة الحمل
لانها مغيرة فان غذاء الجنين يغايره غذاء الرضيع كما يغاير غذاء العظيم والحديث محمول على مدة الاستحقاق وعليه
يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عم لا رضاع بعد الفصال
ولان الحرمة باعتبار النشوء وذلك في المدة اذ الكبير لا يتربى به ولا يعتبر الفطام قبل المدة الا في رواية عن ابى حنيفة
اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع النشوء بتغير الغذاء وهل يباح الارضاع بعد المدة قد قيل لا يباح لان اباحته ضرورية
لكونه جزء الآدمى كذا في الهداية وذكر في اجارة القاعدى انه واجب الى الاستغناء ومستحب الى حولين وجائز
الى الحولين ونصف كذا في القهستانى واجمعوا على ان مدة الرضاع في حق استحقاق الاجر على الاب سنتان كذا
في الخلاصة فيحرم على الرجل به اى بالرضاع ما يحرم عليه من النسب [illegible] رويناه من قوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
الا جدة ولده لان جدة ولده من النسب ام نفسه او ام موطوءته ويكذا من الرضاع واخت ولده لان اخت الولد
من النسب اما بنت نفسه او بنت موطوءته ولا كذلك من الرضاع وعمة ولده لان عمة ولده من النسب اخت نفسه ولا كذلك
من الرضاع وام اخيه واخته من الرضاع كذا في الهداية وقال في العناية قوله من الرضاع جاز ان يتعلق بالاخت مثل
ان يكون للرجل اخت من الرضاعة ولها ام من النسب فانه يجوز له ان يتزوج ام اخته التى كانت امها من النسب وجاز
ان يتعلق بهما جميعاً مثل ان يجتمع الصبى والصبية الاجنبيان على ثدى امرأة اجنبية وللصبية ام اخرى من الرضاعة

فانه يجوز لذلك الصبي ان يتزوج ام اخته التي كانت الام من الرضاعة التي انفردت بها رضيعا وذكر في المحيط قال اصحابنا
وما يتعلق به التحريم في النسب يتعلق في الرضاع الا في مسئلتين احديهما انه لا يجوز للرجل ان يتزوج ام اخته من النسب
ويجوز من الرضاعة وانما كان كذلك لان في النسب اذا كانا اخوين لام فام الاخت امه وان كانا اخوين لاب وام فام
الاخت امراة ابيه وهذا معدوم في الرضاع والمسئلة الثانية فانه لا يجوز للرجل ان يتزوج اخت ابنه من النسب ويجوز
من الرضاعة وانما كان كذلك لان اخت ابنه من النسب ان كانت منه فهذه بنته وان لم تكن منه فهي ربيبته وهذا
المعنى لا ياتي في الرضاع حتى ان في النسب لو لم يوجد احد هذين المعنيين فانه يجوز بان كانت جارية بين شريكين
جاءت بولد فادعياه حتى يثبت النسب منهما ولكل واحد منهما ابنة من شريكه وان كان كل واحد من الموليين متزوجا
باخت ابنه من النسب في غيرها بين المسئلتين حكم الرضاع وحكم النسب سواء كذا في الكفاية وام عمه وعمته وام
خاله وخالته فان ام الاولين موطوءة الجد الصحيح وام الاخرين موطوءة الجد الفاسد ولا كذلك في الرضاع ويتمشى
الصور الثلث في جميع ما ذكر كذا في ايضاح ابن كمال وصدر الشريعة قال اخا ابن المراة لها اي لا يحرم اخو ابن المراة
لها اذا كان من الرضاع واعلم ان هذا مكرر لانه ذكر ام الاخ ولما كانت المراة ام اخ رجل كان الرجل اخا ابن تلك المراة
وعبارة المختصر كانت كذلك فيحرم عنده ما يحرم من النسب الا ام اولاد اصوله واخت ابيه وجدته فاولاد الاصول الاخ والاخت
والعم والعمة والخال والخالة فام هولاء يحرم من النسب لا من الرضاع ثم غيرت العبارة الى هذا فيحرمان مع فروعهما عليه كالنسب
وفروعه والزوجان عليها اي يحرم المرضعة وزوجها على الرضيع وزوجها اي الرضيع ان كان ذكرا يحرم زوجته على زوج مرضعته
وان كان الرضيع انثى يحرم زوجها على مرضعتها الكل من صدر الشريعة وبهذا عرفت شرح قوله وقس عليه واستخرج ما يحرم
على المرضعة مما لا يحرم عليها واعتبر بها من المذكور في جانب الرجل المرضع وتحل اخت الاخ رضاعا وهو ظاهر ونسبا كالاخ من الاب
اذا كانت له اخت من الام فانه يحل تلك الاخت لاخيه من ابيه مع انها اخت اخيه من النسب ولا حل بين رضيعي ثدي
امراة واحدة لان امهما واحدة فهما اخ واخت رضاعا فيثبت الحرمة بينهما وان اختلف زمانهما كما في النسب وفي مجموع
النوازل امراة ارضعت صبيين احدهما كافر والاخر مسلم فاشتبه عليها الكافر والمسلم فهما مسلمان ولا يرثان من ابويهما
كذا في الخلاصة ولا حل ايضا بين رضيع وبين ولد مرضعته وان سفل وولد ولدها لما مر وبين رضيع وولد زوج مرضعته لبنها منه وهو
اي زوج تلك المرضعة اب للرضيع وابنه اي ذلك الزوج اخ للرضيع وبنته اي الزوج اخت له واخوه عم له واخته عمة له
رضاعا ولا حرمة لو رضعا من شاة لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم والحرمة باعتبار الجزئية وذكر في المبسوط ان هذه الحكاية
وهي ان محمد ابن اسمعيل البخاري صاحب الحديث يقول تثبت به حرمة الرضاع فانه دخل بخاري في زمن الشيخ ابي حفص
الكبير وجعل يفتي وقال له الشيخ لا تفعل فلست هناك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا ارضع
صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخاري بسبب هذه الفتوى كذا في الكفاية او رضعا
من رجل لان النازل من الرجل ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور
ممن يتصور منه الولادة بيانه ان الله تعالى خلق في الاصل اللبن لغذاء الولد لعدم احتماله لسائر الاطعمة والاشربة
في ابتداء حاله ليقوم مقام الطعام والشراب فلهذا اختص اللبن على التحقيق ممن يتصور منها الولادة كذا في النهاية
وهذا لا يفيد الاختصاص ممن لا يتصور منها الولادة اذا تاملت لكن اختصاصه بالانثى الولود من الحيوان وهو الذي
يكون اذونا لا صموخا في غير الادمي مما هو ثابت بالاستقراء لم يتخلف وهو دليل على ان ما في الادمي في الذكر ليس
بلبن على التحقيق كدم السمك كذا في العناية ولا في الاحتقان بلبن المراة وعن محمد انه [illegible] كما في قدية

الصوم

الصوم وجه الفرق على الظاهر ان المفسد في الصوم هو اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء واما المحرم في الرضاع معنى النشو
ولا يوجد ذلك في الاحتقان لان المغذي وصوله من الاعلى وفي لبن البكر والميتة تحرم اما في البكر فلاطلاق قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم ولانه سبب النشو فيثبت به شبهة البعضية وكذا اذا حلبت لبن المراة بعد موتها فاوجر الصبي تعلق به التحريم
خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المراة ثم يتعدى الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها ولهذا لا يوجب
وطئها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن لمعنى الانشار والانبات وهو قائم باللبن وهذه
الحرمة تظهر في الميتة دفنا وتيمما واما حرمة المصاهرة بالوطء انما تثبت بملاقاة محل الحرث ليثبت به الحرمة ومحل الحرث قد زال
بالموت فافترقا وكذا يحرم الاستعاط وهو صب اللبن في الانف كما قال البيهقي واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم عنده
وان كان اللبن غالبا خلافا لهما عند غلبة اللبن قال قولهما فيما اذا لم تمسه النار حتى لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم في قولهم
جميعا لهما ان العبرة للغالب كما في الماء اذا لم يغيره شيء عن حاله وله ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق المقصود فصار
كالمغلوب ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل ويعتبر الغالب لو خلط
اللبن بماء او دواء او لبن شاة اعتبارا للغالب فان قيل قطرة لحم اذا وقعت في جب ماء تنجسه فلم لم يعتبر المغلوب
فيه قلت الماء اذا لم يبلغ حد الكثرة وهو قليل والنجاسة ايضا قليلة فتعارضا فترجح جانب النجاسة احتياطا بخلاف
اللبن لان التقدير لم يرد فيه كذا في شرح المجمع وفسر الغلبة محمد فقال ان لم يغير الدواء اللبن يثبت الحرمة وان غير
لا يثبت وقال ابو يوسف ان غير طعم اللبن ولونه لا يكون رضاعا وان غير احدهما دون الاخر يكون رضاعا
وقيل على قول ابي حنيفة اذا جعل اللبن في دواء او خلط بالماء لا يثبت الحرمة بكل حال كذا في قاضيخان ولذا يعتبر الغالب
لو خلطه بلبن امراة اخرى عند ابي يوسف لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم عليه وعن
ابي حنيفة فيه روايتان وعند محمد وزفر يتعلق الحرمة بهما لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشيء لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد
المقصود وان ارضعت ضرتها حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والابنة رضاعا وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ولا مهر
للكبيرة ان لم توطأ لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصفه لان الفرقة جاءت لا من قبلها والارتضاع
وان كان فعلا منها لكن فعلها غير معتبر في اسقاط حقها كما لو قتلت مورثها ويرجع الزوج به اي بما ادى من نصف مهر
الصغيرة على الكبيرة ان علمت الكبيرة بالنكاح وقصدت الفساد لا يرجع عليها ان لم تعلم به اي بالنكاح او قصدت بالارضاع
دفع الجوع والهلاك لا الفساد للنكاح او لم تعلم انه اي الارضاع مفسد وعن محمد يرجع عليها في تعمد الفساد وعدمه لان من
اصله ان المسبب كالمباشر ولهذا جعل فتح باب القفص والاصطبل وحل قيد العبد موجبا للضمان وفي المباشر المتعدي وغير
المتعدي سواء فكذا التسبيب والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر بتقبيل ابن
الزوج اذا بلغت حدا تشتهي وذلك يجري مجرى الاتلاف في ايجاب الضمان لكنها مسببة في ذلك لان التاكيد لا مباشرة
اما كان الارضاع ليس باف للنكاح وضعا وانما يثبت ذلك باتفاق الحال او لان افساد النكاح ليس بسبب لالزام
المهر بل هو سبب لسقوطه الا ان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرطه ابطال النكاح واذا كانت مسببة
يشترط فيه التعدي كحفر البئر انما تكون متعدية اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد والا فلا تكون متعدية
كذا في الهداية والقول قولها لانها المنكر فيه اي في عدم العلم بالنكاح والقصد كما في الحقائق وفيه اشعار بان الكبيرة
لو كانت نائمة او معتوهة او مجنونة لم يرجع عليها وكذا لو اخذ رجل شيئا من لبنها وصب في فم الصغيرة لم يرجع عليها بل
عليه ان قصد الفساد كما في المحيط كذا في القهستاني واما يثبت الرضاع بما يثبت به المال فيثبت بشهادة رجلين او رجل

وامرأتين فلا تقبل فيه شهادة النساء منفردات واحدة كانت او اكثر وقال الشافعي تقبل شهادة الاربع منهن وقال مالك تقبل شهادة واحدة اذا اتصفت بالعدالة وجه قول الشافعي ان الرضاع يكون بالثدي ولا يطلع على ذلك رجل لحرمة النظر اليه وعنده ان شهادة اربع منهن شرط فيما لا يطلع عليه الرجال ليقوم كل امرأتين مقام رجل وقلنا هو مما يطلع عليه الرجال من ذوي المحارم يحل لهم النظر الى ثديها وجه قول مالك ان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي فانه ينبغي للمسلم ان لا ياكل ولا يطعم غيره لان الخبر اخبره بحرمة العين وبطلان الملك فيثبت الحرمة مع بقاء الملك ثم لما ثبت الحرمة مع بقاء الملك لا يمكنه الرد على بائعه ولا ان يحبس الثمن عن البايع كذا في العناية ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف اللحم لان حرمة التناول تنفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا كذا في الهداية وكذا اذا خطب رجل امرأة فشهدت امرأة عدلة قبل ان يقع عقد النكاح انها ارضعتهما فهو في سعة [illegible] ولهما ان يتزوجها وكذا لو شهد معها رجل وان كان المخبر ثقة فالاولى ان يتنزه عنه ولا يجب عليه ذلك لانه لو ترك نكاح امرأة تحل له كان خيرا من ان يتزوج امرأة لا تحل له كذا في الكافي وكذا في الكفاية ولو قال رجل مشيرا الى زوجته هذه اختي من الرضاع ثم رجع وادعى الخطاء صدق في رجوعه وادعائه وقال الشافعي لا يصدق يفرق بينهما وفي الحقايق الخلاف فيما اذا لم يثبت على هذا القول اذ لو ثبت عليه بان قال هو حق ثم قال اوهمت لا يصدق اتفاقا ولا يقتصر هذا على المجلس حتى لو كان الاقرار في وقت وقوله اخطأت بعد عشر سنين يعتبر وعلى هذا لو قال لاجنبية ثم اراد ان يتزوجها له انه اقر بسبب الحرمة فلا يصدق في رجوعه عنه كما لو اقر بطلاقها ثم رجع ولنا انه اقر بما يجري فيه الغلط وهو الرضاع لانه امر خفي فيصدق لكونه معذورا وكذا في النسب لو قال هذه اختي وليس لها نسب معروف ثم قال وهمت صدق كذا في شرح الوافي

كتاب الطلاق

لما كان الطلاق متأخرا عن النكاح طبعا اخره عنه وضعا ليوافق الوضع الطبع والطلاق في اللغة عبارة عن رفع القيد وفي الشرع هو رفع القيد الثابت شرعا خرج به قيد ثابت حسا كحل الوثاق بالنكاح خرج به العتق لانه رفع قيد ثابت شرعا لكنه لم يثبت بالنكاح ولا يخفى انه ينبغي ان يزيد الى الثلث ليخرج الفسخ اذ لا عدد فيه ثم لفظ الطلاق اسم بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم وفي المحيط المستعمل في المرأة لفظ التطليق وفي غيرها لفظ الاطلاق حتى لو قال لامرأته اطلقتك لا تطلق ما لم ينو ولو قال طلقتك تطلق نوى او لم ينو لان التطليق تفعيل وهو مستعمل في التكثير وفي اطلاق الدابة رفع القيد فقط وفي اطلاق المرأة الرفع وازالة الملك والحل كذا في شرح المجمع هذا حد الطلاق وركنه الالفاظ المخصوصة وسيأتي بيانها وسببه الحاجة اليه وشرطه وهو كون المطلق عاقلا بالغا وكون المرأة في النكاح او في عدتها التي تحصل بها محلا للطلاق وحكمه زوال الملك عن المحل وانواعه ثلاثة ذكر الاول بقوله احسنه تطليقها واحدة في اثناء طهر من حيض ونفاس لانه منفر لا جماع فيه اي في ذلك الطهر لقلة الرغبة بعد الوطئ ويتركها حتى تمضي عدتها لان الصحابة رضهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى ينقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلاثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة حيث ابقى لنفسه مكنة التدارك بان يراجعها في العدة وبعدها بتجديد من غير استحلال واقل ضررا بالمرأة حيث لم يبطل محليتها نظرا اليه لان اتباع المحللين نعم في حقهن فلا يتكامل ضرر الايحاش ولا خلاف لاحد في عدم كراهته بخلاف الحسن بان فيه خلاف مالك كذا في الكفاية والعناية وذكر الثاني بقوله وحسنه وهو سني تطليقها ثلاثا في ثلاثة اطهار لا جماع فيها ان كانت مدخولا بها ولغيرها اي لغير المدخول بها طلقة واحدة وقال مالك انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد

الاصل م

اذ دفعت

اندفعت بالواحدة ولنا قوله عم في حديث ابن عمر رضه حين طلق امرأته وهي حايض ما هكذا امرك الله انما السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاظهر انه يطلقها كما طهرت لانه لو اخر ربما يجامعها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع كذا في الهداية ولو كان الطلاق في الحيض ردها قال زفر ان الطلاق في الحيض مكروه كذا في القهستاني والآيسة والصغيرة والحامل يطلقن للسنة عند كل شهر واحدة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا تطلق الحامل للسنة الا واحدة لان مدة حملها طهر واحد فلا يصلح للتفريق كالطهر الممتد ولهما ان الحامل لا تحيض في مدة حملها فصارت كالآيسة بخلاف الممتد طهرها لان الحيض مرجو في كل ساعة فلم يقم الشهر في حقها مقام الحيض ثم ان كان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وان كان في وسطه فبالايام في حق التفريق وفي حق العدة كذلك عند ابي حنيفة وعندهما يكمل الاول بالاخير والمتوسطان بالاهلة وهي مسئلة الاجارات ويجوز ان يطلقها ولا يفصل بين وطئها وطلاقها بزمان وعند زفر يفصل بينهما بشهر لقيامه مقام الحيض ولنا انه لا يتوهم الحبل فيها والكراهة في ذوات الحيض باعتباره كذا في الهداية وجاز طلاقهن اي طلاق الآيسة والصغيرة والحامل عقيب الجماع لان الكراهة في ذوات الحيض لتوهم الحبل وهو مفقود فيها وذكر الثالث بقوله وبدعيه اي بدعي الطلاق وحرامه تطليقها ثلاثا بكلمة واحدة او ثنتين بكلمة واحدة او ثنتين في طهر واحد لا رجعة فيه اي في ذلك الطهر ان كانت مدخولا بها او في طهر جامعها فيه فالحاصل ان الثلاث او الثنتين بمرة او مرتين في طهر لا رجعة فيها او واحدة في طهر وطئت فيه بدعي لانه مخالف للحسن والاحسن فيكون بدعيا قبيحا قال في العناية طلاق البدعة ان يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة او ثلاثا في طهر واحد وذلك حرام عندنا لكنه اذا فعل وقع الطلاق وبانت منه وحرمت حرمة غليظة وكان عاصيا وقال الشافعي كل طلاق مباح يعني في حد ذاته لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم والمشروعية لا تجامع الحظر ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلق به المصالح الدينية من تحصين الفرج عن الزنا والتحرز في جميع الاديان والدنياوية لما فيه من السكن والازدواج واكتساب الولد وان ما هو كذلك ينبغي ان لا يجوز وقوعه في الشرع الا انه ابيح للحاجة الى الخلاص عند عدم موافقة الاخلاق والحاجة الى الجمع بين الثلث وهي في المفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر والحاجة في نفسها باقية لانه قد يحتاج الى ان يحسم باب النكاح ليتخلص عنها بالكلية لانه ربما يهواها ويميل طبعه اليها ما دام سبيل الوصول اليه ثابتا فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا ينافي الحظر لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا من قطع النكاح الذي تعلق به المصالح الدينية والدنياوية وكذلك ايقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما مر من انه لا حاجة الى الجمع بين الثلاث واختلفت الروايتان في الواحدة البائنة قال في الاصل انه اخطاء السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة وذكر في الزيادات انه لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا الا يرى ان الخلع مشروع سني وهو بهذه الصفة ثم السنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناه وهي ان لا تزيد على الواحدة والسنة في الوقت يثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لما ذكرنا من ان شرعيته باعتبار الحاجة والمراعى دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع اما زمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة يفتر الرغبة فلم يكن فيها دليل الحاجة ليقام مقامه وغير المدخول بها حيث لم ينل شيئا منها فالرغبة باقية سواء كانت

في حالة الحيض او الطهر فلم يخرج طلاقها من السني في اي وقت كان خلافا لزفر فانه يقيسها على المدخول بها ولنا
ان الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تقل بالحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بها يتجدد بالطهر كذا في شرح
الهداية وكذا تطليقها في حالة الحيض يعني اذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق ويكون طلاقا بدعيا اما
وقوعه فلان النهي عنه لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا من ان المحرّم تطويل العدة عليها فان الحيضة التي يقع الطلاق فيها
لا تكون محسوبة فتطول العدة عليها وقد عرف في الاصول ان النهي اذا كان لمعنى في غيره لا يمنع المشروعية واما كونه
بدعيا فمبني على ما مر من ان الاصل في الطلاق الحظر الا انه ابيح للحاجة الى الخلاص ودليل الحاجة هو الايقاع في الطهر وهو
معدوم ههنا فلا يكون سنيا فيكون بدعيا من حيث الوقت وتجب على الزوج مراجعتها في الاصح عملا بحقيقة
الامر في قوله عم لعمر مر ابنك فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض ورفعا للمعصية بقدر الممكن برفع اثره وهو العدة
ودفعا لضرر تطويل العدة هذا مختار صاحب الهداية وقيل يستحب له المراجعة هذا مختار القدوري ووجهه ان النكاح
مندوب فالامر بالمراجعة لا يكون واجبا وفي المستقى العنين اذا تم حوله وامرأته حائض جاز تفريقها في الحيض لانه صادر
عن ضرورة وتأخيره متعذر فلا يكون طلاقها قصدا وكذا اختيار المعتقة نفسها كذا في شرح المجمع فاذا طهرت المرأة يعني بعد
المراجعة ثم حاضت ثم طهرت طلقها الزوج ان شاء وان شاء امسكها هكذا ذكر في الاصل ووجهه ان السنة ان يفصل
بين كل طلاقين بحيضة والفاصل ههنا بعض الحيضة فيكمل الثانية ولا يتجزى فيتكامل وقيل يجوز ان يطلقها في الطهر الذي
يلي تلك الحيضة هكذا ذكر الطحاوي وقال ابو الحسن الكرخي ما ذكره قول ابي حنيفة وما ذكر في الاصل قولهما ووجه قوله ان اثر
الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فيسنّ تطليقها في الطهر الذي يليه كذا في الهداية ولو قال لموطوءة
وهي من ذوات الحيض انت طالق ثلاثا للسنة ولا نية له وقع عند كل طهر واحدة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة
طهر لا جماع فيه وان نوى الوقوع جملة صحت نيته يعني ان نوى ان يقع الثلاث الساعة او عند رأس كل شهر واحدة
فهو على ما نوى سواء كان في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال زفر لا يصح نية الجمع لانه بدعة وهي ضد السنة ولنا ان اللام
في قوله للسنة للوقت والسنة تكون تارة كاملة ايقاعا ووقوعا وتارة وقوعا فقط فكان كل واحد منهما محتملا فاذا
لم يكن له نية كان مطلقا ينصرف الى الكامل وهو السنة ايقاعا ووقوعا فيقع عند كل طهر لا جماع فيه تطليقة واذا
نوى صرف لفظه الى السنة وقوعا لان وقوع الثلاث دفعة بالسنة وهو ما روي عن النبي عم انه قال من طلق امرأته
الفا بانت منه بثلاث والباقي رد عليه واذا كانت آيسة او من ذوات الاشهر ولم تكن له نية وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى
وبعد شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة على ما بينا قبل وان نوى ان يقع الثلاث الساعة وقعن عندنا خلافا
لزفر لما قلنا انه سني وقوعا واذا قال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلاث ان كانت طاهرة لم يجامعها طلقت في
الحال وان كانت حائضا او في طهر جامعها فيه لم يقع الساعة فاذا حاضت وطهرت وقعت تطليقة لان قوله انت
طالق للسنة ايقاع تطليقة مختصة بالسنة المعرفة باللام فهو كذلك وان نوى ثلاثا جملة قال ح لا يصح قيل هكذا ذكر فخر
الاسلام وصدر الشهيد وصاحب المختلفات وعلاء الائمة السمرقندي لان نية الثلاث ان صحت فانما تصح من حيث
ان اللام فيه للوقت ووقت الطلاق للسنة متعدد فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورة تعميم الوقت تعميم الواقع فيه
لانه جعل الوقت ظرفا للواقع وقد تكرر الظرف فتكرر المظروف فاذا نوى الجمع بطل تعميم الوقت فيبطل تعميم الواقع فيه
لان بطلان المقتضي يوجب بطلان المقتضى فلا يصح نية الثلاث بخلاف ما اذا ذكر ثلاثا لان الثلاث مذكور صريحا فتصح
نيته وذكر صاحب الاسرار وشمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام ان نية الثلاث صحيحة جملة كما لو ذكر ثلاثا لان

التطليقة

التطليقة المختصة بالسنة المعرفة باللام نوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلقها في طهر لا جماع فيه ولكن ان
يطلق الثلاث في ثلاثة اطهار فاذا نوى احد نوعي التطليقة المختصة بالسنة فيصح نيته كما لو قال انت طالق
ثلاثا للسنة او طلاقا للسنة كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان البدعي وقوعها جملة ودليله يدل على التفريق
على الاطهار كما ترى ونقل قاضي خان في الجامع الصغير عن الاصل انه يقع جملة كما لو ذكر ثلاثا وفيه نظر لانه يستلزم التساوي
بين العبارة والاقتضاء في العموم وهو خلاف المذهب فان المقتضى لا عموم له عندنا ولعله سبب اختيار المصنف
عدم الوقوع جملة كذا في العناية ويقع طلاق كل زوج ولا ينتقض هذا بالحاق البائن بالبائن لان ذلك اثبات الثابت
حتى لو كان صريحا يقع ولانه لم يقل يقع كل طلاق من كل زوج بل قال يقع طلاق كل زوج وطلاق هذا الزوج مما يقع في الجملة
بدليل وقوعه قبل ثبوت البينونة ولانه ليس بزوج مطلقا كذا في الكفاية عاقل بالغ لقوله عم كل طلاق جائز الا
طلاق الصبي والمجنون والمراد بالجواز النفاذ دون الحل الذي يقابل الحرمة لان فعل الصبي والمجنون لا يوصف بالحرمة
في المعاملات لانه لا يجري القلم عليهما بكتبة السيئة والحرمة باعتبارها فكان الجواز محمولا على النفاذ وذلك بالوقوع كذا في
الكفاية ولو كان الزوج مكرها بالقتل او الجرح فان طلاقه صحيح لا اقراره بالطلاق خلافا للشافعي فانه يقول ان الاكراه
لا يجامع الاختيار وهذا لان المكره يقصد دفع الشر عن نفسه لا عين ما يتكلم به وهو مضطر الى هذا القصد والاختيار
ففسد قصده شرعا الا يرى انه لو اكره على الاقرار بالطلاق يلغو اقراره بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق
ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن قضيته اي حكمه لئلا يلزم تخلف الحكم عن علته قياسا
بالطايع وهذا لانه عرف الشرين اي الهلاك والطلاق واختار اهونهما وهذا آية القصد والاختيار الا انه غير
راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل او سكران فان طلاقه واقع واختار الكرخي والطحاوي انه لا يقع وهو احد قولي
الشافعي لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب هو معصية
فجعل باقيا حكما زجرا له حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه كذا في الهداية وفي كلامه تسامح
لانه جعل العقل زائلا بالسكر وليس كذلك عندنا لانه مخاطب ولا خطاب بلا عقل بل هو مغلوب ولما كان المغلوب
كالمعدوم اطلق الزوال مجاراة للخصم حيث لم يغيره ذلك كذا في العناية والذي شرب الدواء مثل البنج والافيون
ولغير عقله وطلق او اعتق او تصرف تصرفا يختص بالعبارة لا يترتب عليه الحكم فلا يقع طلاقه وروى عبد العزيز الترمذي
عن الامام ابي حنيفة وسفيان الثوري ان شارب البنج ان كان يعلم حين شربه انه ما هو فطلق امرأته يقع
وان لم يعلم لا قال قاضي خان والصحيح انه لا يقع على كل حال لانه شرب للدواء والتعليل ينادي بحرمته لا للدواء
ولو من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل فسكر المختار في زماننا لزوم الحد لان الفساق يجتمعون عليه وكذا المختار
وقوع الطلاق لان الحد يحتال لدرئه والطلاق يحتاط فيه فلما وجب ما يحتال الا ان يقع ما يحتاط اولى ولقد طالب
صدر الاسلام البزدوي نقلا في الحد بالفرق بينه وبين السكر من المباح كالمثلث فعجزوا ثم قال وجدت نصا عن محمد
على لزوم الحد كذا في البزازية ولو شرب من الاشربة التي تتخذ من الحبوب او من العسل او من الشهد وسكر وطلق
امرأته لا يقع طلاقه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف خلافا لمحمد رحهم وذكر في المبسوط وحجتنا ما روينا كل طلاق جائز
الا طلاق الصبي والمجنون والمعتوه ولان السكران مخاطب فاذا صادف تصرفه محله يعتد كالصاحي وبيان انه
مخاطب ان الله تع قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا ان كان خطابا له في حالة
سكره فظاهر وكذا ان كان خطابا له قبل سكره لانه لا يقال للعاقل اذا جنيت فلا تفعل كذا ولان الخطاب انما

يتوجه باعتدال الحال وذا باطن لا يوقف عليه فاقيم السبب الظاهر الدال عليه وهو البلوغ من عقل مقامه تيسيرا
وبالسكر لم يزل هذا المعنى وغفلته عن نفسه بسبب هو معصية فلا يستحق له التخفيف ولم يكن ذلك عذرا في المنع
من نفوذ شئ من تصرفاته بعد ما تقرر سببها لان بالسكر لا يزول عقله ولكن عجز عن استعماله لغلبة السرور عليه ولئن
زال فهو حاصل بسبب هو معصية فلم يؤثر في اسقاط ما بني على التكليف بل يجعل باقيا حكما زجرا وتنكيلا الا يرى
انه الحق بالصاحي في حق وجوب القصاص والحد حتى لو قتل او زنا او قذف في هذه الحالة يجب عليه القصاص والحد
فلان يلحق بالصاحي فيما لا يسقط بالشبهة اولى بخلاف البنج فان غفلته ليست بسبب هو معصية وما يعتريه
نوع مرض ولا يكون سكرا حقيقة فكان كالاغماء وجعل الامام المحقق فخر الاسلام السكر على نوعين مباح ومحظور ثم رتب
هذه الاحكام وهي وقوع الطلاق والعتاق على السكر المحظور دون المباح وجعل السكر من المباح بمنزلة الاغماء
في حق منع وقوع الطلاق والعتاق ثم قال اما السكر المباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له ذلك وكذلك
المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به واما السكر المحظور فهو السكر من كل محرم كذا في الكفاية او اخرس
باشارته المعهودة اي المعروفة منه في نكاحه وطلاقه وبيعه وشرائه فهو كالعبارة من الناطق استحسانا لانه يحتاج
الى ما يحتاج اليه الناطق فلو لم يجعل اشارته كعبارة الناطق لادى الى الحرج وهو مدفوع بالنص وقال في الينابيع هذا
اذا ولد اخرس وطرئ عليه ودام وان لم يدم لا يقع طلاقه وسيأتي تفصيل مسائل الاخرس في آخر الكتاب ان شاء
الله تع لا يقع طلاق صبي مراهقا كان او لا كذا في القهستاني ومجنون وهو من لم يستقم كلامه وافعاله وانما لم يقع
طلاقهما لما روينا ولان اهلية التصرف بالعقل المميز ولا عقل للصبي والمجنون اما المجنون فظاهر واما الصبي فلان
المراد به ما هو المعتدل منه والصبي وان اتصف بالعقل حتى صح اسلام الصبي العاقل لكنه ليس بمعتدل قبل
البلوغ فلا يعتبر فيما هو مضرة وكذا المعتوه قال في المحيط العاقل من يستقيم كلامه وافعاله وغيره نادر والمجنون
ضده والمعتوه من يختلط كلامه وافعاله فيكون هذا غالبا ومرة فيكون ان سواء وكذا المغمى عليه كذا في الخلاصة
ونائم ولو اجاز بعده لانه عديم الاختيار في التكلم وشرط التصرف الاختيار فيه وسيد على زوجة عبده لان
السيد ليس بزوج والتطليق مختص به واعتباره اي اعتبار عدد الطلاق عندنا بالنساء لا الرجال فطلاق الحرة
ثلاث ولو كانت الحرة تحت عبد وطلاق الامة ثنتان ولو كانت الامة تحت حر وقال الش فعي عدد الطلاق
معتبر بحال الرجال لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان صفة المالكية كرامة والآدمية مستدعية لها
ومعنى الآدمية في الحر اكمل فكانت مالكيته ابلغ واكثر ولنا قوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولان
حل المحلية اي حل ان تكون المرأة محل النكاح نعمة في حق المرأة لانها تتوصل بذلك الى سرور النفقة والكسوة والازدواج
وتحصين الفرج وغيرها وما هو نعمة في حقها يتنصف بالرق فان للرق اثرا في تنصيف النعم في الرجال فان العبد
لا يملك من التزوج ما فوق الاثنين فكذا في حق النساء فانها لا تتزوج مع الحرة ولا بعدها وكان ذلك تقتضي ان لا
يملك الزوج عليها الا عقدة ونصفا اي طلقة ونصفا تنصيفا لحل المحل الا ان العقدة لا تتجزى فتكاملت عقدتان
وتأويل ما روى ان الايقاع بالرجال ومذهبنا قول علي وابن مسعود رضهما كذا في العناية باب ايقاع الطلاق
لما فرغ من بيان اصل الطلاق ووصفه شرع في بيان تنويعه فان الطلاق على نوعين صريح وكناية صريحه ما لفظ
استعمل لغة او عرفا فيه اي في الطلاق خاصة اي لا يستعمل في غيره فكان حقيقة فيه ولهذا لا يحتاج الى نية لان
الصريح يقوم لفظه مقام معناه فلا يفتقر الى النية وهو اي الصريح من الفاظ الطلاق قوله انت طالق اي ذات طلاق

او ذو طلاق

او ذو طلاق ومطلقة بفتح الطاء وتشديد اللام المفتوحة وطلقتك بتشديد اللام ولو قال انت مطلقة بتسكين
الطاء لا يكون طلاقا الا بالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا فلا يكون صريحا فيكون كناية لعدم الواسطة والكناية
تحتاج الى النية كذا في العناية وتقع لكل واحد منها طلقة واحدة رجعية وان للوصل نوى اكثر من واحدة او نوى
بائنة وقال الش فعي يقع ما نوى لانه محتمل لفظه فان ذكر الطالق ذكر الطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولنا انه نعت
فرد حتى قيل للمثنى طالقان وللثلاث طوالق وكل ما هو نعت فرد لا يحتمل العدد لانه ضده والضد لا يحتمل الضد
وذكر الطالق وهو نعت من الثلاثي وهو يدل على طلاق يكون صفة للمرأة لا على طلاق يكون بمعنى التطليق كالسلام
بمعنى التسليم ومحل النية هو الثاني لانه فعل الرجل دون الاول لانه وصف ضروري تتصف به المرأة ليس بفعل
الزوج لكنه يقتضي الثاني تصحيحا له وكان ثابتا ضرورة صحة الكلام مقتضى له ولا عموم له واما كونه رجعيا فلقوله تع الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقد قالوا الامساك بالمعروف هو الرجعة فاذا كان رجعيا فلا يحتاج
الى تجديد النكاح ولا الى رضاء المرأة وولي الصغيرة وينقلب عدتها عدة الوفاة لو مات فيها ولا تترك الزينة فيها
ويكونان في بيت واحد وتعتد الامة عدة الحرائر اذا اعتقت فيها ويرث الاخر منهما لو مات الاخر فيها ويكون مظاهرا
او موليا لو ظاهر منها او آلى فيها ويجب اللعان لا الحد بالقذف بخلاف البائنة فانها نقيض لها في الكل ولذا قيل
الرجعي كالقطع والبائن كالقتل كما في النتف وقد علم ان الجزاء اذا كان صريحا فالشرطية يوجب طلاقا رجعيا كما
اذا كان بائنا فبائنا كما اذا قارنه كذا في القهستاني واما عدم صحة البينونة فيها فلانه خالف الشرع حيث قصد
تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة قال تع فامساك بمعروف او تسريح باحسان الامساك بالمعروف هو الرجعة
والتسريح بالاحسان هو تركها حتى تنقضي العدة وتوضيحه انه قصد تقديم ما اخره الشرع الى وقت وكل من فعل ذلك
يرد عليه قصده كما في قتل المورث آمله لغرة اسرائل وايضا الطلاق ثابت اقتضاء والمقتضى ضروري والضرورة
تندفع بالرجعي كذا في العناية ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر لانه صرف الكلام
عما هو صريح الى ما ليس بمتعارف فيما عليه تخفيف وكذلك لا يسع للمرأة ان تصدقه في ذلك ويدين فيما بينه
وبين الله تع لانه يحتمله اذ الطلاق من الاطلاق يستعمل في الابل والوثاق ويحتمل ان يكون الطلاق عبارة
عنه مجازا ولو نوى به اي بقوله طالق الطلاق عن العمل لم يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تع لان
الطلاق لرفع قيد النكاح والقيد النكاحي غير مقيد بالعمل فالطلاق ليس برفع المقيد بالعمل وهذا ظاهر الرواية
وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يدين فيما بينه وبين الله تع لان الطلاق يستعمل في التخليص فكان معناه
انت مخلصة من العمل وهذا اذا لم يصرح بذكره واما اذا قال انت طالق من عمل كذا موصولا صدق ديانة رواية
واحدة كذا في الهداية والعناية وقوله انت الطلاق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا يقع
بكل منها واحدة رجعية وان نوى ثنتين او نوى بائنة وقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر لانه
لو ذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر المصدر معه وانه تزيده وكادة اولى واما وقوعه باللفظة
الاولى فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلى هذا لو
قال انت طلاق يقع الطلاق به ايضا فلا يحتاج فيه الى النية ويكون رجعيا لما بينا انه صريح الطلاق لغلبة الاستعمال
فيه فلو نوى الثلاث في الالفاظ المذكورة يقعن اي الثلاث ولا يصح نية الثنتين فيها خلافا لزفر وهو يقول
ان الثنتين بعض الثلاث فلما صح نية الثلاث صحت نية بعضها ضرورة ونحن نقول نية الثلث انما صحت

لكونها جنسا ما وهو الواحد الاعتباري حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية في
حقها اما الثنتان في حق الحرة فعدد محض واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى التوحد مراعى في الالفاظ
الوحدان وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما كذا في الهداية ولو نوى بانت طالق اي لو قال انت
طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبطلاق اي قال واردت بلفظ المصدر طلقة اخرى وقعتا
اي الطلقتان لان كل واحد منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذا كانت
مدخولا بها والا لغا الكلام الثاني ولا يقع كذا في الكفاية ويقع الطلاق باضافته اي اضافة الطلاق الى جملتها اي
المرأة مثل انت طالق كما مر فذكر هذا الكلام هنا تمهيدا لما بعده ويقع باضافته الى ما يعبر به عن الجملة اي الكل لانه
اضيف الى محله وذلك كالرقبة فلو قال لامرأته رقبتك طالق وقع الطلاق على كلها قال الله تعالى فتحرير رقبة والعنق
قال تعالى فظلت اعناقهم لها خاضعين والرأس يقال فلان رأس القوم وفي القهستاني فلو قال طلقت رأسك
واراد الرأس فقط لم يعد انه لا يقع كذا في الخلاصة وكذا اذا قال الرأس منك اما لو قال هذا الرأس وقع على الاصح
كما في قاضيخان انتهى والوجه يقال يا وجه العرب والروح يقال هلك روحه يعني نفسه ومن هذا القبيل الدم في
رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر كذا في الهداية والجسد والبدن وهما ظاهران والفرق بينهما ان الرأس
والاطراف داخلة في الجسد دون البدن والفرج قال عم لعن الله الفروج على السروج او الى جزء شايع منها اي من
المرأة كنصفها او ثلثها لان الشايع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى في
حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة لا يقع الطلاق باضافته الى يدها او رجلها وقال زفر والشافعي يقع وكذا الخلاف
في كل جزء معين لا يعبر به عن جملة البدن كالاصبع والشعر والظفر والسن لهما انه جزء رافعه فيثبت فيه الحكم توفية
لحق الاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشايع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في
سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على القلب ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضافه
الى ريقها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه ينبئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا يصح
اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشايع لانه محل للنكاح عندنا حتى يصح اضافته اليه فيكون محلا للطلاق او ظهرها
او بطنها في الهداية اختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن جميع البدن انتهى اي لا يقع الطلاق
حتى لو قال ظهرك علي كظهر امي او بطنك علي كبطن امي لا يكون مظاهرا كذا في الكفاية ولو طلقها نصف تطليقة
او سدسها او ربعها طلقت واحدة اي واحدة كاملة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل كالعفو
عن بعض القصاص صيانة لكلام العاقل من الالغاء وتغليبا للمحرم على المبيح واعمالا للدليل بالقدر الممكن لانه اذا
قام الدليل على البعض وهو ما لا يتجزى وجب كماله والا لزم ابطال الدليل وكذا الجواب في كل جزء سماه كالنصف
والربع والثمن والسدس وغيرها لما بينا انه لا يتجزى كذا في العناية ويقع في انت طالق ثلاثة انصاف تطليقتين
ثلاث لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلاثة انصاف تطليقتين يكون ثلاث تطليقات ضرورة
ويقع في ثلاثة انصاف تطليقة ثنتان وهو المنقول عن محمد في الجامع الصغير واليه ذهب الناطفي في الاجناس
والعتابي في شرح الجامع الصغير وقال العتابي هو الصحيح لان ثلاثة انصاف تطليقة تكون تطليقة ونصف تطليقة
فصار كقوله انت طالق واحدة ونصف تطليقة كذا في العناية وقيل يقع ثلاث لان كل نصف يكون طلقة
واحدة لان الطلاق لا يقبل التجزية فيصير ثلاثة انصاف تطليقة ثلاث تطليقات لا محالة ويقع في من واحدة الى ثنتين

ادمابين

او ما بين واحدة الى ثنتين طلقة واحدة عند الامام وعندهما يقع ثنتان ويقع في قوله انت طالق من واحدة
الى ثلث ثنتان عنده وعندهما ثلاث وقال زفر في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية يقع واحدة لان غاية الشيء
لا تدخل فيه والا لم تكن غاية كما في المحسوسات كقوله بعتك من هذا الحائط الى هذا الحائط وهذا قياس محض
وروى عن ابا حنيفة حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له اذا انت ابن تسع سنين
فتحير وروى فخر الاسلام ان الاصمعي هو الذي حجه على باب الرشيد قال له ما تقول فيمن قال لامرأته انت طالق
ما بين واحدة الى ثلاث قال تطلق واحدة لان كلمة ما بين لا يتناول الحدين فقال له ما تقول
في الرجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر وقال استحسن
في مثل هذا ووجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام في العرف يراد به الكل كما يقال لغيره خذ من مالي
من درهم الى مائة ولابي حنيفة رح ان المراد بمثل هذا الكلام الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر وهو ما بينهما فانهم
يقولون سني من ستين الى سبعين او ما بين ستين الى سبعين ويريدون ما ذكرناه وارادة الكل
فيما طريقه طريق الاباحة كما ذكر والاصل في الطلاق الحظر ثم الغاية الاولى لا بد ان تكون موجودة ليترتب عليها
الثانية ووجودها بوقوعها ولا ضرورة في الغاية الثانية بخلاف البيع لان الغاية فيه موجودة قبل البيع ولو نوى
واحدة يدين ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر وهو ما ذكرنا ان مثل هذا الكلام يراد به الاكثر من
الاقل والاقل من الاكثر ويقع في قوله انت طالق واحدة في ثنتين طلقة واحدة ان لم ينو شيئا لكونه صريحا او
نوى الضرب والحساب وقال زفر وهو قول الحسن بن زياد تقع ثنتان لعرف الحساب فيما بينهم ان واحدة في ثنتين
اثنتان ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء في زيادة المضروب فانه لو كان يزداد في نفسه لم يبق احد في الدنيا
فقيرا لانه يضرب مائة في الف درهم فتصير مائة الف وتكثير اجزاء الطلقة لا يوجب تعددها كما لو قال انت طالق
نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدسها لم تقع الا واحدة كذا في الكفاية ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلث
تطليقة وربع تطليقة فهي ثلاث ولو قال نصف تطليقة وربعها وسدسها فهي واحدة كذا في قاضيخان وان لو نوى
في قوله انت طالق واحدة في ثنتين واحدة وثنتين فثلاث اي فحينئذ تقع ثلاث لانه محتمل لان الواو للجمع
والظرف يجمع المظروف هذا في الموطوءة وفي غير الموطوءة تقع واحدة حيث لا يبقى للثانية محل مثل قوله واحدة
وثنتين بالواو ولو نوى في قوله واحدة في ثنتين واحدة مع ثنتين فثلاث فيهما اي في غير الموطوءة ايضا اي
كالموطوءة لانه كلمة في تأتي بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي عند بعض اهل التأويل وهذا لان احد العددين
لا يصلح ظرفا للآخر وبين الظرف والمظروف من المعية فاستعير له ولو نوى الظرف تقع واحدة لان الطلاق نعم
فقد لا يصلح ان يكون ظرفا للغير فيلغو ذكر الثاني كذا في الهداية والعناية وفي ثنتين في ثنتين ثنتان وان
للوصل نوى الضرب والحساب وعند زفر ثلاث لان قضيته ان يكون اربعا بعرف الحساب لكن لا مزيد للطلاق
على الثلاث وعندنا الاعتبار للمذكور الاول لما بينا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وتقع في
قوله انت طالق من هنا الى الشام واحدة رجعية وقال زفر هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول وقلنا لا
بل وصفه بالقصر لانه اذا وقع في الاماكن كلها فتخصيصه بذكر الشام يقصر بالنسبة الى ما وراءه ونفس الطلاق
لا يحتمل القصر لانه ليس بجسم وقصر حكمه بكونه رجعيا وفي انت طالق بمكة او في مكة تطلق في الحال حيث كانت
وكذلك قوله انت طالق في الدار لان الطلاق لا يتخصص بمكان دون مكان وان عنى به اذا اتت مكة

وفي نسخة م

يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى الاضمار وهو خلاف الظاهر كذا في الهداية ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة
او في دخولك مكة لا يقع مالم تدخلها لانه علقه بالدخول وكذا الدار لو قال في دخولك الدار يتعلق بالفعل لمقارنة
بين الشرط والظرف فحمل عليه عند تعذر الظرفية **فصل** في اضافة الطلاق الى الزمان ذكر ههنا فصولا مترادفة
اضافة الطلاق وتشبيهه وتنويعه اضافة الطلاق تاخير حكمه عن وقت التكلم الى زمان يذكر بعده بغير كلمة الشرط
قال انت طالق غدا او في غد يقع الطلاق عند الصبح اي عند طلوع الفجر لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد وذلك
بوقوعه في اول جزء منه وان نوى الوقوع وقت العصر يعني آخر النهار صح نيته اي يصدق فيها ديانة لا قضاء
اجماعا لانه نوى التخصيص في العموم ونية التخصيص في العموم صحيحة فيما بينه وبين الله تع كما لو قال لا اكل طعاما ونوى طعاما
دون طعام كذا في المبسوط ذكره صاحب الكفاية ويصدق في الثاني اي في غد نية آخر النهار قضاء ايضا اي كما يصدق
ديانة عند الامام خلافا لهما فانهما لا يدين في القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا
على ما بيناه ولهذا يقع في اول جزء منه عند عدم النية وهذا لان حذف في واثباته سواء لانه ظرف في الحالين وله انه
نوى حقيقة كلامه لان كلمة في للظرف والظرفية لا تقتضي الاستيعاب وتعين الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم
فاذا عين آخر النهار كان التعيين القصدي اولى بالاعتبار بخلاف قوله غدا لانه يقتضي الاستيعاب حيث
وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد نظيره اذا قال والله لاصومن عمري ونظير الاول والله لاصومن في
عمري وعلى هذا الدهر وفي الدهر كذا في الهداية ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم يعتبر الاول ذكرا
فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في الغد لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة ولو قال غدا
كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثاني في الفصلين ولو قال انت طالق
قبل ان اتزوجك فهو لغو لانه اسند الطلاق الى حالة منافية لوقوع الطلاق فصار كما اذا قال طلقتك
وانا صبي او نائم بخلاف ما اذا قال انت حر قبل ان اشتريك وانت حر امس وقد اشتراه اليوم حيث
يعتق عليه لاقراره له بالحرية قبل ملكه الا يرى انه من قال لعبد الغير عتقه مولاه ثم اشتراه يعتق عليه لما قلنا
ذكره الزيلعي وكذا لا يقع لو قال انت طالق امس وقد نكحها اليوم لاسناده الى حالة معهودة منافية
لمالكية الطلاق فيلغو كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق وان كان نكحها قبل امس وقع الآن لانه
ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا عن طلاق نفسه ولا عن طلاق غيره لانعدامهما فيه
فتعين الانشاء في الحال ولو قال انت طالق مالم اطلقك او متى لم اطلقك وسكت طلقت للحال لانه
اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد وجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ما صريح
في الوقت لانهما من ظروف الزمان وكذا كلمة ما قال الله تع ما دمت حيا اي وقت الحيوة حتى لو علق الثلاث
وقعن بسكوته لوجود المعلق عليه وان وصل الى قوله انت طالق مالم اطلقك قوله انت طالق وقع
واحدة والقياس ان يقع المضاف فيقعان ان كان مدخولا بها وهو قول زفر لانه وجد زمان لم يطلقها
فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منه وجه الاستحسان ان زمان البر مستثنى عن اليمين
بدلالة حاله لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقيق البر الا ان يجعل هذا القدر مستثنى اصله من حلف
لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته واخواته على ما يأتيك في الايمان ان شاء الله تع قيد
بالوصل لانه اذا قال ذلك مفصولا وقعتا قياسا واستحسانا لانه وجد الزمان الخالي عن التطليق ولو قال ان

لم اطلقك

لم اطلقك فانت طالق لا يقع مالم يمت احدهما لان العدم لا يتحقق الا بالياس عن الحيوة وهو الشرط
كما في قوله ان لم آت البصرة وموتها بمنزلة موته هو الصحيح كذا في الهداية وذكر في الجامع الصغير
التمرتاشي وان مات احدهما طلقت فان كان رجعيا يتوارثا لبقاء الزوجية وان كان بائنا او ماتت
لم يرثها وان مات هو ورثته ان كان مدخولا بها لانه طلاق الفار كذا في الكفاية واذا بلا نية مثل ان
فلا يقع حتى يموت احدهما عند الامام وعندهما مثل متى فيقع حين سكت لان كلمة اذا للوقت قال تع
اذا الشمس كورت فصار بمنزلة متى ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام
من المجلس كما في قوله متى شئت وله ان كلمة اذا مشترك بين الظرف والشرط مستعمل فيهما وهو مذهب
الكوفيين لان عند البصريين هي حقيقة في الظرف وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف
فاذا كانت مشتركة لم يجز استعمالها لهما دفعة فان اريد الشرط لم تطلق في الحال وان اريد به الوقت طلقت
فلا تطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسئلة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه
للشرط يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك كذا في العناية والتلويح هذا الخلاف فيما اذا لم يكن له نية
واما مع نية الشرط او الوقت فما نوى يعني اذا نوى الوقت يقع في الحال ولو نوى الشرط يقع في آخر العمر لان اللفظ
يحتملهما كذا في الهداية واليوم للنهار مع فعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت
الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل
الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة
تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على جميع صومه بخلاف
صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من
الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار
بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل
قوله تع ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان او نهارا فان قلت قد وقع في كلام كثير من
المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
او التكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق
المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا
على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما
يمتد كذا في التلويح ولمطلق الوقت مع فعل غير ممتد يعني ثلاثة الفاظ النهار والليل واليوم اما النهار
فللبياض خاصة واما الليل فللسواد خاصة ذلك حقيقتهما اللغوية واما اليوم فانه يستعمل في بياض النهار
خاصة ومطلق الوقت بالاشتراك عند بعض والصحيح وهو مذهب الاكثر ان اطلاقه على مطلق الوقت
مجاز لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك لعدم اختلال الفهم بوجود القرينة وعلى التقديرين لا يخلو
من الظرفية فيرجح احد معنييه على الآخر بما قرن به فان كان ممتدا يحمل على بياض النهار لانه يراد به المعيار وهذا
اليق به وان كان مما لا يمتد يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب بين الظرف والمظروف كذا في العناية

فلو قال لامرأته امرك بيدك يوم يقدم بفتح الدال فقدم بكسر الدال ليلا لا تتخير لانه ينبغي ان يراد باليوم النهار
ترجيحا لجانب الحقيقة فيما اذا كان احد فعلين من الذي تعلق به اليوم والذي اضيف اليه اليوم ممتدا وان قال اليوم
اتزوجك فانت طالق فنكحها ليلا وقع الطلاق لان الطلاق من قبيل ما لا يمتد فينتظم اليوم النهار والليل ولو قال
عنيت به بياض النهار خاصة دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه كذا في الهداية واما قلنا ان الطلاق غير ممتد
لان المراد ايقاع الطلاق فلا يقال ان كون المرأة طالقا ممتد واعلم ان المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب
النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك ان التكلم ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث
يستوعب النهار كذا في صدر الشريعة ولو قال لامرأته انا منك طالق فهو لغو وان للوصل نوى طلاقا ولو قال انا
منك باين او عليك حرام بانت ان نوى الطلاق وقال الشافعي يقع في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان
ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطء كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك
بينهما والطلاق وضع لازالتهما فيصح مضافا اليه كما يصح مضافا اليها كما في الابانة والتحريم ولنا ان الطلاق لازالة
القيد وهو فيها دون الزوج الا يرى انها الممنوعة عن التزوج والخروج سلمنا انه وضع لذلك لكن ملك النكاح له
عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذا انها تملك بالنكاح المهر والنفقة في مقابلة النكاح ولا يمكن ان يجتمع المالكان
في ملك شخص واحد بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو ايضا مشترك
فصحت اضافتهما اليهما ولا يصح اضافة الطلاق الا اليها ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فهو لغو
لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد منهما فكذا لو قال انت طالق
واحدة او لا في الهداية قال كذا ذكره في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف آخرا وعلى
قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية ثم ذكر قول محمد في طلاق المبسوط بان عنده تطلق واحدة
رجعية اذا قال انت طالق واحدة او لا شيء ولا فرق بين المسئلتين ولو كان المذكور ههنا قول الكل فعن
محمد روايتان ولذا قال خلافا لمحمد في رواية له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينها وبين النفي
فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع
فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الكل كلاما واحدا في الايقاع فكان الشك الداخل في الواحدة
داخلا في الايقاع فكان نظير قوله انت طالق او لا الا يرى انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا تطلق
ثلاثا ولو كان الوقوع بالوصف للغا ذكر الثلاث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف معناه
انت طالق تطليقة واحدة كذا في الهداية والعناية وان ملك رجل رقبة امرأته او شقصها الشقص بالكسر
الطائفة من الشيء والمراد ههنا الجزء الشايع منها كالنصف والربع او ملكته او شقصه بطل العقد ووقعت
الفرقة بينهما للمنافاة بين الملكين اما ملكها اياه فلاجتماع بين المالكية والمملوكية واما ملكه اياها فلان ملك النكاح
ضروري ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي فلو طلقها بعد ذلك لغا اي لم يقع شيء لان الطلاق يستدعي
قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه يعني من حيث العدة لانها اثر من آثاره فلا يجب مع وجود المنافي
والا لكان ملك النكاح باقيا من وجه ولا من كل وجه يعني من حيث ملك النكاح وكذا اذا ملكته او شقصا منه
لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا عدة هناك
حتى يطأها له كذا في الهداية ولو قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع اعتاق سيدك اياك فاعتقها
خل صح

ملك

ملك الرجعة لانه علق التطليق بالاعتاق والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود والحكم وهو الطلاق
تعلق به كان العتق شرطا ووقوع الطلاق مشروطا والمذكور يعني بقوله مع اعتاق سيدك اياك بهذه
الصفة لان الاعتاق من المولى امر متردد بين الوجود والعدم والمعلق به التطليق لان في التعليقات يصير
التصرف تطليقا عند الشرط عندنا واذا كان التطليق معلقا بالاعتاق يوجد بعده ثم الطلاق يوجد بعد التطليق
فيكون الطلاق متأخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة بالثنتين بقي شيء وهو ان كلمة مع
للقران قلنا قد يذكر للمتأخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فيحمل عليه بدليل ما ذكرنا من معنى الشرط
كذا في الهداية وان علق طلقتها بمجيء الغد بان قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وعلق مولاها عتقها به اي
بمجيء الغد بان قال اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لا تحل له الا بعد زوج آخر عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد
يملك الرجعة لان المعلق كالمرسل عند الشرط فصار كان الاعتاق والتطليق وجدا في ذلك الوقت فيقع
العتق اولا لان الاعتاق مندوب والتطليق محظور فيتأخر حكم المحظور كما ان حكم البيع الفاسد وهو الملك
تأخر الى وجود القبض لكونه محظورا ولهما ان الاعتاق علة للعتق وكذا التطليق علة للطلاق كما اقترن العلتان
في الزمان اقترن معلولاهما وكل من العتق والطلاق يصادفها وهي امة والامة تحرم حرمة غليظة بتطليقتين
بخلاف المسئلة الاولى لان العتق ثمة شرط فيقع الطلاق بعده وتعتد كالحرة اجماعا لان العدة يحتاط في

فصل في تشبيه الطلاق ووصفه ذكره بعد ذكر اصله وتنويعه في فصل على حدة لكونه
اثباتها صيانة عن الاشتباه
تابعا قال لها انت طالق هكذا مشيرا باصابعه وقع الطلاق بعددها لان الاشارة بالاصبع تفيد العلم بالعدد
في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم واعلم انه لا فرق بين الاشارة بالاصابع التي اعتاد الناس الاشارة
بها وبين الاصابع الاخر كذا في الفوائد الظهيرية فان اشار ببطونها يعني جعل باطن الكف اليها يعتبر المنشورة
منها ولو كان تقع الاشارة بالمنشورة فلو نوى الاشارة بالمضمومة يصدق ديانة لا قضاء كذا في الهداية
وان بظهورها تعتبر المضمومة منها اعتبارا بطريق الحساب وعرفهم وقيل اذا كان بطن كفه الى السماء فالعبرة للنشر
وان كان الى الارض فالعبرة للضم وقيل ان كان نشرا عن ضم فالعبرة للنشر وان كان ضما عن نشر فالعبرة للضم كذا
ذكره الامام التمرتاشي ولو وصف الطلاق بضرب من الشدة بان قال لها انت طالق باين او البتة وقال
الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع
فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك قلنا انه وصفه بما يحتمله الا يرى ان البينونة به قبل
الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسئلة الرجعة ممنوعة فتقع واحدة
باينة اذا لم تكن له نية او نوى الثنتين اما اذا نوى الثلاث فثلاث لما مر كذا في الهداية او افحش الطلاق او اخبثه
او اسوءه او اشده او طلاق الشيطان او البدعة وعن ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة انه لا يكون
باينا الا بالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في حالة الحيض فلا يثبت البينونة بالشك او كالجبل او كالف
او ملء البيت او تطليقة شديدة او طويلة او عريضة قوله وقع جواب قوله ولو وصف آه باينة واحدة بلا نية لان
تشبيه الطلاق بشيء يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا وصفه بشيء تنبئ عن الزيادة
وكذا اي تقع واحدة ان نوى الثنتين لما مر ان لفظ الطلاق لا يدل على العدد المحض الا ان نوى بقوله طالق
تطليقة واحدة ونوى بقوله باين او البتة تطليقة اخرى فتقع باينتان يعني عندنا وقياس قول الشافعي

فلا بد من النية وعن محمد انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا الا بنية الا ان يصف بخفيف ... الطلاق في حالة الحيض صح

رجعيتان لنا ان قوله بائن او البتة يصلح لابتداء الايقاع بان كان يقول انت باين او انت البتة ونوى به الطلاق وكذا اذا نوى نية تطليقة اخرى ويكون خبرا بعد خبر فكان كقوله انت طالق انت بائن وكان ينبغي ان يكون احدهما رجعيا عملا بقوله انت طالق الا انا جعلناه بائنا لعدم امكان بقاء الاول رجعيا ~~عملا بقوله انت طالق الا انا جعلناه~~ اذا كان الثاني بائنا كذا في العناية وصحت نية الثلاث في الكل لان البينونة متنوعة خفيفة وغليظة فايهما نوى صحت نيته وهذا في الحرة واما في الامة فالثنتان بمنزلة الثلاث

فصل لما كان الطلاق قبل الدخول من الطلاق بعده بمنزلة العارض من الاصل وله احكام جمة ذكره في فصل على حدة بعد ذكر ما هو الاصل طلق غير المدخول بها ثلاثا وقعن اى الثلث عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلاثا على ما بينا فلم يكن قوله انت طالق ايقاعا على حدة فيقعن جملة كذا في الهداية وفي المبسوط وهذا عندنا وهو قول عمر وعلي وابن عباس وابي هريرة رضهم وقال الحسن البصري تقع واحدة بقوله انت طالق فتبين لا الى عدة وقوله ثلاثا يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شيء كما لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ولكنا نقول الطلاق متى قرن بالعدد فالوقوع يكون بالعدد ولهذا لو ماتت المرأة بعد قوله طالق قبل قوله ثلاثا لا يقع شيء وهذا لان الكل كلمة واحدة في الحكم فان ايقاع الثلاث لا يتأتى بعبارة اوجز من هذا والكلمة الواحدة لا يفصل بعضها عن بعض بخلاف قوله طالق وطالق وطالق لانها كلمات متفرقة كذا في الكفاية لو قال لزوجته انت طالق طالق طالق ثلاثا فان قال اردت به التأكيد صدق ديانة لا قضاء ذكره الزيلعي في الكنايات وان فرق الطلاق بان يقول انت طالق طالق طالق وكذا لو قال انت طالق وطالق وطالق وانما يفترق الحكم بين ذكر الواو وعدمه اذا كان في آخره شرط او استثناء وقال في الايضاح اذا قال انت طالق طالق ان دخلت الدار وهي غير مدخول بها بانت بالاولى ولم يتعلق الثانية وان كان معطوفا بان قال انت طالق وطالق ان دخلت الدار فطالق ان دخلت تعلقا جميعا بالدخول لان قوله انت طالق من حيث انه جزء الكلام صار يحتاج الى ذكر الشرط ليتم الكلام يمينا فيتوقف الاول والثاني على ذكر الشرط فيتعلقان دفعة واحدة واذا لم يوجد حرف العطف فالثاني صار فاصلا بين الاول وبين ما ذكر من الشرط بعده وكان تنجيزا كذا في الكفاية بانت بالاولى ولا تقع الثانية لان كل واحد ايقاع على حدة اذ لم يذكر في آخر كلامه ما يغير صدره حتى يتوقف عليه فيقع الاولى في الحال فيصادفها الثانية وهي مبانة ولو قال انت طالق واحدة وواحدة وقع واحدة لما ذكرنا انها بانت بالاولى وعند مالك تطلق ثلاثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع بخلاف ما اذا قال انت طالق واحدة ونصفا وانت طالق واحدا وعشرين فان في الاول تقع ثنتان وفي الثانية تقع ثلاث وعند زفر تقع واحدة لان المراد من نصف التطليقة كمالها فكانه قال انت طالق واحدة وواحدة ولكنا نقول هذا كله كلام واحد معنى لانه لا يمكنه ان يعبر عن واحدة ونصف بعبارة اوجز من هذا وكذا قوله انت طالق احدا وعشرين وان قال احد عشر تطلق ثلاثا بالاجماع لانه ليس بينهما حرف العطف فكان الكل واحدا كذا في المبسوط وكذا تقع واحدة لو قال انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية في هذه الصورة صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية او بعدها واحدة لان البعدية صفة للاخيرة فحصلت الابانة بالاولى فلم يبق للثانية محل وفي لو قال بعد واحدة او قبلها واحدة او مع واحدة او معها واحدة فثنتان اما في قبلها وبعدها فلان الواحدة الاولى وهي التي يوقعها في الحال وصفت بالبعدية فاقتضت وقوع واحدة متقدمة عليها لكن لا قدرة له على الايقاع في الزمان الماضي فيقع في الحال فيلحق الواحدة الاولى

والثانية

والثانية متقارنتين واما في مع ومعها فظاهر وعن ابي يوسف في قوله معها انه تقع واحدة لان الكناية تستدعي سبق المكني عنه لا محالة كذا في الهداية هذا في غير المدخول بها وفي الموطوءة تقع ثنتان في الكل لبقاء اثر النكاح بوجود العدة ولا يخفى ان المصنف لو اوردها عقيب المسئلة الآتية لكان اولى واشمل لكنه تابع الهداية والوقاية ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت تقع واحدة عند الامام وعندهما ثنتان وان اخر الشرط بان قال انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فثنتان اتفاقا لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيقعن جملة كما اذا نص على الثلاث او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع الجملة وعلى اعتبار الثاني لا تقع الا واحدة كما اذا نجز بهذه اللفظة بان قال انت طالق واحدة وواحدة فانه لا تقع الا واحدة اتفاقا فلا يقع الزائد على الواحدة بالشك بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه مغير صدر الكلام فيتوقف الاول عليه فيقعن جملة ولا مغير فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي وذكر الفقيه ابو الليث انه تقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح كذا في الهداية ويقع الطلاق بعدد قرن بالطلاق لا به يعني اذا قال انت طالق واحدة يقع الطلاق بواحدة لا بانت طالق لان صدر الكلام موقوف على ذكر العدد فلا يفيد الحكم قبله وقدمنا انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا تطلق ثلاثا ولو كان الوقوع بالوصف لغا ذكر العدد فلو ماتت المرأة قبل ذكر العدد في قوله انت طالق واحدة لا تطلق فقيد بموتها اذ بموت الزوج قبل ذكر العدد تقع واحدة الا يرى انه لو قال لامرأته انت طالق يريد ان يقول ثلاثا فاخذ رجل فاه فلم يقل شيئا بعد ذكر الطلاق يقع واحدة لان الوقوع بلفظه لا بقصده كذا في معراج الدراية **فصل** لما فرغ من الصريح من ضربي الطلاق شرع في الكناية وقدم الصريح لانه الاصل في الكلام والكناية وهي عند الاصوليين ما استتر المراد به حقيقة كان او مجازا والمراد به ههنا ما احتمله اى الطلاق وغيره ولهذا لا يقع بها الا بنية او دلالة الحال لانها ما لم توضع له واحتمله وغيره وجب التعيين بالنية او دلالة التعيين كحال مذاكرة الطلاق وحال الغضب ثم الكناية على ضربين ما يكون الواقع به واحدة رجعية وما يكون واحدة بائنة فالاول ثلاثة الفاظ ذكرها بقوله فمنها اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة تقع بكل واحد منها اى من هذه الالفاظ الثلثة عند النية واحدة رجعية اما الاول فلانه يحتمل الاعتداد عن النكاح ويحتمل اعتداد نعم الله عليها فاذا نوى الاول تعين بنيته فيقضي طلاقا سابقا على الطلاق يعقب الرجعة واما الثاني فلانه يستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو المقصود منه فكان بمنزلته ويحتمل الاستبراء ليطلقها واما الثالث فلانه يحتمل نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه جعل كانه قاله والطلاق يعقب الرجعة ويحتمل غيره وهو ان يكون واحدة عندها او عند قومه ولا تقع بهذه الالفاظ الا واحدة لان قوله انت طالق فيها ثابت بالاقتضاء كما اشير اليه او مضمر يعني في قوله انت واحدة ولو كان مظهرا لا تقع به الا واحدة فاذا كان مضمرا اولى وفي قوله واحدة ان صار المصدر مذكورا لكن التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلاث ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ هو الصحيح لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كذا في الهداية وان نوى الثلاث بالكنايات تصح نيتها الا في اربعة اعتدي استبرئي رحمك انت واحدة اختاري فقالت اخترت نفسي فانه لا يصح نية الثلاث في هذه الاربعة كذا في قاضيخان وما سواها اى ما سوى هذه الالفاظ المذكورة من الفاظ الكنايات اذا نوى بها الطلاق تقع بها واحدة بائنة الا ان ينوي ثلاثا فيقعن اى الثلاث ولا تصح نية الثنتين اما وجوب النية فلما ذكرنا من احتماله الطلاق وغيره الا ان يكون في حال مذاكرة الطلاق

فان القاضي يحكم بالوقوع وان ادعى الزوج عدم النية واما الواحدة فلانها الاقل المتيقن ثم وقوع البائن فيما سوى الثلاث قولنا الاول مذهبنا وهو مذهب عامة الصحابة رضهم وقال الشافعي يقع بها رجعي وهو مذهب عمرو ابن مسعود رضهما لان الواقع بها طلاق واحد لانها كنايات عن الطلاق ويعقب الرجعة كالصريح ولنا ان تصرف الابانة صدر عن اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا خفاء في الاهلية والمحلية والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك ولا يقع في عهدتها بالمراجعة من غير قصد وليست كنايات على التحقيق لانها عوامل في حقائقها واشتراط النية ليس لاجل الطلاق بل لتعيين احد نوعي البينونة عن النكاح وعن غيره واسقاط العدد لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وتحقيقه انه لا منافاة بين نقص العدد والطلاق البائن وكان نقص العدد من حيث كونه طلاقا بائنا وانما تصح نية الثلاث فيها لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وعند انعدام النية يثبت الادنى وهو الواحد البائن ولا تصح نية الثنتين عندنا خلافا لزفر لما مر ان الطلاق مصدر لا يحتمل محض العدد وهي اي الفاظ الكنايات التي تقع بها عند النية واحدة بائنة بائن يحتمل البينونة في النكاح ويحتمل البينونة عن الرشد والاخلاق الحسنة بتة اي لا اهل لك ومقطوعة عن الخيرات بتلة اي منقطعة عن النكاح او عن الرشد والخصلة الجميلة حرام علي او حرام الصحبة والعشرة لسوء خلقك خلية عن النكاح او عن الخير برية عن نكاحي او عن حسن الخلق وافعال المسلمين حبلك على غاربك الغارب ما بين السنام والعنق اي اذهبي حيث شئت لاني طلقتك او لئلا تطلبي الطلاق الحقي باهلك لاني طلقتك اولاني اذنت لك في الزيارة وهبتك لاهلك كذلك سرحتك بمعنى حبلك على غاربك فارقتك عن ملك النكاح او في المسكن امرك بيدك اي عملك بيدك والامر بيدك في حق الطلاق اختاري اي نفسك بالفراق في النكاح او اختاري نفسك في امر آخر انت حرة عن رق النكاح او عن الاعمال تقنعي من القناع وهو الخمار اي استتري لاني طلقتك او من القناعة اي اقنعي بما رزقك الله تعالى مني من امر المعيشة واتركي سؤال الطلاق او اشتغلي بالتقنع الذي هو اهم لك من سؤال الطلاق اذ التقنع يزينك والتكشف يشينك وكذا قوله تخمري استتري واما اعزبي من العزبة اي اختاري الغربة لاني طلقتك او لتزوري اهلك اخرجي من عندي لاني طلقتك او اخرجي ولا تطلبي الطلاق وكذا اذهبي قومي وقوله تزوجي ابتغي الازواج كلاهما بمعنى واحد اي لاني طلقتك واطلبي لنفسك اذ الزوج مشترك بين الزوج والمرأة ولا تطلبي الطلاق ثم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضى وحالة مذاكرة الطلاق وحالة غضب الزوج والكنايات ايضا ثلاثة اقسام ما يصلح جوابا وردا وما يصلح جوابا لا ردا وما يصلح جوابا وسبا وشتما فاراد المصنف بيان حكم كل قسم في كل حال فقال فلو انكر الزوج النية اي نية الطلاق صدق مطلقا اي في الفاظ الكنايات من الاقسام الثلاثة كلها قضاء وديانة حالة الرضا يعني حالة الرضا لا يكون شيء منها طلاقا الا بالنية لما انها تحتمل الطلاق وغيره ثم ينبغي ان يعلم ان النية لا يكفي في امرك بيدك وفي اختاري بل لا بد معها فيهما من اختيار المرأة نفسها كذا في ايضاح ابن كمال وفي كل يصدق الزوج على نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في ضميره والقول قول الزوج مع اليمين كذا في الهداية ولا يصدق قضاء عند مذاكرة الطلاق فيما يصلح الجواب دون الرد وهو ثمانية الفاظ خلية برية بائن بتة حرام اعتدي امرك بيدك اختاري والخمسة الاول تصلح للسب والشتم ايضا لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سؤال الطلاق ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وهو سبعة اخرجي واذهبي اعزبي قومي تقنعي استتري تخمري لانه احتمل الرد وهو الادنى فحمل عليه كذا في الهداية والعناية ولا يصدق قضاء عند الغضب فيما يصلح للطلاق دون الرد والشتم كقوله اعتدي واختاري وامرك بيدك لان الغضب

يدل على

يدل على ارادة الطلاق وعن ابي يوسف في قوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك انه يصدق في حالة الغضب لان فيها احتمال معنى السب كذا في الهداية يصدق ديانة في الكل اي في جميع الفاظ الكنايات لاحتمالها غير الطلاق ولو قال لها ثلاث مرات اعتدي ونوى بالاول طلاقا وبالباقي حيضا صدق اي قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وان لم ينو بالباقي شيئا وقع الثلاث لانه لما نوى بالاول الطلاق صار الحال حال مذاكرة الطلاق فتعين الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي النية بخلاف ما اذا قال لم انو بالكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه الظاهر يكذبه وبخلاف ما اذا قال نويت بالثالثة الطلاق دون الاولين حيث لا يقع الا واحدة لان الحال عند الاولين لم يكن حال مذاكرة الطلاق كذا في الهداية وتطلق بلست لي امرأة ولست لك بزوج ان نوى الطلاق قيد به لانه اذا لم ينوه لا تطلق اتفاقا وفي الخانية لو قالت طلقني فقال لست لي بامرأة يقع به الطلاق اتفاقا من غير نية بهذا عنده وقالا لا يكون طلاقا لانه نفي النكاح وهو لا يكون طلاقا بل كذبا لكون الزوجية معلومة فصار كما لو قال لم اتزوجك او سئل هل لك امرأة فقال لا ونوى الطلاق لا يقع فكذا ههنا وله ان هذه الالفاظ تصلح لانكار النكاح ولانشاء الطلاق فاذا نواه فقد نوى محتمل لفظه فيصح كما لو قال لا نكاح بيني وبينك طلقها واحدة فجعلها ثلاثا صارت ثلاثا خلافا لهما طلقها رجعيا فجعله قبل الرجعة بائنا خلافا لمحمد كذا في المحيط والصريح يلحق الصريح اي اذا قال لامرأته انت طالق انت طالق او قال انت طالق وطالق تطلق ثنتين وهذا ظاهر والصريح يلحق البائن اي اذا ابانها ثم قال انت طالق يقع الطلاق ثانيا لانه تعالى قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني الخلع ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والفاء للتعقيب مع الوصل فيكون هذا نصا على وقوع الثالثة بعد الخلع الذي هو طلاق بائن وموضع تحقيقه اصول الفقه والبائن يلحق الصريح يعني اذا قال للموطوءة انت طالق ثم قال انت بائن يقع الطلاق البائن لا البائن اي لا يلحق البائن البائن الا اذا كان الثاني معلقا بالشرط بان قال لها ان دخلت الدار فانت بائن ونوى الطلاق ثم قال انت بائن ثم دخلت الدار في العدة تطلق اما لحوق البائن الصريح فظاهر لان القيد الحكمي باق ببقاء العدة واما عدم لحوق البائن البائن فلا مكان جعله خبرا عن الاول وهو صادق فيه ولا حاجة الى جعله انشاء لانه اقتضاء ضروري حتى لو قال عنيت به البينونة الغليظة او الحرمة الغليظة ينبغي ان يعتبر ويثبت به الحرمة الغليظة لانها ليست ثابتة في المحل فلا يمكن جعله اخبارا عن ثابت فيجعل انشاء ضرورة ولهذا يقع المعلق كما ذكر اذ لا يمكن جعله خبرا لصحة التعليق قبله وعند وجود الشرط هي محل للطلاق فيقع كذا في الكافي وغيره ولو قال للمبانة انت طالق بائن فانه يلحقها ولو قال انت بائن لا يقع ولو قال لها ابنتك بتطليقة لا يقع ولو قال لها في العدة ان انت امرأتي فانت طالق ثلاثا ان لم يرد بهذا ايقاع الطلاق لا يقع في الفتاوى وفي شرح الشافي لو قال كل امرأة لي طالق لم تطلق المختلعة الا ان ينويها وفي مجموع النوازل لو قال ان فعلت كذا فامرأتي طالق وله معتدة من طلاق بائن لا تطلق اما لو قال للمختلعة هذه امرأتي طالق تطلق كذا في الخلاصة

باب التفويض

لما فرغ من تصرف نفس الرجل في الطلاق شرع في بيان التصرف الحاصل فيه من غيره في باب على حدة واخره لان الاصل تصرف المرء بنفسه واذا قال لها اختاري ينوي به الطلاق يعني لا بد من نية الطلاق في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها في نفسها ويحتمل تخييرها في تصرف آخر غيره فاختارت في مجلسها الذي علمت به فيه فلو قالت اخترت نفسي او اختارت نفسها بان قالت اخترت نفسي في مجلسها الذي علمت به فيه فلو خيرها ولم تسمع او كانت غائبة فلها الخيار في مجلس علمها الا اذا كان التفويض موقتا ومضى الوقت قبل ان تعلم

كذا في ايضاح ابن كمال بانت بواحدة والقياس يقتضي ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه
لا يملك الايقاع بهذا اللفظ حتى لو قال اخترتك من نفسي او اخترت نفسي منك لا يقع شيء ومن لا يملك شيئا
لا يملك تمليكه لغيره لكن استحسنوا ترك القياس لاجماع الصحابة رضهم ثم الواقع بها باين عندنا وهو قول علي رضه لان
اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها وذلك في البائن اذ في الرجعي يتمكن الزوج من رجعتها بلا رضاها فلا تصح نية
الثلث لان الاختيار لا يتنوع بخلاف الابانة لانها تتنوع كما تقدم وان قامت المخيرة عنه اي من مجلسها او اخذت
اي شرعت في عمل آخر بطل خيارها لان المخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة رضهم ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تقتضي
جوابا في المجلس كما في البيع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه وتارة
بالاشتغال بعمل آخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض بخلاف
الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض كذا في الهداية ولا بد من ذكر النفس او الاختيارة في احد
كلاميهما حتى لو قال لها اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل لانه عرف باجماع الصحابة رضهم وهو في المفسرة من احد الجانبين
ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم ولا تعيين مع الابهام كذا في الهداية وقال صاحب الكفاية ولا بد من ذكر النفس او ما
يقوم مقامه من ذكر النفس من التطليقة او ما يكون كناية عن ذلك في كلامه او كلامها بان قال لها الزوج اختاري نفسك
او قال لها اختاري اختيارة او اخترت ابي او امي او اهلي او الازواج وكان القياس في قولها اخترت ابي او امي
ان لا يقع شيء لانه لم يوجد من لفظها ما يدل على اختيار البينونة لكنا استحسنا فنوقع لان الزوج لو قال لها الحقي
باهلك ونوى الطلاق يكون طلاقا فكذلك اختيارها الانضمام اليهم اختيار البينونة كذا في ايضاح ابن كمال
واعلم ان كون ذكر النفس شرطا اذا لم يصدقها الزوج انها اخترت نفسها اما اذا صدقها وقع الطلاق بتصادقهما
وان خرج الكلام منهما مجملا كذا قال تاج الشريعة في شرح الهداية فان قال لها اختاري وقالت انا اختار نفسي او
اخترت نفسي تطلق والقياس ان لا يقع شيء بقولها انا اختار نفسي لانه مجرد وعد او يحتمله فصار كما لو قال
لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق نفسي وجه الاستحسان حديث عائشة رضها حين قال عم لها اني مخيرك بامر
فلا تعجلي حتى تستامري ابويك ثم اخبرها بقوله تع يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها
فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا فقالت عائشة رضها افي هذا استامر ابوي لا بل اختار الله ورسوله والدار
الآخرة واعتبره جوابا منها وان كان على صيغة المضارع المحتمل للوعد ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز
في الاستقبال كما في كلمة الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسي لانه تعذر حمله على الحال لانه ليس حكاية
عن حالة قائمة ولا كذلك قولها انا اختار نفسي لانه حكاية عن حالة قائمة وهو اختيارها نفسها كذا في الهداية ولو
قال لها ثلاث مرات اختاري بلا حرف عطف فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة يقع الثلاث بلا نية
من الزوج عند الامام وعندهما تقع واحدة بائنة وانما لا يحتاج الى نية الزوج لدلالة التكرار عليه اذ الاختيار في حق
الطلاق هو الذي يتكرر لهما ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا يفيد من حيث الترتيب يفيد من حيث الافراد
فيعتبر فيما يفيد وله ان هذا وصف لغو لان المجتمع في الملك لا ملك فيه كالمجتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد
من ضروراته فاذا لغا في حق الاصل وهو الترتيب لغا في حق البناء وهو الافراد فاذا لغيا جميعا بقي قولها اخترت
وهو يصلح جوابا للكل فيقع الثلاث ولو قالت في جواب اختاري ثلاث مرات اخترت اختيارة وقع الثلاث
اتفاقا لانها للمرة فصارت كما اذا صرحت بها ولان الاختيارة للتأكيد وبدون التأكيد يقع الثلاث فمع التأكيد

اولى ولو قالت في جوابه ايضا طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة ولو عطف بكلمة ثم فقالت اخترت نفسي
وقع بالاولى الا اذا ذكرته ثانيا وثالثا فيقع الثلاث ح كذا في المحيط بانت بواحدة في الاصح هكذا في الجامع
الكبير والمبسوط والزيادات وشرح الجامع الصغير لقاضي خان وجوامع الفقه لان الاعتبار بجانب التفويض لا
يرى انه لو امرها بطلاق يملك الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالبائن فطلقت رجعية وقع ما امر به كذا في
الكفاية وقيل يملك الرجعة لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكانها اختارت نفسها بعد العدة
كذا في الهداية وبعض نسخ الجامع الصغير وهذا غلط من الكاتب هكذا ذكر في الفوائد الظهيرية والاصح الرواية
فهي واحدة لا يملك الرجعة كذا في النهاية ولو قال لها امرك بيدك في تطليقة او اختاري بتطليقة فاختارت نفسها
وقع واحدة رجعية لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة فان قيل قوله امرك بيدك او اختاري
يفيد البينونة فلا يجوز صرفها عنها الى غيرها قلنا لما قرنه بالصريح علم انه اراد به الرجعي كما لو قرن الصريح بالبائن بان
قال انت طالق بائن فيتبين به انه اراد به البائن كذا في الكفاية ولو قال امرك بيدك ينوي ثلاثا فقالت
اخترت نفسي بواحدة او بمرة واحدة وقع الثلاث لان قولها اخترت نفسي بواحدة يصلح جوابا للامر باليد
لكونه تمليكا كالتخيير والواحدة صفة للاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلاث
لان معناه اخترت جميع ما فوضت الى اختيارة وحدة وحين نوى الزوج الثلاث فقد فوض اليها ذلك فلو قالت
في جواب قوله لها امرك بيدك طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة فواحدة بائنة لان الواحدة
نعت لمصدر محذوف وهي في الاولى التطليقة لدلالة طلقت عليها وفي الثانية الاختيارة لدلالة اخترت اليها الا
انها تكون بائنة لان امرك بيدك من الفاظ الكنايات والواقع بها بائن فيما سوى الثلاثة المذكورة وانما تصح
نية الثلاث في قوله امرك بيدك دون اختاري لانه يحتمل العموم والخصوص فاذا نوى الطلاق صار كناية
عن قوله طلاقك بيدك والطلاق مصدر يحتمل العموم والخصوص فيكون نية الثلاث نية التعميم بخلاف قوله
اختاري لانه لا يحتمل العموم لما مر ان الاختيار لا يتنوع ولو قال امرك بيدك اليوم وبعد غد لا يدخل الليل حتى لو اختارت
نفسها في الليل لا يقع الطلاق لان كل واحد من اليومين ذكر مفردا واليوم المفرد لا يتناول الليل ولو ردت المخيرة
الامر بالبيد اليوم باختيارها الزوج لا يرتد بعد غد فيكون الامر بيدها بعد غد لانه لما ثبت انهما امران منفصلان
لانفصال وقتهما ثبت لها الخيار في كل منهما لو قيل على حدة فبرد احدهما لا يرتد الآخر وقال زفر هما امر واحد

الآخر

بمنزلة قوله انت طالق اليوم وبعد غد قلنا الطلاق لا يحتمل التأقيت والامر باليد يحتمله فيتوقت الاول وجعل الثاني
امرا مبتداء وان قال امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل وان ردته اليوم لا يبقى غدا لما انه امر واحد
فلا يبقى لها الخيار بعد الرد كما اذا قال لها امرك بيدك اليوم فردته في اول النهار لا يبقى لها الخيار في آخره ولو
مكثت المرأة بعد التفويض يوما ولم تقم او كانت قائمة فجلست او جالسة فاتكأت او متكئة فقعدت
او على دابة فوقفت او دعت اباها للمشورة او شهودا للاشهاد لا يبطل خيارها لان كلا منها لجمع الرأي
فيتعلق بما مضى ولا يكون دليلا على الاعراض ولو خيرها وهي في الصلوة المكتوبة فاتمت صلوته لا يبطل خيارها
والوتر كالمكتوبة واما في التطوع اذا كانت في الشفع الاول فاتمت ذلك لا يبطل خيارها لانها ممنوعة عن ابطال
العمل والركعة الواحدة لا تكون صلوة معتبرة وان تحولت الى الشفع الثاني بطل خيارها كذا في النهاية ولو شربت
ما لا يبطل الامر بها لانها قد تشرب لتتمكن من الكلام في حال المشاجرة والخصام وقد يجف الفم فلا يقدر على الكلام

مالم تشرب فلا يكون ذا دليل الاعراض وكذلك لو اكلت شيئا يسيرا من غير ان تدعو بطعام ولبست ثيابها
من غير ان تقوم من ذلك المجلس او سبحت او قرأت آية او كانت في مكتوبة فاتمت او في تطوع فاتمت
الشفع لان ذا عمل قليل ولو شرعت في شفع آخر خرج الامر من يدها وروى ابن سماعة عن محمد في الاربع
قبل الظهر انها بمنزلة صلوة واحدة بخلاف ما اذا دعت بطعام فاكلت او نامت او امتشطت او اغتسلت
او اختضبت او جامعها زوجها لاشتغالها بعمل آخر لا يحتاج اليه وليس ذا من عمل الاختيار كذا في الكفاية وان
سارت دابتها بطل خيارها لان سير الدابة مضاف اليها لا بسير فلكه فتيه وفي الكفاية والسفينة بمنزلة
البيت لا يبطل خيارها بسيرها لان سيرها غير مضاف الى راكبها بخلاف الدابة لان سيرها وقوفها مضاف اليها
فان اوقفت الدابة واختارت نفسها متصلا بتخيير الزوج من غير سكوت بين الكلامين فح يصح اختيارها
لان دليل الاعراض انما يتحقق بسكوتها بعد تخيير الزوج ولم يوجد وهكذا الجواب في البيع اذا اتصل قبول
المشتري بايجاب البائع من غير سكتة بينهما في هذا الفصل ينعقد البيع والا فلا كذا في المبسوط اشتهر ولو قال
لها طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت وقعت رجعية وكذا لو قالت ابنت نفسي وان طلقت
نفسها ثلاثا ونواه الزوج وقعن اي الثلث سواء طلقت جملة ومتفرقة كذا في العناية وهذا لان قوله طلقي
معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا يعمل
فيه نية الثلاث وينصرف الى الواحدة عند عدمها وتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق
ولغت نية الثنتين لانه عدد محض فلا تصح نيته بلفظ المفرد الا اذا كانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها
ولو قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت اخترت نفسي لم تطلق وذلك لان الابانة
من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال ابنتك ينوي الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت
ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو
الوصف الزائد ويثبت الاصل فصار كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة فينبغي ان تقع تطليقة رجعية
بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتك او اختاري ينوي الطلاق
لم يقع ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لا يقع شيء الا انه عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا
بتخيير فيلغو كذا في الهداية ولا يملك الزوج الرجوع بعد قوله طلقي نفسك لان فيه معنى اليمين لانه تعليق الطلاق
بتطليقها واليمين تصرف لازم وتتقيد بالمجلس لما مر في الباب ان المخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولانه
تمليك الفعل منها وهو يقتضي جوابا في المجلس الا اذا قال اي زاد الزوج متى شئت فلها ان تطلق نفسها
في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في الاوقات فصار كما اذا قال لها في اي وقت شئت ولو قال لها طلق
ضرتك او قال الآخر طلق امرأتي يملك الرجوع ولا يتقيد بالمجلس يعني يجوز للمأمور ان يطلقها في المجلس وبعده
وللآمر ان يرجع لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزمه ولا يقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها
عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا كذا في الهداية الا اذا زاد ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس
للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول وهو قوله لرجل طلق امرأتي سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه
يتصرف عن مشيته فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو
الذي يتصرف عن مشيته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لا يحتمله ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت

واحدة وقع واحدة لانها ملكت ايقاع الثلاث فتملك ايقاع الواحدة ضرورة وفي عكسه وهو ان يقول لها طلقي
نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لا يقع شيء عنده وعندهما يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار
كما اذا طلقها الزوج الفا ولانها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدأة لا مجيبة كما لو قال لها طلقي نفسك فطلقت
ضرتها يتوقف على اجازته بخلاف الزوج فانه يتصرف بحكم الملك وفي طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة
لا يقع شيء لان معناه ان شئت الثلاث وهي بايقاع الواحدة ما شاءت الثلاث فلم يوجد الشرط وكذا في
عكسه يعني لو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلاثا لا يقع شيء عند الامام لان الشرط مشية
الواحدة ومشية الثلاث ليست مشية للواحدة كما ان ايقاع الثلاث ليس بايقاع للواحدة فيما اذا قالت
طلقت نفسي ثلاثا وعندهما تقع واحدة لان مشية الثلاث مشية للواحدة كما ان ايقاعها ايقاع للواحدة
فوجد الشرط ولو امرها بالبائن او الرجعي فعكست وقع ما امر به الزوج ويلغو ما وصفت لان الزوج فوض اليها
ذات الطلاق مع الوصف وانها اتت بذات ما فوض اليها وخالفت في الوصف فصارت مخالفة في
الوصف موافقة في الاصل ولا يجوز ابطال الاصل بالوصف فيقع الاصل ويتبع الوصف الذي ذكره الزوج
ولو قال انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت وينوي الطلاق لا يقع الطلاق لانه
علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغال بما لا يعنيها فخرج الامر من يدها ولا يقع
الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها
والنية لا تعمل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدأ اذ المشية تنبئ عن الوجود
بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لا تنبئ عن الوجود كذا في الهداية وكذا لو علقت المشية بمعدوم كما اذا قالت
شئت ان شاء ابي او شئت ان كان كذا لامر لم يجئ بعد لما ذكرنا ان الآتي به مشية معلقة فلا يقع الطلاق وبطل
الامر وان علقت المشية بموجود كما لو قالت قد شئت ان كان كذا لامر قد مضى وقع الطلاق لان التعليق بشرط
كائن تنجيز لتعليق بشرط ثابت موجود كما اذا قال امرأتي طالق ان كان زيد في الدار والحال انه في الدار يقع الطلاق
فان قيل لو كان التعليق بشرط كان تنجيزا لكان تنجيزا فيما اذا قال الرجل هو يهودي ان كنت فعلت كذا امس
وهو يعلم انه قد كان فعله ولو كان تنجيزا لوجب تكفيره ولم يجب قلنا قال شيخ الاسلام خواهر زاده اختلف المشايخ
في هذه المسئلة فيمنع ولئن سلمنا فنقول هذه الالفاظ صارت كناية عن اليمين بالله اذا حصل التعليق بها
بفعل في المستقبل فكذا اذا حصل التعليق بفعل في الماضي تحاميا عن تكفير المسلم كذا في الكفاية ولو قال انت طالق
متى شئت او متيما شئت او اذا ما شئت فردت الامر لا يرتد لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت
فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد ولها ان تطلق واحدة متى شاءت اما كلمة متى ومتيما فلانها للوقت وهي
عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت ولا تزيد على الواحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك
التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد تطليق واما كلمة اذا واذا ما فهو ومتى سواء عندهما وعند ابي حنيفة اذا
كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وقد مر تحقيقه في فصل في اضافة الطلاق
الى الزمان ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها ثلاثا متفرقا اي واحدة بعد واحدة الى الثلاث
لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال لا مجموعا لانها توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جملة ولا بعد
زوج آخر لان التعليق ينصرف الى الملك القائم فلا يقع به شيء في الملك المستحدث ولو قال لها انت طالق حيث

شئت او اين شئت لا تطلق ما لم تشأ في مجلسها لان كلمة حيث واين من اسماء المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره عموما وخصوصا ولو قال لها انت طالق كيف شئت فان شاءت موافقة لنيته رجعية وبائنة او ثلاثا وقع كذلك يعني لو قال لها انت طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة قبل مشيتها فان قالت قد شئت واحدة بائنة او ثلاثا وقال الزوج ذلك نويت فهو كما قال لان عند ذلك يثبت المطابقة بين مشيتها وارادته وان تخالفا كان ارادت ثلاثا والزوج واحدة بائنة او على القلب تقع واحدة رجعية لانه لغا تصرفها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وكذا تقع رجعية ان لم تشأ المرأة عند الامام وعندهما لا يقع شيء لا قبل الدخول بها ولا بعده حتى تشاء فان شاءت اوقعت ما شاءت من الرجعي والبائن والثلاث لانه فوض التطليق اليها على اي صفة شاءت لان كلمة كيف للسؤال عن الحال مطلقا فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليثبت لها المشية في جميع الاحوال اعني قبل الدخول وبعده وله ان اصل الطلاق لا يتعلق بمشيتها بل تقع طلقة واحدة ولا مشية لها ان لم يدخل بها وان دخل بها وقعت طلقة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك لان كلمة كيف لطلب الوصف لا لطلب الاصل يقال كيف اصبحت اي على اي وصف من الصحة والسقم وغير ذلك فكان التفويض في وصفه وهذا يستدعي وجود اصله والا لكان كيف لطلبه وليس كذلك ووجود الطلاق بوقوعه وهو ظاهر كذا في العناية وان لم تكن له نية يقع ما شاءت اي لو شاءت ثلاثا او واحدة بائنة ولم ينو الزوج وقع ما وقع بالاتفاق على اختلاف الاصلين اما على اصل ابي حنيفة رح فلانه اقامها مقام نفسه في اثبات الوصف واما عندهما فكذا لانه ملك ايقاع البائن والثلاث لانه تفويض اصل الطلاق اليها على اي وصف شاءت وعلى هذا الخلاف العتاق لو قال لعبده انت حر كيف شئت يعتق عند ابي حنيفة رح في الحال وعندهما يتوقف على المشية كذا في الكفاية ولو قال انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت ما شاءت لانهما يستعملان للعدد وقد فوض اليها اي عدد شاءت في المجلس لا بعده وان ردت الامر كان ردا لان هذا امر واحد وهو خطاب في الحال فان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها ما دون الثلث واحدة او ثنتين لا الثلاث عند الامام خلافا لهما لان كلمة ما محكم في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز يعني للبيان فتحمل على تمييز الجنس كما اذا قال كل من طعامي ما شئت او طلق من نسائي من شئت وله ان كلمة من حقيقة للتبعيض وما للتعميم فيعمل بهما وفيما استشهدا به ترك التبعيض بدليل خارجي وهو اظهار السماحة او لعموم الصفة وهو المشية حتى لو قال من شئت كان على الخلاف قيل ثم انها ان طلقت نفسها ثلاثا لا يقع شيء عند ابي حنيفة لان مذهبه ان المفوض اليها الواحدة اذا طلقت نفسها ثلاثا لا يقع فكذا الذي فوض اليها الثنتان اذا طلقت نفسها ثلاثا لا يقع وقد مر كذا في العناية

باب التعليق

لما فرغ من بيان تنجيز الطلاق صريحا وكناية اعقبه بذكر بيان تعليقه لكونه مركبا من ذكر الطلاق والشرط والمركب مؤخر عن المفرد انما يصح اي تعليق الطلاق بالشرط في الملك كقوله لمنكوحته ان زرت الاب فانت طالق فتطلق اذا كان مالكا يحصل للحذر الحامل وكذا اذا اضافه الى ملك لان عند وجود الشرط يقع الجزاء واذا خلا عنهما لا تحصل الفائدة المطلوبة من اليمين لانه لا جزاء في الحال حتى يتحرز عن الشرط ولا اضاف الى الملك حتى يتحرز عن تحصيل الملك فاذا لا تحصل الفائدة المطلوبة من اليمين فلا ينعقد كذا في المستصفى والمراد باضافة الطلاق الى الملك تعليقه به كقوله لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او كل امرأة اتزوجها فهي طالق فيقع ان نكحها وقال الشافعي لا يقع لقوله عم

ان زادت اتفاقا او مضافا يعني او بالاضافة الى الملك صح

لا طلاق

لا طلاق قبل النكاح ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحته قيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن به عنده وقبل ذلك اثره المنع وهو قائم بالمتصرف والحديث محمول على نفي التنجيز والحمل عليه مأثور عن الشعبي والزهري ومكحول وسالم رحمهم فانما اشترط الملك او الاضافة اليه في صحة التعليق لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهرا ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهو القوة والظهور باحد هذين والاضافة الى سبب الملك بمنزلته الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه

فروع رجل قال ان فعلت كذا فامرأته طالق وليس له امرأة فتزوج امرأة ثم فعل ذلك لا يحنث في يمينه ولو قال ان تزوجت امرأة او امرت انسانا ليتزوج لي امرأة فهي طالق ثم امر غيره ان يزوج له امرأة ففعل المأمور لا تطلق امرأة الحالف لانه حنث بالامر لا الى جزاء وهو نظير ما روي عن ابي يوسف اذا قال رجل ان تزوجت فلانة او خطبتها فهي طالق فخطب امرأة وتزوجها لا يحنث في يمينه لانه حنث بالخطبة رجل قال لامرأتين ان خطبتكما او تزوجتكما فانتما طالقان فخطبهما او تزوجهما لا يحنث لما مر في المرأة الواحدة فكذلك في المرأتين كذا في قاضي خان سئل ابو حنيفة عن اخوين تزوجا اختين فزفت امرأة كل واحد منهما الى الآخر فوطئاهما ولم يعلما بذلك حتى اصبحا فذكروا لابي حنيفة وسألوه الحيل فقال ابو حنيفة يطلق كل واحد منهما ثم تزوجا امرأة وهي معتدة منه وليست اختها في عدته ولو تزوج امرأته بعد ما طلقها لا يجوز لان اختها تعتد منه كذا في محيط السرخسي ولو قال لاجنبية ان زرت فانت طالق فنكحها فزارت لا تطلق لان الحالف ليس بمالك ولا اضافه الى الملك وسببه لا بد من واحد منهما والفاظ الشرط لم يقل حروف الشرط كما قال بعضهم لان عامتها اسماء ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتى ما فان للشرط المحض لانه ليس فيه معنى الوقت وما وراءها ملحق بها واما كلمة كل فليس بشرط حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحق بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر ففي جميعها اذا وجد الشرط في الملك انتهت اليمين اي يبطل فيترتب عليه الجزاء لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلما لانها تقتضي تعميم الافعال كقوله تع كلما نضجت جلودهم الآية ومن ضرورة التعميم التكرار فانها اي اليمين فيها اي في كلمة كلما تنتهي بعد وقوع الثلاث فان تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لان باستيفاء الطلقات الثلاث لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفر ما لم تدخل على التزوج فلو قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق تطلق بكل تزوج وان كان بعد زوج آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج وذلك غير محصور فلو قال كلما دخلت الدار فانت طالق لا تطلق بعد الثلاث وزوج آخر لبطلان اليمين قال في فتاوى قاضي خان رجل قال لامرأة كلما تزوجتك فانت طالق فتزوجها في يوم واحد ثلاث مرات ودخل بها في كل مرة فانه يقع عليها طلاقان ويلزمه مهران ونصف مهر في قياس قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لانه لما تزوجها اولا وقع عليها طلاق واحد ولزمه نصف مهر بالطلاق قبل الدخول فاذا دخل بها فهذا دخول عن شبهة لان على قول الشافعي لا يقع الطلاق المعلق بالتزوج فيجب عليها العدة فاذا تزوجها ثانيا وهي في العدة وقع عليها طلاق آخر وهذا طلاق يعقب الرجعة في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان عندهما اذا تزوج المعتدة ثم طلقها قبل الدخول كان ذلك طلاقا بعد الدخول حكما وان كانت المعتدة بالدخول عن شبهة والطلاق بعد الدخول يعقب الرجعة ويوجب كمال المهر فيجب عليه المسمى في النكاح الثاني فيجتمع عليه مهران ونصف ولم يصح النكاح الثالث لانها في عدته عن طلاق رجعي فلا يعتبر النكاح فلا يجب المهر الثالث انتهى وزوال الملك بعد اليمين بان يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل اليمين لقيام المحل وجه بامكان الرجوع بل

المبطل لها زوال المحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطلها بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا فما ذكره صاحب
التوضيح من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها منقوض بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم
طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف فلو تعين طلقات
هذا الملك لم تقع الا واحدة وهى الباقية فقط ولهذا صرح الامام السرخسى وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل
لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد كذا فى التلويح فى بحث السبب من الحكم والملك شرط لوقوع الطلاق لا لانحلال
اليمين فان وجد الشرط فيه اى فى الملك كما اذا تزوجها ثانيا ثم وجد الشرط انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط
والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء المعلق به والا اى وان لم يوجد الشرط فى الملك بل فى غيره كما اذا وجد قبل التزوج انحلت
اليمين لوجود الشرط ولا يقع الطلاق لانعدام المحلية فان اختلفا فى وجود الشرط سواء كان وجوده امرا وعدمه فالقول له
اى للزوج لانه المنكر الا اذا برهنت المرأة لانه متمسك بالاصل وهى مدعية وفيما اى فى شرط لم يعلم الا منها القول لها
فى حق نفسها لا فى حق غيرها فلو قال ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت المخاطبة قد حضت طلقت هى
لا فلانة لانها امينة فى حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها كما قبل فى حق العدة والوطئ لكنها
شاهدة فى حق ضرتها بل هى متهمة فلا يقبل فى حق غيرها كاحد الورثة اذا اقر بدين على الميت لرجل وكذبته بقية
الورثة وكما اذا ثبت الملك للمستحق باقرار المشترى يرجع على البائع بالثمن كذا فى الكفاية وكذا لو قال ان كنت
تحبين عذاب الله فانت طالق وعبدى حر او قال ان كنت تحبينى فانت طالق وهذه معك فقالت احب
طلقت المخاطبة ولم يعتق العبد ولا تطلق صاحبتها لما بينا غير ان هذه المسئلة تفارق المسئلة الاولى من وجهين
احدهما ان هذا يقتصر على المجلس ان اخبرت بذلك فى المجلس يقع ولا يقع فى غير ذلك المجلس لانه ثبت التخيير حيث جعل
الامر الى اخبارها ومحبتها وفى مسئلة الحيض لا يقتصر لانه ليس فيه معنى التمليك بل هى نظيرة سائر التعليقات فلا
يقتصر على المجلس والثانى لانها لو كانت كاذبة فيما قالت لا يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى فى مسئلة الحيض واما فى
مسئلة المحبة فيقع لان حقيقة المحبة والبغض لا يوقف عليهما من قبل احد لا من قبلها ولا من قبل غيرها لان القلب
منقلب لا يستقر على شئ فما لم يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار كل الشرط
هو الاخبار عن المحبة وقد وجد فيتبعه حكمه واما الحيض فان له حقيقة وآيات معلومة فيتعلق الحكم به فاذا اخبرت
كاذبة لا يقع فيما بينه وبين الله تعالى كذا فى المبسوط لفخر الاسلام ولا يقع الطلاق فى قوله لامرأته ان حضت ما لم
يستمر الدم ثلاثا لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا فاذا استمر الدم ثلاثة ايام وقع الطلاق من ابتدائه لانه
بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء وفائدة هذا تظهر فيما اذا كانت المرأة غير مدخول بها فانها
لما رأت دما وتزوج بزوج آخر واستمر بها الدم ثلاثة ايام كان النكاح صحيحا لانقطاعها عن الزوج باول ما رأت
لا الى عدة وتظهر ايضا فيما اذا قال ان حضت فعبدى حر والمسئلة بحالها كان العبد حرا من حين رأت الدم حتى
كان الاكساب للعبد وتظهر ايضا فى حق الجناية منه وعليه كذا فى الكفاية ولو قال ان حضت حيضة فانت طالق يقع
اذا طهرت لان الحيضة بالهاء هى الكامل منها ولهذا احمل عليه فى حديث الاستبراء وكمالها بانتهائها وذلك
بانقطاع الدم اذا كان ايامها عشرة او بالانقطاع والغسل وما يقوم مقام الغسل اذا كانت ايامها دون العشرة
وانما يقبل قولها اذا اخبرت بالحيض او بالطهر الذى هو شرط وقوع الطلاق وهى فى تلك الحالة اما اذا لم تكن بوصفه
فلا تصدق ولو قال ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان ولدت انثى فانت طالق ثنتين فولدتهما ولم

علم ان الجارية اول طلقت ثنتين وان اختلفا فالقول للزوج لانكاره الزيادة كذا فى الكفاية والعناية ولم
يدر الاول منهما تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزها اى تباعدا عن مظان الحرمة ومن قال ديانة يعنى فيما بينه
وبين الله تعالى فقد اخطأ كذا فى ايضاح ابن كمال وتنقضى العدة بوضع الحمل اى بوضع الثانى وانما لا يقع به طلاق
آخر لان العدة تنقضى بالوضع ثم الوضع شرط لوقوع الطلاق فهو متأخر عن الوضع وقد انقضت العدة بالوضع
فلا يقع بعده طلاق كذا فى صدر الشريعة ولو علق الطلاق بشرطين كما اذا قال لها اذا كلمت ابا عمرو وابا يوسف
فانت طالق ثلاثا ثم طلقها فبانت وانقضت عدتها فكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف فهى طالق ثلاثا
مع الواحدة الاولى وقال زفر لا يقع كذا فى الهداية شرط للوقوع وجود الملك عند آخرهما وهذه المسئلة على اربعة اوجه
بينتها بقوله فان وجد الشرطان او آخرهما فيه اى فى الملك فيقع الطلاق وهما ظاهران وان وجدا او آخرهما لا فيه
لا يقع لان الجزاء لا ينزل فى غير الملك ويبطل تنجيز الثلاث تعليقه فلو علقها اى الثلاث بشرط بان قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا ثم نجزها قبل وجوده بان قال لها قبل دخول المرأة الدار انت طالق ثلاثا فانقضت عدتها فتزوجت
زوجا آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول وهذا معنى قوله ثم تزوجها بعد التحليل فوجد الشرط لا يقع شئ لهدم الزوج
الثانى حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول فى صورة تنجيز الثلاث اتفاقا بيننا وبين الثلاثة واما اذا نجز ما دون الثلاث
فتزوجت بآخر ثم عادت الى الاول فدخلت الدار فتطلق ثلاثا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد هى طالق ما بقى
من الطلاق من الثلاث وهو قول زفر واصله ان الزوج الثانى يهدم حكم ما دون الثلاث عندهما فيعود اليه بالثلاث
وعند محمد وزفر والثلاثة لا يهدم فتعود اليه بما بقى وسيأتى تحقيقه ولو علق الزوج الثلاث او مولى الامة العتق بالوطئ
لا يجب العقر قال فى ديوان الادب العقر مهر المرأة اذا وطئت بشبهة والمراد به مهر المثل وبه فسر الامام العتابى فى شرح
الجامع الصغير كذا فى العناية وايضاح ابن كمال باللبث ساعة بعد الايلاج وعن ابى يوسف انه اوجب المهر لوجود
الجماع بالدوام عليه الا انه لا يجب الحد للاتحاد ووجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج فى الفرج ولا دوام للادخال فلا يصير به اى
باللبث مراجعا فى الطلاق الرجعى عند محمد ما لم ينزع اى يخرج ثم يولج حشفته حتى التقى الختانان لانه وجد الادخال بعد الطلاق
الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود ويجب العقر اذ الوطئ لا يخلو عن احدهما خلافا لابى يوسف
لوجود الجماع لان الجماع هو الاجتماع وهو ثابت بالدوام عليه فيصير مراجعا ولو قال ان نكحتها عليك فهى طالق فنكحها
عليها فى عدة البائن لا تطلق امرأته الجديدة لان الشرط لم يوجد لان التزوج عليها ان يدخل عليها من ينازعها فى
الفراش ويزاحمها فى القسم ولم يوجد وان وصل بقوله انت طالق قوله يعنى وصلا متعارفا فلا يضر لو سكت قدر
ما تنفس او عطس او تجشأ او كان بلسانه ثقل فطال تردده كذا فى القهستانى ان شاء الله او ان لم يشأ الله او ما
شاء الله او ما لم يشأ الله او الا ان يشاء الله لا تطلق المرأة لقوله عم من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء
الله متصلا به لا حنث عليه ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا من هذا الوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط
لا يعلم هنا فيكون اعداما من الاصل ولهذا يشترط ان يكون متصلا به بمنزلة سائر الشروط ولو سكت ثبت حكم الكلام
الاول فيكون الاستثناء او ذكر الشرط بعده رجوعا عن الاول ثم الاستثناء انما يصح ان لو كان متصلا بالتصرف حتى
لو تنفس بين الطلاق والاستثناء اذا وصله فهو استثناء كذا قاله ابو يوسف فى المنتقى وفى الاجناس لو سكت
سكتة قدر التنفس ثم قال ان شاء الله لا يصح الاستثناء الا ان يكون سكتة التنفس ثم قال وما يبطل الاستثناء اربعة
احدها ما ذكر والثانى ان يزيد المستثنى على المستثنى منه كقوله انت طالق ثلاثا الا اربعا والثالث ان يكون مساويا

كقوله انت طالق ثلاثا الا ثلاثا والرابع ان يستثني بعض التطليقة كقوله انت طالق تطليقة الا نصفها وفي
الاصل لو قال انت حر وعتيق ان شاء الله لا يصح وفي الفتاوى لو قدم الاستثناء فقال ان شاء الله فانت
طالق صح الاستثناء ولو قال ان شاء الله وانت طالق عند ابي يوسف لا تطلق وعند محمد تطلق في القضاء وقول ابي
يوسف اصح وبه ناخذ كذا في الخلاصة وكذا اذا ماتت المراة قبل قوله ان شاء الله لان بالاستثناء خرج الكلام
ان يكون ايجابا والموت ينافي الموجب دون المبطل لان الموجب يقتضي المحل وبالموت يبطل المحل فينافيه والمبطل
يلائم الموت في ابطال الموجب فلا ينافي الموت المبطل كذا في الكفاية فان مات هو اي الزوج بعد قوله انت طالق
قبل قوله ان شاء الله وهو يريد الاستثناء يقع الطلاق لانه لم يتصل به الاستثناء وانما يعلم ذلك اذا قال قبل الايقاع
انا اطلق امراتي واستثني كذا في الكفاية وفي قوله انت طالق ثلاثا الا واحدة يقع ثنتان وفي الا ثنتين واحدة
الاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنى منه اذ لا فرق بين قول القائل لفلان
علي درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده كذا في الهداية
قوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وبهذا ينتزع الى ان
في الاستثناء معنى المعارضة وذلك فاسد كما عرف في اصول الفقه كذا في الكفاية ويقع في قوله انت طالق ثلاثا الا
ثلاثا ثلاث لانه استثناء الكل من الكل فلا يصح لانه لا يبقى بعده شيء يصير متكلما به وصار لغوا فالتفت اليه فيبقى كلامه
الاول كما كان فيقع الثلاث وذكر في زيادات المصنف ان استثناء الكل من الكل انما لا يصح اذا كان بعين المستثنى
منه واما اذا استثنى بغير ذلك اللفظ يصح وان كان هو استثناء الكل من الكل ولذلك لو قال ثلث مالي لزيد الا الفا
وثلث ماله الف صح الاستثناء وروى عن محمد في النوادر انه لو قال نسائي طوالق الا فلانة وفلانة وليس له من
النسوة سواهن صح الاستثناء وفي البقالي اذا قال كل امراة لي طالق الا هذه وليس له غيرها لم تطلق كذا في الكفاية

باب طلاق المريض وما في حكمه

لما فرغ من بيان طلاق الصحيح سنيا وبدعيا صريحا وكناية تنجيزا وتعليقا كلا
وجزءا شرع في بيان طلاق المريض متعرضا لبعض ما ذكرنا اذ المرض من العوارض السماوية فاخر بيانه عن بيان حكم
من هو الاصل وهو الصحيح وعنونه بالمريض لاصالته ~~ويعرض مخصوص بالمريض الاصالته~~ ومن عنونه بالفار اراد ان
حكم الباب ليس بمختص به والفرقة بغير طلاق في حكمه قال في الذخيرة ولو جاءت الفرقة من المراة في مرضها بردة ورث
الزوج منها كذا في ايضاح ابن كمال الحالة مبتدا خبره قوله الاتي ما يغلب التي يصير بها الرجل فارا بالطلاق ولا ينفذ
تبرعه كالهبة والعتق والوصية فيها اي في تلك الحالة الا من الثلث ما يغلب فيها انث الضمير الراجع الى الموصول
لانه عبارة عن الحالة الهلاك ولما كانت هذه الحالة اعم من المرض فسره المصنف فقال كمرض يمنعه عن اقامة
مصالحه خارج البيت انما قال خارج البيت اذ لا عبرة للقدرة فيه قال في الذخيرة وهو الصحيح ثم قال هذا في حق
الرجل واما المراة لا تحتاج الى الخروج من البيت في حوائجها فلا يعتبر هذا الحد في حقها ولكن اذا كانت بحيث لا
يمكن الصعود الى السطح فهي مريضة كذا في ايضاح ابن كمال ومبارزته رجلا وتقديمه ليقتل على صيغة المجهول في
قصاص او رجم ومن المشايخ من قال اذا قدم للقصاص لا يكون فارا لان العفو مندوب اليه بخلاف الرجم
وعلى الاول الاعتماد ذكره الزيلعي فلو ابان امراته قيد بالابانة لان الطلاق اذا كان رجعيا كان توريثها منه باعتبار
ان حكم النكاح باق من كل وجه لا باعتبار الفرار وينبغي ان يقيد الابانة بغير رضاها لانها اذا كانت برضاها لا ترثه
وهو اي الزوج بتلك الحال الغالب فيها الهلاك فانها شرط لتحقق الفرار ثم مات الزوج عليها اي على الحالة المذكورة

قيد به

قيد به لانه اذا طلقها بائنا في مرض ثم صح منه ثم مات لا ترثه بذلك السبب المذكور او بغيره كالمريض اذا قتل
وكالمقدم ليقتل في قصاص او رجم فمات حتف انفه احترز به عن قول عيسى بن ابان فانه
يقول اذا مات بغير ذلك السبب لا ترث منه وهي في العدة قيد به لانها ان بانت بعد انقضائها لم ترث عندنا
خلافا لمالك وعند الثلاث فعي لا ترث في الوجهين ورثته لان سبب ارثها منه الزوجية وهي قد بطلت بهذا
العارض وهو الطلاق ولهذا لا يرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجية سبب ارثها منه في مرض موته والزوج قصد ابطاله
بالطلاق فيرد عليه قصده بتاخير عمل الطلاق الى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وكذا ترث منه اذا طلبت
المراة رجعية فطلقها ثلاثا او واحدة بائنة لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح ولهذا يحل وطئها ولم يحرم بدل الميراث
فلم تكن بسؤالها اياه راضية ببطلان حقها وكذا ترث منه مبانة قبلت ابنه اي الزوج بشهوة اذ البينونة وقعت
بالبانة لا بتقبيلها بخلاف ما اذا ابانت بالتقبيل فانها لا ترث ولو ابانها وهو اي الزوج محصور اي ممنوع في حصن
او في صف القتال اي مواز للعدو وفيه او محبوس لقصاص او رجم ولا يقدر على القيام بمصالحه خارج البيت لكنه
او محموم لا ترث فالمحصور والذي في صف القتال الغالب منه السلامة لان الحصن لدفع باس العدو وكذا المنعة فلا
يثبت به حكم الفرار والذي بارز او قدم ليقتل الغالب منه الهلاك فيتحقق بها الفرار وكهذا اخوات تخرج على هذا
الحرف كذا في الهداية وهو ان كل ما يكون الهلاك فيه غالبا فهو في حكم مرض الموت وكل ما كان السلامة فيه غالبا لكن
قد يخاف الهلاك منه فهو في حكم الصحة منها راكب السفينة او النازل في المسبعة طلق امراته لا يكون فارا اما
اذا انكسرت السفينة وتلاطمت الامواج واشتدت الريح او وقع في فم سبع فطلق يكون فارا كذا في الكفاية
ومنها المراة الحامل فانها كالصحيحة فاذا اخذها الطلق فهي كالمريضة ومنها المقعد والمفلوج ما دام يزداد ما به فهو كالمريض
فان كان بحيث لا يزداد كان بمنزلة الصحيح في الطلاق وغيره كذا في العناية وكذا لا ترث المختلعة والمخيرة اختارت
نفسها اذا مات وهي في العدة لانها رضيت بابطال حقها والتاخير كان لحقها وكذا من طلقت ثلاثا بامرها او بغير امرها
لكنه صح ثم مات لما مر وكذا امراة ارتدت بعد ما ابانها ثم اسلمت ثم مات من مرضه وهي في العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاوعت
ابن زوجها في الجماع ورثت ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتد لا يرث احدا ولا بقاء له بدون الاهلية
وبالمطاوعة ما ابطلت الاهلية لان المحرمية لا تنافي الارث وهو الباقي كذا في الهداية وكذا لا ترث متفرقة بسبب
الجب او العنة او خيار البلوغ او العتق لما انها رضيت بابطال حقها ولو فعلت المراة ذلك المذكور من الفرقة بسبب
الجب الخ وهي مريضة او في حكمها لا تقدر على القيام بمصالح بيتها كصعود السطح ونحوه ثم ماتت بتلك العلة او بغيرها
وهي في العدة ورثها الزوج لكونها فارة ذكره الزيلعي ولو ابانها بامرها في مرضه او تصادقا اي الزوجان انها
اي الابانة كانت حصلت في صحته ومضت العدة ثم اوصى لها او اقر لها بدين فلها الاقل من ارثها ومما اوصى
او اقر بهذا عند ائمتنا الثلاثة في المسئلة الثانية وهي مسئلة الابانة بامرها واما في المسئلة الاولى وهي مسئلة
التصادق فكذلك عند ابي حنيفة فاما عندهما يجوز اقراره ووصيته وقال زفر لها جميع ما اقر وما اوصى لان
الميراث لما بطل بسؤالها او تصديقها زال المانع من صحة الاقرار والوصية فيعمل بمقتضى عملة وجه قولهما ان
قد يختار الطلاق لينفتح عليه باب الوصية والاقرار وكذا قد يتواضع مع بعض قرابته بدين ايثارا له على غيره
ولكنه امر خفي وله سبب ظاهر وهو النكاح والقرابة فاقام الشرع مقامه ولم يجوز الاقرار والوصية لمنكوحته
وقريبه فكذا في المعتدة لان العدة من باب التهمة ولا عدة في المسئلة الثانية لتصادقهما على انقضائها ولابي

حنيفة رح ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها
والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرّها الزوج بماله زيادة على ميراثها
وهذه التهمة فى الزيادة فرددناها ولا تهمة فى قدر الميراث فصححناه كذا فى العناية فان علق الطلاق اى الطلاق البائن
لان حكم الفرار انما يعطى اذا كان الطلاق بائنا على ما ذكرنا بفعل اجنبى بان قال اذا دخل فلان الدار او صلى فلان
الظهر فانت طالق بائن او بمجئ الوقت بان قال اذا جاء راس الشهر فكذا فوجد المعلق به فان كان التعليق
والشرط كلاهما فى مرضه ورثت لان القصد الى الفرار قد تحقق منه بمباشرة التعليق فى حال تعلق حقها بماله
وان كان احدهما يعنى التعليق فى الصحة والشرط فى المرض لا ترث وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ينزل
عند الشرط كالمنجز فكان ايقاعا فى المرض ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا
ظلم الا عن قصد فلا يرد تصرفه وان علق بفعل نفسه سواء كان الفعل مما لا بد له منه او له منه بد وهما اى التعليق
والشرط كلاهما فى المرض او الشرط فقط فيه ورثت لوجود قصد الابطال اما بالتعليق او بمباشرة الشرط فى المرض
فان قيل ينبغى ان لا يصير فارا فى التعليق بالفعل الذى لا بد له منه اذا كان التعليق فى الصحة قلنا الاضطرار فى جانب
الفاعل لا يبطل حق غيره كمن اضطر الى اكل مال الغير او الى قتل الجمل الصائل فانه يضمن لما ان عصمة المحل يكفى لايجاب
الضمان كذا فى العناية وكذا ترث لو علق بفعلها وذلك الفعل لا بد لها منه طبعا كالاكل والشرب او شرعا
كالصلوة والصوم وكلام الابوين وهما فى مرضه لانها مضطرة فى المباشرة لما لها فى الامتناع من خوف الهلاك
فى الدنيا او فى العقبى ولا رضاء مع الاضطرار وكذا ترث لو كان الشرط فقط فيه اى فى المرض والتعليق فى الصحة
خلافا لمحمد وزفر لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد تعلق حقها بماله وعندنا ترث لان الزوج الجأها الى المباشرة
فينتقل الفعل اليه كانها آلة له كما فى الاكراه وان كان لها منه اى من ذلك الفعل بد كدخول الدار وكلام الاجانب
لا ترث على كل حال اى سواء كان التعليق والشرط فى المرض او كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض لانها
رضيت بالشرط والرضاء به يكون رضاء بالمشروط فصار كما اذا سألت الطلاق من زوجها وان قذفها وهو مريض
ولاعن وهو مريض ايضا ورثت فى قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه اذ هى ملجاة الى الخصومة
لدفع عار الزنا عن نفسها والوجه ما مر من ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا آه وكذا
ترث لو كان القذف فى الصحة واللعان فى المرض خلافا لمحمد لكن الطلاق انما يقع بلعانها لانها آخر المتلاعنين
فكان آخر المدارين فان قيل الفرقة انما تقع بقضاء القاضى عندنا فكان القضاء آخر المدارين قلنا اللعان شهادة
عندنا على ما يأتى والحكم ابدا يثبت بالشهادة لا بالقضاء كذا فى الكفاية ووجه قولهما ان الفرقة وان كانت تقع
بلعانها الا انها مضطرة فى ذلك لاستدفاع العار عن نفسها فكان ملحقا بفعل لا بد لها منه بد وقد بينا الوجه
آنفا وان آلى من الايلاء منها وبانت به فان كانا اى الايلاء والبينونة فى المرض ورثت يعنى اذا حلف
فى مرض موته ان لا يقربها اربعة اشهر فلم يقربها حتى مضت المدة ووقعت البينونة ثم مات ترث المرأة لان
الايلاء فى معنى تعليق الطلاق بمضى اربعة اشهر خالية عن الوطى فيكون ملحقا بمجئ الوقت وان كان الايلاء
فى الصحة لا اى لا ترث وفى الطلاق الرجعى ترث المرأة فى جميع الوجوه اى سواء علق او نجز فى صحته او فى مرضه
بسؤالها او بغير سؤالها وسواء كان التعليق بفعلها او بفعله او كان الفعل مما لها منه بد او لم يكن لبقاء الزوجية
بينهما ولذا قال ان مات وهى فى العدة والا فلا

باب الرجعة

لما كانت الرجعة متأخرة عن الطلاق طبعا اخره

ومعاليها

وضعا ليناسب الوضع الطبع والرجعة بالفتح والكسر والفتح افصح كذا فى العناية وهى اصطلاحا عبارة عن استدامة
ملك النكاح لا عن اعادة الزائل ولذا قال القائم فى العدة يعنى فى العدة بعد الدخول لان العدة قد تجب بالخلوة
الصحيحة بلا دخول ولا يصح فيها الرجعة ذكره فى الذخيرة وقال صاحب العناية ولها شرائط احدها تقدم صريح لفظ
الطلاق او بعض الفاظ الكناية كما تقدم والثانية ان لا يكون بمقابلتها مال والثالث ان لا يستوفى الثلثة
من الطلاق والرابعة ان تكون المرأة مدخولا بها والخامسة ان تكون العدة قائمة انتهى وقد اشار المصنف
اليها بقوله لمن طلقها بغير امرأته الموطوءة دون الثلاث من طلقة او طلقتين هذا فى الحرة واما فى الامة فلا
رجعة الا فى الواحدة بصريح طلاق وقدم تفسيره والفاظه او بالثلاث الاول من الكنايات وهى قوله اعتدى واستبرئى
رحمك وانت واحدة ولم يصفه بضرب من الشدة فانه اذا وصف بها يصير بائنا وقد عرفت انه لا رجعة فيه وقوله
ولم يكن بمقابلته مال لاخراج المختلعة فانها مبانة فله اى لمن طلقها هكذا ان يراجع مطلقته هذه وان وصلية
ابت عن المراجعة فان الامر فى قوله تعالى فامسكوهن بمعروف مطلق فيشمل التقادير ما دامت فى العدة لانه
سمى امساكا وهو الابقاء وهو انما يتحقق فى العدة لانه لا ملك بعد انقضائها بقوله متعلق بقوله يراجع راجعتك اى
عند الحضرة او راجعت امرأتى اى فى الحضرة والغيبة ومن الفاظ الرجعة رددتك وامسكتك وانت عندى كما كنت
او انت امرأتى ان نوى الرجعة كذا فى الكفاية او بفعل يوجب حرمة المصاهرة من مس بشهوة ووطى ونحوهما
من التقبيل والنظر الى الفرج بشهوة من الجانبين وقال الشافعى لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه لان
الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح حتى يحرم وطيها عنده وعندنا هى استدامة النكاح على ما بينا والفعل قد يقع دلالة على
الاستدامة كوطى المشتراة بالخيار فى مدته فانه يسقط الخيار ذكر فى المحيط اذا اراد الرجل ان يراجع امرأته فالاحسن
ان يراجعها بالقول لا بالفعل لان صحة الرجعة بالقول متفق عليها وبالفعل مختلف فيها كذا فى الكفاية وقال صاحب
الخلاصة وفى شرح الطحاوى الرجعة سنى وبدعى السنى ان يراجعها بالقول لا بالفعل ويشهد على رجعتها
ويعلمها فان لم يشهد ولم يعلمها كان مخالفا للسنة وفى النوازل ولا يجب المهر بالمراجعة وفى المحيط ولو راجعها
وقال زدت فى مهرك لا يصح ولو قال راجعتك بالف درهم ان قبلت صح انتهى وندب الاشهاد عليها بشاهدين
احترازا عن التجاحد وعن الوقوع فى مواقع التهم لان الناس عرفوه مطلقا فيتهم بالقعود معها وان لم يشهد
جاز لما مر انها استدامة النكاح والشهادة ليست شرطا فى البقاء وندب ايضا اعلامها بها كيلا تقع فى المعصية
فانها ربما تتزوج بناء على زعمها ان زوجها لم يراجعها وقد انقضت عدتها ويجامعها الزوج الثانى فتكون هى عاصية
وزوجها الذى اوقعها فيها مسيئا بتركه الاعلام ولكن مع ذلك لو لم يعلمها بالرجعة جاز لان الرجعة عندنا كما مر
استدامة القائم وليست بانشاء فكان الزوج بالرجعة متصرفا فى خالص حقه وذلك لا يتوقف على علم الغير كذا فى
المحيط ولو قال بعد العدة كنت راجعتك فيها اى فى العدة فصدقته صحت رجعته لان النكاح يثبت بتصادقهما
فالرجعة اولى والا اى وان لم تصدقه بل كذبته فلا تصح لانه مدع ولا بينة له ولا يملك انشاءه فى الحال وهى منكرة فالقول
لها بلا يمين عند الامام وعندهما يحلف وهو مختار المصنف وسيأتى ادلة الطرفين فى كتاب الدعوى ان شاء الله تعالى
ولو قال راجعتك يريد به الانشاء فقالت مجيبة له انقضت عدتى فاما اذا قالت ذلك متصلا بكلام الزوج او بعد
مكث فان كان الثانى تصح الرجعة بالاتفاق وان كان الاول فالقول لها ولا تصح الرجعة عنده خلافا لهما
لان الرجعة صادفت العدة لبقائها ظاهرا الى ان تخبر وقد سبقته الرجعة فكانت واقعة فى العدة وهى صحيحة لها ...

او س مع القدرة عليه يعنى بانه لم يكن
اخرس او معتقل اللسان
منه

ولانها صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء والاخبار يقتضي سبق المخبر عنه فلا تكون معتبرة وان
قال زوج الامة بعد انقضاء العدة قد كنت راجعتها فيها فصدقه سيدها وكذبته الامة فالقول قولها عنده وعندهما القول
للسيد لان بضعها مملوكة فقد اقر بما هو خالص حقه للزوج فشابه الاقرار عليها بالنكاح وله ان حكم الرجعة يبتني على العدة والقول
في العدة قولها فكذا فيما يبتني عليها وفي عكسه وهو ان تصدقه الامة ويكذبه المولى القول للسيد عندهما لان منافع البضع
خالص حقه والزوج يدعيها عليه وهو منكر وكذا عنده في الصحيح لانها منقضية العدة في الحال بالاتفاق وبالانقضاء يظهر
ملك المتعة للمولى وهي تبطله فلا يقبل قولها فيه وان قال زوج الامة راجعتك فقالت انقضت عدتي وانكر الزوج
والسيد مضي العدة فالقول قولها لانها اعرف بشانها واذا طهرت المطلقة من الحيض الاخير وهو الثالث في الحرة
والثاني في الامة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل حتى لو بقي من الوقت بعد الانقطاع ما تتمكن فيه من الاغتسال
وتحرم للصلوة فذهب ذلك القدر يحكم بطهارتها لان الحيض لا مزيد له على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت عن الحيض
فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وان لم ينقطع وكان لها عادة ترد الى عادتها فيتبين ان الرجعة قد انقطعت
في ذلك الوقت وان انقطع لاقل من عشرة ايام لا تنقطع الرجعة ما لم تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة يسع الغسل
والتحريمة او تتيمم وتصلي مكتوبة او تطوعا لان فيما دون العشرة يحتمل عود الدم فلا بد ان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال
او بلزوم حكم من احكام الطاهرات بمضي وقت الصلوة وتنقطع اذا تيممت وصلت عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا استحسان
وعند محمد تنقطع بالتيمم وان لم تصل وهو القياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة حتى يثبت به ما يثبت
بالاغتسال فكان بمنزلته وجه الاستحسان انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات
وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لا فيما قبلها من الاوقات والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية ثم قيل
تنقطع بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جواز الصلوة كذا في الهداية وفي الكفاية بمجرد الانقطاع انما
لانه لا يتوقع في حقها امارة زائدة فاكتفي بالانقطاع ولو اغتسلت ونسيت اقل من عضو كاصبع ونحوه انقطعت
الرجعة وان نسيت عضوا تاما فما فوقه لا تنقطع وهذا استحسان والقياس في العضو الكامل ان لا تبقى الرجعة
لانها قد غسلت الاكثر والقياس فيما دون العضو ان تبقى لان حكم الجنابة والحيض لا يتجزى وجه الاستحسان وهو الفرق
ان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فقلنا بانه تنقطع الرجعة ولا يحل لها
التزوج اخذا بالاحتياط فيهما بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفوف ولا يغفل عنه عادة فافترقا كذا في الهداية
وكل من المضمضة والاستنشاق كالاقل يعني كما دون العضو وهو رواية الكرخي عن محمد لان في فرضيتهما اختلافا فان
المضمضة والاستنشاق سنتان في الوضوء والغسل عند مالك والشافعي فكان الاحتياط في انقطاع الرجعة بخلاف
غيره من الاعضاء فانه لا اختلاف لاحد في فرضيته كذا في العناية وفي رواية عن ابي يوسف وهو رواية هشام عنه كتمام
العضو لان حكم الحيض باق لكونهما فرضين في الجنابة وفي المحيط فان كان الباقي احد المنخرين فالرجعة باقية بالاتفاق
كذا في الكفاية ومن طلق حاملا او طلق من ولدت منه وانكر وطئها له ان يراجع صورة المسئلة الاولى ان رجلا لو طلق
امرأته الحامل وقال لم اجامعها سواء كان هذا القول منه حال التطليق او بعده ثم راجعها ثم ولدت لاقل مدة الحمل من وقت
النكاح صحت رجعته ولا عبرة بانكاره للوطء لان الحمل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه جعل منه لقوله عم الولد للفراش
وذلك دليل الوطء واذا ثبت الوطء والنسب تأكد الملك والطلاق في ملك متأكد يعقب الرجعة وبطل زعمه بتكذيب
الشرع وصورة المسئلة الثانية ان رجلا لو طلق من ولدت منه لاقل المدة فصاعدا قبل الطلاق منكرا وطئها جاز له الرجعة

لما انه

لما مر انه لا عبرة لانكاره بعد ما كذبه الشرع وان طلق من خلا بها خلوة صحيحة وانكر وطئها فليس له ان يراجع لان
تأكد الملك بالوطء وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه ولم يصر مكذبا شرعا لان تأكد المهر المسمى يبتني على تسليم
المبدل لا على القبض فان راجعها اي بعد ما خلا بها وانكر وطئها ثم ولدت بعد الرجعة لاقل من عامين صحت تلك الرجعة
السابقة لانه ثبت النسب منه اذ هي لم تقر بانقضاء العدة والولد يبقى في البطن هذه المدة فانزل واطئا قبل الطلاق
دون ما بعده لان على اعتبار الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطء قبله فيحرم الوطء والمسلم لا يفعل الحرام
وعلى اعتبار الاول وان كان ذنبا والكذب حرام ايضا الا انه اهون من الزنا كذا في الكفاية ولو قال لامرأته ان ولدت
فانت طالق فولدت ولدا ثم آخر من بطن آخر بان يكون بعد ستة اشهر فهو رجعة وان كان اكثر من سنتين
اذا لم تقر بانقضاء العدة لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجب العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث
منه في العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة ويصير مراجعا وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلاثة اولاد
ببطون مختلفة فالولد الثاني والثالث رجعة ويتم الطلقات الثلاث بولادة الولد الثالث لانها اذا جاءت بالولد
الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما مر انه يجعل العلوق بوطء حادث في العدة ويقع الطلاق
الثاني بالولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كلما ووجب العدة وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا وتقع التطليقة
الثالثة بالولد الثالث وعليها العدة اي عدة الطلاق الثالث بالاقراء لانها حائل من ذوات الحيض حين وقع
الطلاق ولو ولدت ثلاثة اولاد في بطن واحد والمسئلة بحالها فانها تطلق ثنتين وانقضت العدة بالولد الثالث
لان علوق الكل دفعة واحدة فلا حاجة الى القول بالرجعة كذا في الكفاية والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين التشوف
خاص بالوجه والتزين عام ثم الرجعة مستحبة والتزين حامل عليها فيكون مشروعا كذا في الهداية هذا اذا كانت الرجعة
مرجوة واما اذا كانت تعلم انه لا يراجعها لشدة بغضها فانها لا تفعل ذلك كذا في شرح الكنز للمسكين وندب للزوج
ان لا يدخل عليها حتى يعلمها او يسمعها خفق نعليه ان لم يقصد رجعتها لانها ربما تكون متجردة فيقع بصره على موضع
يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول العدة عليها وليس له ان يسافر بها حتى يراجعها وقال زفر له ذلك لقيام النكاح
ولهذا له ان يغشاها عندنا ولنا قوله تع لا تخرجوهن من بيوتهن الآية نزلت في المعتدات من الطلاق الرجعي بدليل
سياقها يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ثم قال لا تخرجوهن وصريح الطلاق رجعي واذا اشهد على رجعتها تبطل العدة
ويتقرر ملك الزوج فيجوز المسافرة معها والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء لما مر من بقاء اصل النكاح حتى لو وطئ لا يلزم العقر
وقال الشافعي يحرمه حتى يلزم العقر قلنا اي للرجل ان يتزوج مبانته بما دون الثلاث في العدة وبعدها لان حل المحلية
باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبلها ومنع الغير في العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه في حق
نفسه ولا تحل الحرة بعد الثلاث والامة بعد الثنتين الا بعد وطء زوج آخر بنكاح صحيح وبعد مضي عدته الاصل فيه قوله
تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد الطلقة الثالثة والثنتان في الامة كالثلاث في حق الحرة
لان الرق منصف لحل المحلية وذلك لان الرق منصف للعقوبة لقوله تع فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
فيكون منصفا للنعمة اذ لولا ذلك لكملت النعمة فتمت الجناية وغلظت فتكمل عقوبتها ثم الغاية نكاح الزوج مطلقا
والزوجية المطلقة ان تثبت بنكاح صحيح لان الوطء يحرم في الفاسد ويجب التفريق ولا يجب المهر قبل الوطء ولهذا لو حلف
لا يتزوج فتزوج نكاحا فاسدا لا يحنث وشرط الدخول ثبت باشارة النص وهو ان يحمل النكاح على الوطء حملا للكلام
على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج او يزاد على النص بالحديث المشهور وهو قوله عم

لاتحل للاول حتى تذوقي عسيلته ولاخلاف لاحد فيه سوى سعيد بن المسيب وقوله غير معتبر حتى لو قضى القاضي لاينفذ
كذا في الهداية والكفاية ولا تحل له بملك يمين يعني لو اشترى الامة زوجها وقد طلقها ثنتين لم تحل له وطيها بملك اليمين
حتى تتزوج غيره ويدخل بها لاشتراط الوطي بملك النكاح ويحلها وطي الزوج المراهق لوجود الدخول في نكاح صحيح وهو
الشرط بالنص وما لك يخالفنا فيه والحجة عليه ما بينا وفسر في الجامع الصغير بانه غلام لم يبلغ ومثله يجامع جامع امرأته
وجب عليها الغسل واحلها للزوج الاول فالمراد بانه صبي قارب البلوغ والا بان يشتهي ويتحرك آلته وانما وجب
الغسل عليها لوجود سببه وهو التقاء الختانين واما الصبي فلا غسل عليه وان كان يؤمر به تخلقا كما في الهداية قال قاضي
خان وثبوت الحل للزوج الاول بوطي الصبي مشتهيا يثبت الحل بوطي الزوج الثاني سواء كان صبيا او مجنونا او حرا
او مملوكا وقال الحسن البصري لا يحلها جماع الصبي لان عنده التحليل لا يتم بدون الانزال وعند مالك والشافعي لا يتم
التحليل الا بجماع من كان من اهل الماء كذا في الكفاية لا اي لا يحلها وطي السيد يعني اذا طلق امرأته ثنتين وهي امة الغير
فوطئها المولى بعد انقضاء العدة لم تحل للزوج الاول لان غاية الحرمة نكاح الزوج والمولى لا يسمى زوجا والشرط في التحليل
الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة فيه والكمال قيد لا يثبت الا بدليل ولا دليل عليه بل الدليل يدل على عدمه لان
ذكر العسيلة وهي تصغير العسل وهي كناية عن اصابة حلاوة الجماع وهي تحصل بالايلاج فكان التصغير دالا على عدم الشبع
بالانزال فان تزوجها بشرط التحليل بان قال تزوجتك على ان احلك او قالت المرأة ذلك في العقد فاما اذا اضمر
ذلك في قلبه لم يستحق اللعن كذا في العناية كره لقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له ولكن مع هذا ان طلقها بعد ما وطئها
تحل للاول لوجود الدخول في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط هذا عند علماء العلماء وعند مالك لا يصح كما مر وذكر الامام
التمرتاشي ولو خافت المرأة ان لا يطلقها المحلل فتقول زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد
فيقول الرجل قبلت جاز النكاح وصار الامر بيدها وفي التفاريق لو ادعت دخول المحلل صدقت وان انكره هو
وكذا على العكس كذا في النهاية والكفاية وفي نسخة الامام شمس الائمة السرخسي في اول كتاب الطلاق لو قضى القاضي
بالحل على الزوج الاول بدون الدخول اخذا بقول سعيد بن المسيب وهو قول بشر بن غياث المريسي رئيس
اهل الاعتزال لا ينفذ وانه قول مهجور يخالف الاجماع ومن افتى بهذا القول فعليه لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين كذا في الخلاصة وقد صح ان السعيد رجع عن هذا القول كذا في البزازية وسعيد بن المسيب وداود الظاهري
وبشر المريسي والشيعة والخوارج فانهم لم يشترطوا وطي الزوج الثاني وذلك خلاف لا اختلاف فلا عبرة به كذا في ايضاح
ابن كمال مطلقة الثلاث لو زوجت نفسها غير كفو حلت للاول عند ابي حنيفة وزفر وهذا الجواب مستقيم عن ابي
حنيفة رح على ظاهر الرواية فاما على رواية الحسن عنه اذا زوجت نفسها غير كفو لا يجوز فلا يستقيم قال فالاولى ان يكون المحلل
حرا بالغا لان مالكا يشترط الانزال وعن ابي يوسف اذا زوجت نفسها عبدا لا يجوز لعدم الكفاءة وقد ذكرنا
رواية الحسن كذا في الخلاصة وعن ابي يوسف ان النكاح فاسد لانه في معنى الموقت فيه فلا تحل للاول لفساده
وعن محمد انه صحيح لما ان النكاح لا يبطل بالشرط ولا تحل للاول لانه استعجل ما اخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده
والزوج الثاني يهدم حكم ما دون الثلاث ايضا كما يهدم حكم الثلاث خلافا لمحمد يعني اذا طلق امرأته الحرة تطليقة
او تطليقتين وانقضت عدتها فتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الاول عادت بثلاث تطليقات ويهدم
الزوج الثاني الطلاق كما يهدم الثلاث يعني يجعل ذلك الباقي من الملك الاول كان لم يكن ولم يحرم الحرمة الغليظة
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يهدم ما دون الثلاث وفرع عليه بقوله فمن طلقت دونها اي دون

الثلاث

الثلاث وعادت اليه بعد زوج آخر عادت اليه بثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا مذهب ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر وابراهيم النخعي وعنده اي عند محمد بما بقي في التطليق السابق من الثنتين او الواحدة
وهو قول زفر والشافعي وهذا مذهب عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن حصين وابي هريرة استدل محمد
بان الزوج الثاني غاية الحرمة بالنص كما تقدم وكل ما كان غاية للحرمة فهو منه لها لان الغاية تنتهي بالغاية فيكون
الزوج الثاني منهيا للحرمة ولا انهاء لها قبل ثبوتها وليست بثابتة قبل وقوع الثلاث ولهما قوله عم لعن الله المحلل
والمحلل له وجه الاستدلال ان اهل الحديث اوردوه في باب ما جاء في الزوج الثاني فكان المراد بالمحلل الزوج الثاني
وسماه محللا وهو المثبت للحل ثم الحل الذي يثبت به اما ان يكون الحل السابق او حلا جديدا لا سبيل الى الاول
لاستلزامه تحصيل الحاصل فتعين الثاني وبالضرورة يكون غير الاول والاول حل ناقص فكان الجديد كاملا وهو
يكون بالطلقات الثلاث كذا في العناية ولو قالت مطلقة الثلاث يعني للزوج الاول انقضت عدتي منك
فالخطاب للزوج الاول وتحللت وانقضت عدتي يعني من الزوج الثاني والمدة تحتمل ذلك اي مضيهما وسيأتي
في باب العدة ان مضيهما اذا كان بحيض فاقل ما تصدق فيه عنده شهران وعندهما تسعة وثلثون يوما
وقال قاضي خان الحرة المطلقة اذا اقرت بانقضاء العدة بالحيض لا تصدق في اقل من شهرين وهو المختار وبه
يفتى انتهى فله اي جاز للزوج الاول تصديقها ان غلب على ظنه صدقها لانه امر من المعاملات لكون البضع متقوما
عند الدخول او الديانات لتعلق الحل به وقول الواحد مقبول فيهما **باب الايلاء** قال في النهاية ذكر في الاسرار
في اول كتاب الطلاق ان التحريمات التي تنفذ من الزوج بحكم ملك النكاح اربعة انواع الطلاق والايلاء واللعان
والظهار ثم قال فبدأ بالطلاق لانه الاصل والمباح للزوج في وقته ثم ادنى درجة منه في الاباحة الايلاء لانه من حيث
انه يمين مشروع ولكن فيه معنى الظلم على ما يجيء فكان ادنى درجة منه في الاباحة وهو في اللغة عبارة عن اليمين
وفي الشريعة هو الحلف على ترك وطي الزوجة مدته اي مدة الايلاء وهي اربعة اشهر للحرة لقوله تع للذين يولون
من نسائهم تربص اربعة اشهر وللامة شهران وقال الشافعي مدة ايلائها كمدة ايلاء الحرة قلنا هذه مدة ضربت اجلا
للبينونة فتتنصف بالرق كمدة العدة كذا في العناية فلا ايلاء لو حلف على اقل منها اي من مدته خلافا لابن ابي ليلى
فانه قال لو حلف على اقل منها فترك وطئها اربعة اشهر بانت بتطليقة وهكذا كان يقول ابو حنيفة اولا فلما بلغه
فتوى ابن عباس رضه لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر رجع عن قوله ثم ان شرطه ان يكون صادرا عن اهل الطلاق
عند ابي حنيفة ومن اهل وجوب الكفارة عندهما وسببه ما هو السبب في الرجعي من عدم الموافقة وركنه ان يقول والله
لا اقربك اربعة اشهر او نحوه او يقول ان قربتك فعبد حر وامثاله وحكمه وقوع طلقة بائنة ان بر بان لم يقربها
في المدة وقال الشافعي لا تقع الفرقة بمضي المدة ولكنه توقف بعد المدة علما ان يفي اليها او يفارقها فان ابى ان
يفعل تبين بتفريق القاضي بينهما وكان التفريق تطليقة بائنة لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في
التسريح كما في الجب والعنة ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة تخليصا لها
عن ضرر التعليق ولا يحصل التخليص بالرجعي فوقع بائنا وهو المأثور عن عثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت
رضهم وتلزم الكفارة ان كان الحلف بالله والجزاء ان كان بغيره وبذلك يفارق الايمان سائر الايمان ان حنث
لانه يمين والكفارة موجب الحنث وقال الشافعي لا يلزمه الكفارة لانه تعالى قال فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وعد المغفرة والمغفور لا يجب عليه عقوبته قلنا وعد المغفرة في الآخرة وذلك لا ينافي وجوب الكفارة في الدنيا ولو

قال لزوجته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر كان موليا الاول مؤبد والثاني موقت وكذا اى يكون موليا
لو قال لها ان قربتك فعلي حج او صدقة او صوم او انت طالق او عبده حر فان قربها في المدة حنث وقد مر حكم الحنث آنفا
وسقط الايلاء لان بالحنث انتهت اليمين حتى لو مضت المدة لا يقع الطلاق والا اى وان لم يقربها فيها بانت
بواحدة بمضيها لما بينا وسقط اليمين ان حلف على اربعة اشهر لان اليمين موقتة فتنحل بمضى ذلك الوقت وبقيت
اليمين ان اطلق لانه لم يوجد الحنث لترتفع به الا انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة
اذ لا حق لها في الجماع بعدها وهذا اختيار عامة المشايخ وكان الفقيه ابو سهل الشرعي يقول يتكرر الطلاق بتكرر
المدة والاصح قول العامة كذا في العناية وفرع على بقاء اليمين في صورة الاطلاق بقوله فلو نكحها ثانيا اى بعد البينونة
بمضي المدة بعد انقضاء عدتها عاد الايلاء فان فاء في المدة والا فان مضت مدة اخرى بلا وطء بانت باخرى لان اليمين
باقية لاطلاقها وبالتزوج حدث حقها فتحقق الظلم فيزال بالطلاق البائن فان نكحها ثالثا فكذلك اى عاد الايلاء ووقع
البينونة لمضي اربعة اشهر ان لم يقربها لما بينا فان تزوجها بعد زوج آخر فلا ايلاء موجود لان الايلاء بمنزلة تعليق الطلاق
بعدم القربان والتعليق لا يبقى بعد زوج آخر على ما مر واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحنث فان وطئ امرأته التي تزوجها
بعد زوج آخر لزم الكفارة في الحلف بالله تع او الجزاء في الحلف بغيره لوجود الحنث ولا تبين بمضي المدة وان لم توطأ لعدم
بقاء الايلاء قال في المبسوط واذا آلى الرجل من امرأته بان لا يقربها ثم طلقها ثلاثا بطل الايلاء عندنا خلافا لزفر وكذلك
لو بانت بالايلاء ثلاث مرات ثم تزوجها بعد زوج آخر لم يكن موليا الا عند زفر كذا في العناية وقد مر تحقيق الادلة
في باب التعليق وكذا لا يكون موليا لو آلى من امرأة اجنبية ومن مبانته بتطليقة او بتطليقتين وهي في العدة
لانعدام المحلية اذ المحل نساؤنا بالنص فلا ينقلب صحيحا ثم ان قربها كفر لتحقق الحنث اذ اليمين منعقدة في حق الحنث
لان اليمين يعتمد تصور المحلوف عليه حسا ولا يعتمد حله وحرمته بدليل انه ينعقد على ما هو حرام محض بان قال والله لاشربن
في هذا اليوم خمرا فمضى اليوم ولم يشرب حنث كذا في النهاية اما المطلقة الرجعية فكالزوجية في حق الايلاء لبقاء الزوجية
بينهما كما مر ولا ايلاء في ما دون اربعة اشهر لقول ابن عباس لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر ولان الامتناع عن
قربانها في بعض المدة حاصل بلا مانع وبمثله لا يثبت حكم الطلاق فيه وهذا انكرار لما في اول الباب ليتفرع عليه قوله فلو
قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعدهما كان ايلاء لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع فكانه قال والله لا
اقربك اربعة اشهر فيكون يمينا واحدة حيث لم يعد المدة الثانية بنفي على حدة فلو قربها في المدة لزمه كفارة واحدة
ولو مكث يغني بعدما قال والله لا اقربك شهرين كذا في الكفاية يوما او ساعة ثم قال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين
الاولين فليس بايلاء لان الثاني ايجاب مبتدأ والاصل في ذلك انه اذا لم يعد اسم الله تع في المعطوف ولا حرف
النفي ولم يمكث بينهما ساعة دخل المعطوف في حكم المعطوف عليه كما في المسئلة الاولى واما اذا فات احد الامور المذكورة
فهو كان ايجابا مبتدأ وعلى هذا في المسئلة الثانية لا يكون موليا لفوات الامور الثلاثة لوجود المكث يوما واعادة اسم
الله تع وحرف النفي فقد صار ممنوعا بعد اليمين الاولى شهرين وبعد الثانية مضافا الى الاولى بقوله بعد الشهرين
الاولين اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فلم يتكامل مدة المنع فلا يكون موليا ويكون كلامه يمينين مستقلين يلزمه
بالقربان كفارتان كذا في العناية وكذا اى لا يكون ايلاء لو قال والله لا اقربك سنة الا يوما خلافا لزفر هو يقول
بصرف الاستثناء الى آخرها كما لو قال آجرت داري هذه سنة الا يوما فتمت مدة المنع ولنا ان المولى من لا يمكنه
القربان اربعة اشهر الا بشيء يلزمه وهذا ليس بصادق على ما نحن فيه لانه يمكنه القربان اذ المستثنى يوم منكر فما

يوم بر

يوم بر عليه لعدم يمينه الا ويمكنه ان يجعل اليوم المستثنى فيقربها فيه من غير شيء يلزمه ولا يجوز صرفه الى آخر السنة
لانه معين فكان تغييرا لكلامه من المنكر الى المعين بغير حاجة لان الجهالة لا تمنع انعقاد اليمين بخلاف الاجارة فان
الحاجة ماسة الى الصرف الى آخر السنة لتصحيح عقد الاجارة فانه لا يصح مع التنكير للجهالة كذا في العناية فان قربها في يوم
وقد بقي من السنة اربعة اشهر او اكثر صار موليا لانه لا يمكنه القربان من غير شيء يلزمه بالاخراج منها وان عجز المولى عن وطئها
لمرضه بحيث لا يقدر على الجماع او مرضها او رتقها بفتح التاء انسداد الرحم بعظم او نحوه والقرن بسكون الراء مانع
يمنع من سلوك الذكر اما غدة غليظة او لحم مرتفع او عظم كذا في الطلبة او صغرها بحيث لا يجامع مثلها او جبه او لان
بينها وبينه مسافة سفر اربعة اشهر ففيئه اى رجوع الزوج في هذه الصور ان يقول الزوج المعذور فئت اليها
ان استمر العذر من وقت الحلف الى آخر المدة فان قال ذلك سقط الايلاء عندنا وقال الثلث ففي لافيء الا بالجماع واليه
ذهب الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا ولنا انه اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم
لا يجازي بالطلاق فلو زال العذر في المدة وقدر على الجماع فيها تعين الفيء بالوطئ وبطل الفيء بالقول لانه قدر على
الاصل قبل حصول المقصود بالخلف وان قال لها انت علي حرام كان موليا ان نوى التحريم او لم ينو شيئا لان تحريم
الحلال يمين عندنا فيصير موليا وان نوى ظهارا فظهار عندهما خلافا لمحمد لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو الركن فيه
ولهما انه اطلق الحرمة وفي الظهار نوع حرمة والمطلق يحتمل المقيد وان نوى الكذب فكذب لانه نوى حقيقة كلامه
ذكر في المحيط وان قال نويت به الكذب فهو كذب فلا حكم له ويصدقه القاضي لانه فسر لفظه بما يقتضيه ظاهره وهو نظير
ما لو قال لامرأته انت حرة وقال اردت نعتها بالحرية لا الطلاق يدين في القضاء هكذا ذكر شمس الائمة الحلواني كذا في
الكفاية وذكر الطحاوي والكرخي في مختصريهما ان القاضي لا يصدقه في ابطال الايلاء لانه يمين ظاهرا لكونه تحريم الحلال كذا
في العناية وان نوى الطلاق فان لم ينو شيئا من العدد او نوى واحدة او ثنتين فبائن وان نوى الثلاث
فثلاث لانه من الكنايات وقد تقدم البحث فيها والفتوى على وقوع الطلاق وان لم ينو وجعل طلاقا عرفا ولهذا
لا يحلف به الا الرجال وعن هذا قالوا لو نوى غيره لا يصدق قضاء ولو كانت له اربع نسوة والمسئلة بحالها تقع على كل
واحدة طلقة بائنة وقيل تطلق واحدة منهن واليه البيان وهو الاظهر والاشبه كذا في الزيلعي فكذا بقوله كل حل علي
حرام اى الفتوى على انه طلاق وان لم ينوه وفي النوازل لو قال حلال الله علي حرام ان افعل كذا ففعل فان كان له امرأة
طلقت لان مطلق هذا ينصرف الى النساء عرفا وان لم تكن له امرأة فتزوجها يلزمه الكفارة اذا فعل لانه تعذر صرفه
الى المرأة فجعل يمينا لان تحريم الحلال يمين كذا في شرح المجمع لابن ملك او هرچه اى كل شيء بدست اى بيدي راست
كيرم اى آخذ بر وى اى علي حرام وقوله للعرف تعليل الفتوى على وقوع الطلاق في المسائل الثلاثة قال ابو بكر الاسكاف
وابو جعفر الهندواني وابو بكر بن سعد قال الفقيه ابو الليث وبه نأخذ لان العادة جرت فيما بين الناس في زماننا
بهذا انهم يريدون الطلاق بهذا اللفظ كذا في العناية **باب الخلع** اخر الخلع عن الايلاء لمعنيين احدهما ان
الايلاء لتجرده عن المال كان اقرب الى الطلاق بخلاف الخلع والثاني ان مبنى الايلاء نشوز من قبل الزوج
والخلع نشوز من قبل المرأة غالبا فقدم ما بالرجل على ما بالمرأة وهو مشروع بالكتاب والسنة واجماع الامة اما
الكتاب فقوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به واما السنة فما روي ان جميلة كانت تحت ثابت بن قيس
بن شماس فجاءت الى رسول الله عم وقالت لا اعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اخشى الكفر في الاسلام
لشدة بغضي اياه فقال عم اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عم اما الزيادة فلا والخلع بالفتح مصدر

بمعنى القلع وبالضم اسم من قولهم خالعت المرأة من زوجها واختلعت منه بمالها وفي الشرع هو الفصل عن النكاح في الفتح ابن
ان الخلع بعوض وغير عوض متعارف والاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى كما لا يخفى وقيل ان تفتدي المرأة نفسها بمال
ليخلعها اي ليقلع الزوج المرأة به اي بذلك المال كما في الاختيار والايضاح والخزانة والنهاية والمضمرات وغيرها فاستعماله
في الطلاق البائن مجاز كما في التحفة كذا في القهستاني عبر عن الابانة بالخلع والقلع تشبيها لفراقها بقلع الثياب قد
قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وشرطه شرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن وصفته انه من جانب
المرأة معاوضة عند ابي حنيفة ويمين من الجانبين عندهما وسيأتي بيان ثمرة الخلاف ان شاء الله تع والفاظه الخلع
والطلاق والمبارأة والبيع وما في حكمها ولا بأس به اي بالخلع عند الحاجة لقوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فلا
جناح على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطت وكره تحريما وقيل تنزيها كما في الاختيار له اي للزوج اخذ شيء على التطليق
ان نشز من النشوز وهو الكراهة والعصيان لقوله تع وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الى ان قال فلا تأخذوا
منه شيئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها باخذ المال وأخذ اكثر مما اعطاها ان نشزت وفي رواية
الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق قوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به من غير فصل بين الفضل وغيره ووجه
الرواية الاخرى وهو رواية القدوري قوله عم في امرأة ثابت بن قيس اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها ولو اخذ الزيادة
جاز في القضاء وكذلك اذا اخذ والنشوز منه لان مقتضى ما تلونا شيئان الجواز حكما والاباحة وقد ترك العمل في حق
الاباحة لمعارض وهو قوله تع فلا تأخذوا منه شيئا وقوله عم اما الزيادة فلا فبقي معمولا في الباقي وهو الجواز والواقع به
اي بالخلع وبالطلاق على مال بغير بالطلاق الصريح اذا كان بعوض بائن وفي احد قولي الشافعي هو فسخ فلو خالعها
بعد التطليقتين لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره عندنا خلافا له لنا قوله عم الخلع تطليقة بائنة ولانه يحتمل الطلاق حتى صار
من الكنايات والواقع بها بائن الا ان ذكر المال اغنى عن النية ههنا ولانها لا تسلم المال الا ليسلم لها نفسها وذلك بالبينونة
وفي الذخيرة اذا خالع الرجل امرأته ثم قال لم انو به الطلاق فان لم يذكر بدلا صدق ديانة وقضاء وان ذكر بدلا بان قال
خالعتك على الف درهم ثم قال لم اعن به الطلاق لا يصدق كذا في الكفاية ويلزمها المال المسمى فيهما بالقبول لان الخلع
معاوضة المال بالنفس وقد ملكت المرأة نفسها فلا بد ان يملك الزوج بدلها تحقيقا للمساواة وما صلح مهرا صلح بدلا للخلع
لان ما صلح عوضا للمتقوم اولى ان يصلح عوضا لغير المتقوم ولكن لا ينعكس فلهذا يصلح اقل من عشرة دراهم بدلا
للخلع ولا يصلح مهرا وفي المبسوط وان اختلعت منه بما في بطن جاريتها او بطن غنمها فهو جائز وله ما في بطونها بخلاف
الصداق فان في مثله يجب مهر المثل وان لم يكن في بطونها شيء فلا شيء له لانه ما غره فما في البطن قد يكون مالا
متقوما وقد يكون غير ذلك من ريح او ولد ميت كذا في الكفاية وان بطل العوض فيهما اي في الخلع يقع بائنا وفي الطلاق
على مال اذا كانت مدخولا بها يقع رجعيا اما وقوع الطلاق فيهما فلانه علقه بالقبول وقد قبلت واما الافتراق بينهما
بالبينونة والرجعة فلانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية فالواقع بها بائن وفي الثاني
التصريح وهو يعقب الرجعة بلا شيء عليها للزوج لانها ما سمت مالا متقوما لتصير غارة له بخلاف ما اذا خالع
على خل بعينه فظهر خمرا فانه يلزم عليها رد المهر الذي اخذته عند ابي حنيفة رح وعندهما يجب مثل ذلك من خل وسط
وهذا والصداق سواء لانها سمت مالا وغرته بذلك فكانت ضامنة لان التغرير في ضمن العقد يوجب
الضمان كذا في العناية كما اذا خالعها او طلقها موطوءة على مال فهو اي الزوج مسلم على خمر او خنزير او ميتة
ونحوها مما ليس بمال او قالت خالعني على ما في يدي اراد باليد الجارحة لانها لم تغره بتسمية المال لان كلمة ما

عامة تتناول

عامة تتناول المال وغيره وذكر في المبسوط وان اختلعت بما في بيتها من شيء فهو جائز وكل ما في البيت في تلك الساعة
فهو له لان بالاشارة الى المحل تنقطع المنازعة بينهما بسبب الجهالة وان لم يكن فيه شيء فلا شيء عليها بخلاف ما اذا
اختلعت على ما في بيتها من متاع فلها ما فيه وان لم يكن فيه شيء رجع عليها بالمهر الذي اخذت لانها غرته بذكر ما هو
مال متقوم فلا يمكن اثبات الرجوع بقيمة المتاع لانه مجهول الجنس والقدر ولا بقيمة البضع لانه عند الخروج من ملك الزوج
غير متقوم كذا في الكفاية وان قالت على ما في يدي من دراهم او من الدراهم ففعل ولا شيء فيها اي في يدها لزمها
ثلاثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلاثة وكلمة من ههنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل به وان قالت من مال
ولم يكن في يدها شيء لزمها رد مهرها لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب
المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا
للضرر عنه كذا في الهداية وان خالعها على عبد لها ابق على انها بريئة من ضمانه لا تبرأ ولزمها تسليمه ان امكن والا
فقيمته لانه عقد معاوضة فيقتضي سلامة العوض فيلغو اشتراط البراءة شرطا فاسدا لانه لا يقتضيه العقد فيبطل دون
الخلع لانه لا يبطل بالشروط الفاسدة وان قالت طلقني ثلثا بالف فطلق واحدة فله ثلث الالف لانها لما طلبت
الثلاث بالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض
وبانت بوجوب المال وفي قولها طلقني ثلاثا على الف فطلق واحدة يقع رجعيا بلا شيء عند ابي حنيفة وعندهما
هي واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على كالباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم وعلى
درهم سواء وله ان كلمة على للشرط ولهذا لو قال لامرأته انت طالق على ان تدخل الدار كان شرطا وهذا لانه حقيقة
واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى ان الرجل اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت احدى هذه الدور الثلاث لا تقع
الواحدة بخلاف الباء لانه للعوض على ما مر واذا لم يجب المال كان مبتدئا غير مبني على سؤالها فوقع ويملك الرجعة
كذا في النهاية ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لا يقع شيء لان الزوج
ما رضي بالبينونة الا لتسلم له الالف كلها بخلاف قولها طلقني ثلاثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت
ببعضها اولى ولو قال لها انت طالق بالف وعلى الف فقبلت بانت ولزمها المال لان معنى قوله بالف بعوض
يجب عليك ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون لي عليك والعوض لا يجب بدون قبوله والمعلق بالشرط
لا ينزل قبل وجوده والطلاق بائن لما قلنا فان قال انت طالق وعليك الف او قال لعبده انت حر وعليك
الف طلقت المرأة وعتق العبد مجانا وان لم يقبلا هذا عند الامام وعندهما لا اي لا تطلق المرأة ولا يعتق
العبد ما لم يقبلا واذا قبلا لزم المال حاصل الخلاف في موضعين احدهما ان المرأة والعبد اذا قبلا المال
وقع الطلاق والعتاق مجانا عنده واما عندهما فيجب المال وثانيهما انهما اذا لم يقبلا المال يقع الطلاق والعتاق
عنده [illegible] كما اذا قبلا وعندهما اذا لم يقبلا لم يقعا لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم
احمل هذا الطعام وعليك درهم بمنزلة قولهم بدرهم والخلع معاوضة فيحمل الواو على معنى الباء بدلالة المعاوضة
ولهما طريق آخر وهو ان يجعل المال للحال كانه قال انت طالق في حال يجب لي عليك الف ولا يكون ذلك الا
بعد قبولها فاذا قبلت وجب الالف وله ان قوله وعليك الف جملة تامة وكل ما هو كذلك لا يرتبط بما قبله
الا بدليل [illegible] لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بخلاف البيع والاجارة كذا في العناية

والخلع معاوضة فى حقها لما انها تبذل المال لتسلم لها نفسها فيصح رجوعها قبل قبوله بعدما اوجبت ويصح شرط الخيار لها ويبطل بالقيام عن المجلس قبل قبوله هذا عنده وقالا الخيار باطل والطلاق واقع والبدل واجب لان الخيار للفسخ بعد الانعقاد ولا فسخ بعده ههنا لان ايجاب الزوج وقبول المرأة لا يحتملان الفسخ من الجانبين اما من جانبه فلانه يمين واما من جانبها فلان قبول المرأة شرط لتمام اليمين وله ان الخلع فى جانبها بمنزلة البيع الا يرى انها لو رجعت صح ولو قامت عن المجلس بطل كما فى البيع واذا كان كذلك صح اشتراط الخيار فيه ويمين فى حقه فينعكس الاحكام المذكورة فلا يرجع بعدما اوجب ولا يصح شرط الخيار له ولا يبطل بالقيام عن المجلس قبل قبولها فوجه الكل ظاهر وجانب العبد فى العتق على مال كجانبها اى كجانب المرأة فى الطلاق عليه فيراعى احكام المعاوضة فى جانب العبد لا المولى ولو قال لها طلقتك امس بالف فلم تقبلى فقالت بل قبلت فالقول له واما لو قال البايع كذلك اى قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف امس فلم تقبل فالقول للمشترى ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه فانه تعليق للطلاق بقبولها المال فالاقرار باليمين لا يكون اقرارا بوجود الشرط لصحة اليمين بدون الشرط واما البيع فلا يتم الا بالقبول ولهذا يملك الرجوع قبل القبول فالاقرار بالبيع اقرار بما لا يتم الا به فانكاره القبول رجوع منه عن الاقرار فلا يسمع كذا فى الهداية والمبارأة بفتح الهمزة مفاعلة من برأ براء شريكه اذا ابرأ كل واحد منهما صاحبه وترك الهمزة خطاء كذا فى المغرب كالخلع وعلى هذا يسقط من الاسقاط كل واحد منهما كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح اى من الحقوق الواجبة بالنكاح حتى لو اختلعت منه بشئ من المسمى معروف ولها عليه مهر وقد دخل بها او لا لزمها ما سمته وكان المهر للزوج وكذا لو اخذت المهر منه ثم خالعها قبل ان يدخل بها على شئ فهو جائز والمهر كله لها وكذا لو بارأها على شئ لا يتبع احدهما صاحبه بشئ من المهر وكذا لو قبضت منه نصف المهر او اقل او اكثر ثم اختلعت منه بدراهم او بثوب معروف قبل ان يدخل بها فللزوج ما سمت له فى الخلع ولا سبيل لاحدهما على صاحبه من المهر وكذا لو وقع الخلع على مائة درهم من المهر والمهر كله عند الزوج او فى يد المرأة لا يتبع صاحبه بشئ من المهر وكذا لو كان المهر عند اجنبية فى يده او فى يدها وهذا عند ابى حنيفة رح كذا فى الكفاية فلا تطالب بمهر ولا نفقة ماضية مفروضة دون نفقة مستقبل لان للمختلعة والمبارأة النفقة والسكنى فى قولهم جميعا الا اذا شرطا ذلك فى الخلع واما نفقة الولد وهى مؤنة الرضاع فلا تقع البرأة عنها ان لم تشترط فى الخلع بالاجماع وان شرطا ان وقت لذلك وقتا سنة ونحوه جاز وان لم يوقت لا يجوز ولا تقع البرأة عنها كذا فى الخلاصة فان جازت البرأة عند بيان الشرط والوقت فان مات الولد قبل تمام الوقت كان للزوج ان يرجع عليها بحصة الاجر الى تمام المدة واذا ارادت المرأة ان لا يكون عليها حق الرجوع قالوا الحيلة ان يقول الزوج خالعتك على انى برئ عن نفقة الولد الى سنتين فان مات الولد قبل تمام المدة فلا رجوع لى عليك كذا فى قاضيخان وقالا هو ارد ولا يطالب الزوج بنفقة عجلها ولم تمض مدتها ولا بمهر سلمه اليها وخلع قبل الدخول هذا عند الامام وعند محمد لا يسقط الا ما سمياه الزوجان فيهما اى فى الخلع والمبارأة لان كلا منهما معاوضة وفيها يعتبر المشروط لا غير ولهذا لو كان لاحدهما دين واجب بسبب آخر او عين فى يده لا يسقط بهما شئ من ذلك ونفقة عدتها لا تسقط وان كانت من حقوق النكاح وابو يوسف مع الامام فى المبارأة لانها مفاعلة من البرأة والمفاعلة تقتضى الفعل من الجانبين فكذلك تقتضى برأة كل منهما عن الآخر ومع محمد فى الخلع لان مقتضاه الانخلاع وقد حصل فى نفس ملك النكاح فلا ضرورة الى انقطاع الاحكام ولابى حنيفة ان الخلع ينبئ عن الفصل ومنه خلع النعل وهو انفصال النعل عنه والفصل لا يكون الا عن وصل ولا وصل الا

العامل

بالنكاح

بالفاحشة فى العدة صرح به الحاكم الشهيد فى الكافى ولا ابراء عن نفقة العدة و مؤنة السكنى صح

بالنكاح وحقوقها اللازمة وقد صدر مطلقا من غير قيد بالنكاح كالمبارأة فيعمل بالاطلاق كما فى المبارأة فى النكاح واحكامه وحقوقه قوله لكمال الفصل كذا فى العناية ولو خلع الاب صغيرته من زوجها بمالها لها لا يلزم المال لان ولاية الاب نظرية ولا نظر لها فى هذا الخلع لان البضع فى حالة الخروج غير متقوم ولهذا يعتبر خلع المريضة من الثلث والبدل متقوم ومقابلة ما ليس بمتقوم بما له قيمة ليست من النظر فى شئ بخلاف النكاح فان الرجل اذا زوج ابنه الصغير امرأة بمهر المثل صح لان البضع متقوم حالة الدخول ولهذا يعتبر نكاح المريض بمهر المثل من جميع المال فكان مقابلة المتقوم بالمتقوم وهو من وجوه النظر واذا لم يجز الخلع لا يسقط مهرها ولا يستحق الزوج من مالها بدل الخلع وهل يقع الطلاق او لا يقع فيه روايتان فى رواية لا يقع لان الخلع فى معنى اليمين والايمان لا يجرى فيها النيابة ولو انعقد من الاب انعقد بطريق النيابة الا ان هذا لا يقوى فان الاب يوجد منه شرط اليمين لا نفس اليمين وشرط اليمين يصح من كل واحد وكذا قال فى بيان رواية اخرى وطلقت فى الاصح لانه تعليق بشرط قبول الاب فيعتبر بساير الشروط وفى المرأة الكبيرة اذا خلع عنها الولى او الاجنبى يتوقف على قبولها وهذا ظاهر ولو خالع الاب صغيرته من زوجها على انه اى الاب ضامن ومعنى الضمان ههنا التزام المال على نفسه لا الكفالة عن الصغيرة لان الزوج لا يستحق عليها مالا حتى يتكفل عنها احد كذا فى العناية لزمه المال اى الخلع واقع والمال لازم وذلك لان الخلع دائر بين النفع والضرر ونفع محض كقبول الهبة على ما قيل فاذا كان التزام بدله من الاجنبى صحيحا مع قصور الشفقة فلان يصح من الاب مع وفورها اولى كذا فى العناية وطلقت بلا سقوط المهر لانه لم يدخل تحت ولاية الاب لانه ليس من النظر وولاية نظرية ولو شرط الزوج المال عليها اى على الصغيرة طلقت لوجود الشرط يعنى القبول بلا شئ لانها ليست من اهل الغرامة ان قبلت وكانت من اهل القبول بان تعقل ان الخلع سالب والنكاح جالب فان لم تقبل فلا تطلق لانعدام الشرط وان قبله الاب عنها ففيه روايتان فى رواية يصح لان هذا نفع محض لان الصغير تتخلص عن عهدته بغير مال فصح من الاب كقبول الهبة كذا فى مبسوط فخر الاسلام وفيه نظر كذا فى العناية وفى رواية لا يصح لان هذا القبول بمعنى شرط اليمين وذا لا يحتمل النيابة وهذا اصح كذا فى الكفاية وكذا ان خالعها على مهرها ولم يضمن الاب المهر توقف على قبولها فان قبلت طلقت لوجود الشرط ولا يسقط المهر لان الصغيرة ليست من اهل الغرامة وان قبل الاب عنها فعلى الروايتين وان ضمن الاب المهر وهو الف الزم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط فيلزمه خمسمائة لان فرض المسئلة فيما اذا كانت غير مدخولة وهذا استحسان وفى القياس يلزمه الالف واصله فى الكبيرة اذا اختلعت قبل الدخول بها على الف ومهرها الف ولم تقبض شيئا فالقياس ان تجب عليها خمسمائة للزوج لان خمسمائة من المهر سقطت بالطلاق قبل الدخول وقد التزمت المرأة الالف وفى الاستحسان لا شئ عليها لان مقصود الزوج سقوط كل المهر عن ذمته وقد حصل واما اذا قبضت جميع المهر فعلى القياس ترد الالف وخمسمائة وفى الاستحسان ترد الالف لا غير كذا فى العناية والهداية وخلع المريضة مرض الموت معتبر من الثلث لكونه تبرعا لان البضع غير متقوم حال الخروج

باب الظهار

وجه تقديمه على اللعان انه اقرب الى الاباحة من سبب اللعان فان سبب اللعان عند اضافته الى غير منكوحته يوجب الحد وموجب الحد معصية محققة بغير شائبة اباحة والظهار فى اللغة مقابلة الظهر بالظهر ذكره فى التبيين كذا فى ايضاح ابن كمال وفى الشرع هو تشبيه مسلم عاقل بالغ فلا يصح ظهار الذمى والمجنون والصبى زوجته فلا يصح الظهار من امته والمنكوحة بلا امر ثم ظاهر منها ثم اجازت او تشبيه عضو منها يعبر به عن جملتها او بذلك العضو عن جملتها كالرأس والرقبة ونحوها

او تشبيه جزء شايع منها كالنصف والربع ونحوهما بعضو متعلق بقوله تشبيه يحرم عليه اى على المظاهر النظر
اليه اى الى ذلك العضو على التابيد اتفاقا وانما قيد بذلك احترازا عن قول الرجل لامرأته انت على كظهر فلانة
وهى ام المزنى بها او بنتها فانه لا يكون مظاهرا لان من الفقهاء من يقول الحرام لا يحرم الحلال كذا فى العناية من
محارمه ولو كان المحارم رضاعا او مصاهرة فالتشبيه مخرج لنحو انت امى او اختى او بنتى فانه ليس بظهار كما
فى مبسوط صدر الاسلام والعتابى فلو قال ان فعلت كذا فانت امى وفعلته فهو باطل ولكن لو نوى التحريم واضافته
محرمة لما قالت لزوجها انت على كظهر امى فانه ليس بشئ وعن ابى يوسف انه ظهار وقال الحسن انه يمين كما فى
المحيط كذا فى القهستانى ثم ان سببه سبب الخلع وهو النشوز فان آية الظهار نزلت فى خولة وكانت ناشزة
وشرطه كون المظاهر عاقلا بالغا مسلما والمرأة منكوحة وركنه قوله لامرأته انت على كظهر امى او ما قام مقامه
وحكمه حرمة الوطء والدواعى مع بقاء اصل الملك الى غاية الكفارة فلو قال لها انت على كظهر امى او راسك او نحوه
كفرجك ووجهك او نصفك او شبهه كثلثك كظهر امى او كبطنها او فخذها او كظهر اختى او عمتى ونحوهما كالته
حرم عليه وطئها ودواعيه من المس والتقبيل وعند الشفعى لا يحرم الدواعى حتى يكفر عن ظهاره لقوله تع والذين
يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقا فى الجاهلية
فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح ثم ان لها مطالبة التكفير وللحاكم جبره عليه بالحبس
ثم بالضرب والنكاح باق والحرمة لا تزول الا بالتكفير ولهذا لو طلقها ثم تزوجها بعد العدة او زوج آخر حرم وطئها قبل التكفير
كما فى النهاية ولو وطئ قبل التكفير فليس عليه شئ غير الاستغفار لله تعالى وغير الكفارة الاولى اى الكفارة الواجبة
بالظهار على الترتيب المنصوص فلا يعود الى الوطء حتى يكفر لقوله عم للذى واقع فى ظهاره قبل الكفارة استغفر
الله ولا تعد حتى تكفر ولو كان شئ آخر واجبا لبينه عليه والعود المذكور فى نص الكتاب الموجب للكفارة عزمه على
الوطء كما قال العامة وعليه الفتوى كما فى النظم العود شرط لوجوب الكفارة فى الظهار اجماعا غير ان العود عندنا
عزمه على وطء المظاهر منها وعند الشفعى سكوته عن طلاقها فى زمان يمكنه ان يطلقها وعند مالك الوطء نفسه
ذكره فى التبيين كذا فى ايضاح ابن كمال وقال علماؤنا المراد من العود هو العزم على الجماع الذى هو امساك بالمعروف
وقال الشفعى هو السكوت عن طلاقها عقيب الظهار كذا فى العناية وينبغى لها ان تمنع نفسها منه وتطالبه
بالكفارة لان هذه الحرمة لا تزول بغير التكفير كاسباب الحل حتى لا تحل بملك اليمين واصابة الزوج الثانى ويجبر القاضى
المظاهر عليها اى على الكفارة دفعا للضرر عنها كذا فى الزيلعى واللفظ المذكور لا يحتمل غير الظهار لانه صريح فيه ولهذا لو نوى
به الطلاق او الايلاء او قال لم انو به شيئا يكون ظهارا لان كونه طلاقا منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به لان فى ذلك
تغيير موضوع الشرع وليس للعبد ذلك كذا فى العناية ولو قال انت على مثل امى او كامى يرجع الى نيته لكشف حكمه
فان نوى اى ان قال اردت به الكرامة صدق لان التكريم بالتشبيه فاش فى الكلام او نوى الظهار فظهار
لانه تشبيه بجميعها وفيه تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية او نوى الطلاق فباين لانه تشبيه بالام
فى الحرمة فكانه قال انت على حرام وان لم ينو شيئا فليس بشئ عند ابى حنيفة وابى يوسف ذكر فى المبسوط قول ابى
حنيفة وحده وعند محمد ظهار لان التشبيه بعضو منها لما كان ظهارا فالتشبيه بجميعها اولى ولهما ان كلامه يحتمل
التشبيه من حيث الكرامة فيحمل عليه الا ان يتبين خلافه بالنية والفرض عدمه كذا فى العناية ولو قال انت على حرام
كامى ونوى ظهارا او طلاقا فكما نوى لانه يحتمل الوجهين الظهار لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم دون

الكرامة لتصريحه بالحرمة فتعين ما نوى منهما وان لم تكن له نية فعلى قول ابى يوسف ايلاء وعلى قول محمد ظهار لما
بينا ولو قال انت على حرام كظهر امى ونوى طلاقا او ايلاء فهو ظهار عنده وكذا اذا لم ينو شيئا كذا فى المبسوط وعندهما
ما نوى يعنى ان نوى ظهارا فظهار وان نوى طلاقا فطلاق وان نوى ايلاء فايلاء كذا ذكره الصدر الشهيد والامام
العتابى فى شرحيهما للجامع الصغير لان التحريم يحتمل ونية المحتمل صحيحة غير ان عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا
وعند ابى يوسف يكونان جميعا يعنى يقع الطلاق بنيته فيكون مظاهرا بالتصريح بالظهار ولا يصدق فى صرف الكلام
عن ظاهره قضاء بمنزلة قوله زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم فقال لى امرأة اخرى بهذا الاسم واياها عنيت
يقع الطلاق على تلك بنيته وعلى هذه المعروفة بالظهار وقلنا انه صريح فى الظهار ولهذا لا يحتاج الى النية فلا يحتمل غيره
ثم هو محكم لعدم احتمال الغير فيرد التحريم الى الظهار كما هو الاصل فى رد المحتمل على المحكم كذا فى العناية فلا ظهار الا من الزوجة
فلا ظهار من امته لقوله تعالى من نسائهم ولا ظهار ايضا ممن نكحها بلا امرها وظاهر منها فاجازت النكاح لانه صادق
فى التشبيه وقت التصرف لكونها محرمة قبل اجازتها فلم يوجد ركن الظهار وهو تشبيه المحللة بالمحرمة فلم يكن منكرا من
القول ولو قال لنسائه انتن على كظهر امى كان مظاهرا منهن جميعا لانه اضاف الظهار اليهن فصار كما اذا اضاف
الطلاق وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت فى حق كل واحدة والكفارة لانهاء الحرمة فيتعدد بتعددها بخلاف الايلاء
منهن لان الكفارة فيه لصيانة حرمة الاسم ولم يتعدد ذكر الاسم كذا فى الهداية وان ظاهر من واحدة مرارا فى مجلس
الا اذا عنى التعيين للاول فلزم كفارة واحدة كما فى المحيط او فى مجالس فعليه لكل ظهار كفارة وهى اى كفارة الظهار
عتق رقبة يعنى اعتاقها فان العتق قد لا ينوب عن الكفارة الا يرى انه لو ورث اباه ونوى الكفارة لا يخرج
عن عهدتها كذا فى العناية والمتبادر ان يكون الاعتاق مقرونا بالنية فلو نوى بعد العتق او لم ينو لم يجز كما فى شرح
الطحاوى يجوز فيها اى فى تلك الرقبة المسلم والكافر والذكر والانثى والصغير والكبير لان اسم الرقبة ينطلق على الكل
اذ هى عبارة عن الذات المملوك من كل وجه والشفعى يخالفنا فى الكافرة ويقول الكفارة حق الله تع فلا يجوز صرفها
الى عدو الله تع كالزكوة ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق وقصده من الاعتاق التمكن من الطاعة
ثم مقارفته المعصية يحال به الى سوء اختياره كذا فى الهداية والاعور من ذهب احدى عينيه لبقاء جنس المنفعة
والاصم لان اصل المنفعة باق ولذا قال الذى اذا صيح يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع اصلا بان ولد اصم
وهو الاخرس لا يجوز ومقطوع احدى اليدين او احدى الرجلين من خلاف لانه ما فات جنس المنفعة بل اختلت
ومكاتب لم يؤد شيئا من بدل الكتابة وفيه خلاف الشفعى لانه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر ولنا
ان الرق كامل من كل وجه لقوله عم المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وكذا يجزئ الخصى ومقطوع الاذنين ومقطوع
المذاكير عندنا خلافا لزفر كذا فى الكفاية ولا يجوز الاعمى وهو من ذهب كلتا عينيه والاصم الذى لا يسمع اصلا
والاخرس ومقطوع اليدين او ابهاميه لان قوة البطش بهما او الرجلين او يد ورجل من جانب واحد لفوات
منفعة المشى والمجنون مطبق لان الانتفاع بالجوارح لا يكون الا بالعقل واما الذى يجن ويفيق فيجزئه
اذا اعتقه فى حال افاقته وروى ابراهيم عن محمد اذا اعتق عبدا حلال الدم فقضى بدمه عن ظهاره ثم عفى عنه
لم يجز كذا فى المحيط ومدبر وام ولد لاستحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا وكذا مكاتب ادى بعضه
اى بعض البدل لان اعتاقه يكون ببدل والبدل يبطل معنى القربة وعن ابى حنيفة انه يجزئه لقيام الرق من كل وجه
ولهذا يقبل الكتابة الانفساخ بخلاف امومية الولد والتدبير لانهما لا يقبلان الانفساخ كذا فى الهداية ومعتق بعضه

لان المنصوص عليه اعتاق رقبة كاملة ولو اشترى قيد به لانه لو دخل في ملكه بلا صنعه كالميراث ونوى به الكفارة
لايجوز اتفاقا قريبه اباه او ابنا ومحرما آخر بنيتها اى الكفارة صح وقال الشافعي لايجوز لان النية قرنت بشرط
العتق وهو الشراء لا بعلته وهى الاعتاق فلا تعتبر كما لو قال العبد الغير اذا اشتريتك فانت حر ثم اشترى ينوى به
الكفارة لايجوز ولنا ان شراء القريب يوجب ملكه وملكه يوجب عتقه فيكون الشراء علة للملك مع العتق لانه حق
ثبت وكان المشترى معتقا وكذا لو حرر نصف عبده عنها ثم باقيه قبل وطئ من ظاهر منها لانه اعتقه بكلامين ولا محظور
فيه ولو حرر نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمته باقيه لايجوز عنده خلافا لهما لانه تملك نصيب صاحبه بالضمان
فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه بخلاف ما اذا كان المعتق معسرا لانه وجب عليه السعاية في نصيب
الشريك فيكون اعتاقا بعوض وله ان نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع
الكفارة وكذا لايجوز عنده ويجوز عندهما لو حرر نصف عبده عنها ثم جامع مع المظاهر منها ثم حرر باقيه لان الاعتاق
يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده ولهما اعتاق النصف
اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس فان لم يجد المظاهر ما يعتق ولا ثمنه صام شهرين متتابعين ليس فيهما
رمضان ولا شئ من الايام المنهية وهى يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق كما مر واما التتابع فلانه منصوص
عليه واما شهر رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله تعالى والصوم في هذه الايام منهى عنه فلا
ينوب عن الواجب ثم ان صام بالاهلة جاز وان كان كل شهر تسعة وعشرين يوما وان صام بغير الاهلة
فافطر لتمام تسعة وخمسين يوما فعليه ان يستقبل كذا في العناية والكفاية فان وطئها اى التى ظاهر منها فيهما اى
في خلال الشهرين ليلا عامدا كما في المبسوط والنظم والهداية والكافى والقدورى والمضمرات والزاهدى والنتف
وغيرها فيبعد قول الامام الاسبيجابى في شرح الطحاوى بالليل عمدا او نسيانا لايليق ان يحمل العمد في كلام الهداية
والمصنف على انه قيد اتفاقى كما فعله صاحب الكفاية ومن تابعه كذا في القهستانى وانما قيدنا بالتى ظاهر منها
لانه اذا جامع غيرها فان كان وطئ يفسد الصوم كالجماع بالنهار عامدا قطع التتابع فيلزم الاستيناف بالاتفاق
وان لم يفسده بان وطئها بالنهار ناسيا او بالليل كيف ما كان لم يقطع التتابع فلا يلزم الاستقبال بالاتفاق
وانما قيد في جماع التى ظاهر منها بالنهار ناسيا لانه اذا جامعها عامدا استانف بالاتفاق واما ذكر العمد في
الليل فقد وقع اتفاقا لان العمد والنسيان في الوطئ بالليل سواء فعرف ان الاختلاف في وطئ لايفسد الصوم
كذا في العناية او نهارا ارادالنهار الشرعى فيدخل فيه ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس كذا في ايضاح ابن كمال
والزيلعى ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عامدا افسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف
بالاتفاق لانقطاع التتابع كذا في الكفاية استانف الصوم عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف لان هذا
وطئ لايفسد به الصوم فلا يقطع التتابع وهو الشرط ولهما ان الشرط ان يكون الصوم قبل المسيس وان يكون
خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستانف فان افطر يوما منها بعذر كمرض وسفر او بغير عذر استانف
اجماعا لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة بخلاف ما اذا افطرت المرأة في كفارة القتل او الافطار بعذر الحيض
فانها لا تستانف لانها معذورة عادة لا تجد شهرين متتابعين ولو كانت تصوم عن كفارة اليمين فحاضت
في خلال ذلك فانها تستقبل لانها تجد ثلاثة ايام لا حيض فيها ولو صام المظاهر شهرين متتابعين ثم قدر على
الاعتاق في آخر يوم من الشهرين فان كان قبل غروب الشمس وجب عليه العتق وصار صومه تطوعا لاقتداره على

الاصل

الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فانتقض حكم البدل كالمتيمم اذا وجد الماء قبل الفراغ من الصلوة والافضل
ان يتم صوم هذا اليوم ولو لم يتم وافطر لايجب عليه القضاء عندنا وقال زفر يجب عليه القضاء وان كان بعد غروب
الشمس جاز صومه عن كفارته فان لم يستطع المظاهر الصوم اطعم هو او نائبه ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا كل مسكين كالفطرة اى نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير على ما مر
مفصلا في باب صدقة الفطر او قيمته ذلك يعنى من غير الاعداد المنصوصة مطلقا واما الاعداد المنصوصة فلا يجوز اداء
قيمة اذا كان اقل تقديرا مما قدره الشرع وان كان اكثر من الآخر وشرطه قيمة حتى لو ادى نصف صاع من تمر جيد
يبلغ قيمته نصف صاع من حنطة لايجوز وكذا لو ادى اقل من نصف صاع حنطة يبلغ قيمته صاعا من تمر او شعير لايجوز
والاصل فيه ان كل جنس هو منصوص عليه من الطعام لايكون بدلا عن جنس آخر هو منصوص عليه وان كان
في القيمة اكثر كذا في المحيط ويجوز اعطاء من بر مع منوى شعير او تمر لحصول المقصود اذ الجنس متحد من حيث
الاطعام وسد الجوعة فيجوز تكميل احدهما بالآخر واما اذا اختلف الجنس كما اذا اطعم خمسة مساكين في كفارة
اليمين بطريق الاباحة وكسى خمسة والكسوة ارخص من الطعام فلم يجز وتصح الاباحة في الكفارات والفدية
دون الصدقات والعشر والاصل ان الاباحة تصح في الكفارات ككفارة الظهار والافطار واليمين وجزاء
الصيد والفدية دون الصدقات كالزكوة وصدقة الفطر والحلق في الاذى والعشر فانه يشترط فيها التمليك
والضابط ان ما شرع بلفظ الاطعام والطعام يجوز فيه الاباحة وما شرع بلفظ الايتاء والاداء يشترط فيه
التمليك وقال الشافعي يشترط التمليك في الكفارات ايضا اعتبارا بالكسوة فانه لو اعار ثيابا للمساكين فلبسوا
بنية الكفارة لايجوز والجامع انه احد انواع التكفير واعتبارا بالصدقات وهذا لان الاطعام يذكر للتمليك
عرفا يقول الرجل لغيره اطعمتك هذا الطعام اى ملكته والغرض دفع حاجة الفقير والتمليك ادفع لحاجته
واغنائه وذا يحصل بالتمليك دون التمكين قلنا ان المنصوص عليه الطعام وحقيقته ذلك في التمكين من الطعام
اذ الاطعام فعل متعد لازمه طعم اى اكل فالاطعام جعله آكلا كسائر افعال تعدت بالهمزة فاذا لم يكن مطاوعه
ملكا لم يكن متعديه تمليكا فمن شرط التمليك فقد زاد على النص كذا في الكفاية فلو غداهم وعشاهم اى اطعمهم
مرة في الغداة ومرة في العشى او غداهم غدائين اى اطعمهم قبل نصف النهار مرتين او عشاهم عشائين
اى اطعمهم بعد نصف النهار مرتين واشبعهم في كل مرة جاز لحصول المقصود والمعتبر في الاباحة الاشباع لا المقدار
وفي التمليك بالعكس ولذا قال وان قل ما اكلوا ولو كان فيهم صبى فطيم لايجزئه لانه لايستوفى كاملا ولابد
من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع دون خبز الحنطة ولو اطعم فقيرا واحدا ستين يوما
من الايام اجزأه لان المسكين الواحد في اليوم الثانى صار كمسكين آخر لتجدد حاجته وكذا في سائر الايام وان
اعطاه في يوم واحد لم يجزه الا عن يومه لان المقصود سد خلة المحتاج ولهذا لايجوز الصرف الى الغنى وبعد
ما استوفى وظيفة اليوم لا حاجة له الى سد الخلة بصرف وظيفة اخرى اليه بخلاف كفارة اخرى كذا في العناية
وهذا معنى قوله ان اعطاه طعام شهرين في يوم لايجزئ الا عن يوم واحد لان اطعام ستين لم يوجد
فيه لا حقيقة ولا حكما فان جامعها اى التى ظاهر منها في خلال اى اثناء الاطعام لايستانف لانه تعالى ما شرط
في الاطعام ان يكون قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم
فيقعان بعد المسيس والمنع لمعنى في غيره لايعدم المشروعية في نفسه ولو اطعم ستين فقيرا كل فقير صاعا

من نحو بر عن ظهارين في امرأة او امرأتين لا يصح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الا عن واحد منهما وقال
محمد يجزئه عنهما ولو اطعم ذلك عن ظهار وافطار صح عنهما بالاتفاق له ان الواجب عن كل ظهار لكل مسكين
نصف صاع من بر ففي الصاع وفاء بهما لا محالة والمصروف اليه محل لهما فيقع عنهما كما لو اختلف السبب وفرق
في الدفع ولهما ان النية في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة واذا لغت والمؤدي يصلح كفارة واحدة لان
نصف الصاع ادنى المقادير والمقادير تمنع النقصان دون الزيادة فيقع عن احدهما كما اذا نوى اصل الكفارة
فانه يقع عن احدهما بالاتفاق وكذا لو حرر عبدين عن ظهارين او صام عنهما اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين
فقيرا صح عنهما وان لم يعين لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية معينة وان حرر عنهما اي عن ظهارين رقبة واحدة
او صام شهرين ثم عين عن احدهما صح استحسانا والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر ره ولو حرر يعني
رقبة مؤمنة اذ لو كانت كافرة لا تصلح لكفارة القتل فتعينت للظهار استحسانا ذكره في التبيين عن ظهار
وقتل لا اي لا تصح عن واحدة منهما وقال زفر لا يجزئه عن احدهما في الفصلين يعني في متحد الجنس وفي مختلفه لانه
اعتق عن كل ظهار نصف العبد فليس له ان يجعل عن احدهما لخروج الآخر عن يده وقال الشافعي له ان يجعل عن
ايهما شاء في الفصلين لان الكفارات باعتبار اتحاد المقصود وهو الستر جنس واحد والنية فيه غير معتبر فبقي اصل
النية ولو نوى اصل الكفارة كان له ان يجعل عن ايهما شاء فكذا ههنا ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد لغو
واذا لغت صار كانه اعتق رقبة عن الظهارين ولم ينو عنهما وذلك جائز وله ان يصرفه الى ايهما شاء فكذا ههنا
واما في الجنس المختلف فالنية معتبرة فلا يكون عن واحد منهما واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة ههنا باختلاف
السبب نظير الاول يعني الجنس المتحد اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزئه عن قضاء يوم واحد
ونظير الثاني يعني الجنس المختلف اذا كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لا بد فيهما للتمييز فان نوى من الليل ان يصوم
غدا عنهما كانت النية معتبرة فلا يصير صائما اذ الجنس مختلف كذا في العناية وان ظاهر العبد لا يجزئه في الكفارة الا
الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان للوصل اعتق عنه سيده او اطعم عنه لانه ليس من اهل
الملك فلا يصير مالكا بتمليكه

باب اللعان

قد تقدم وجه المناسبة في اول الظهار اللعان في اللغة الطرد
والابعاد وفي الشريعة هي شهادات تجري بين الزوجين مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب
قائمة مقام حد القذف في حق الزوج حتى اذا تلاعنا سقط عنه حد القذف ومقام حد الزنا في حقها وعند الشافعي
ايمان مؤكدات بلفظ الشهادة فتلاعن الذمي والعبد والمحدود في قذف عنده لكونهم من اهل اليمين ولنا
قوله تع والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم استثنى انفسهم من الشهداء فثبت
انهم شهداء اذ الاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كذا في شرح المجمع لابن ملك ثم سببه قذف الرجل
امرأته قذفا يوجب الحد في الاجنبية وشرطه النكاح حتى لو طلقها بعد القذف لا يجري اللعان بينهما وركنه
الشهادات المخصوصة التي تجري بكلمات معروفة بين الزوجين وحكمه حرمة الوطء والاستمتاع بها وعاما من
اللعان ولو قذف زوجته بالزنا وكل واحد منهما اهل في حال اللعان للشهادة ار من اهل ادائها
ولو بحكم القاضي ولهذا يجري اللعان بين الفاسقين والاعميين ولا يجري بين المملوكين وهي ممن يحد
قاذفها حتى لو لم تكن من ذلك بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها او كان لها ولد مجهول النسب
لا يجري بينهما او نفى عطف على قذف نسب ولدها لانه لما نفى صار قاذفا لها ظاهرا او طالبته شرط طلبها
ولدها م

لانه حقها

لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق بموجبه اي بموجب القذف وفيه اشارة الى انها لو لم تطلب حقها
لم يبطل وان طالت المدة كما في القصاص وغيره من حقوق العباد كما في شرح الطحاوي والى انه سقط
اللعان لو طلبت بعد العدة من الرجعي وبعد الطلاق البائن وكذا اذا تزوجها بعد هذا الطلاق كما في
المحيط وغيره وجب عليه اللعان ان عجز عن الحجة قال في التحقيق امر القاضي الزوج باقامة البينة على صدق مقالته
فان عجز عنها يحكم باللعان كذا في ايضاح ابن كمال فان ابى عنه حبس اي حبسه القاضي الحاكم حتى يلاعن لانه حق
مستحق عليه وهو قادر على ايفائه او يكذب نفسه ليرتفع علة اللعان وهو التكاذب فاذا كذب نفسه فيحد
لان اللعان خلف عن الحد فاذا لم يات به وجب عليه الاصل فان لاعن وجب اللعان عليها لقوله تع
فشهادة احدهم اربع شهادات بالله فان ابت عنه حبست حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق عليها
فان لم يكن الزوج من اهل اداء الشهادة بان كان عبدا او كافرا او محدودا في قذف فقذف امرأته فهي من
اهلها حد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهته فيصار الى الموجب الاصلي وهو الثابت بقوله تع والذين يرمون
المحصنات الاية وان كان الزوج اهلا فهي اي الزوجة امة او صغيرة او مجنونة او محدودة في قذف او كافرة
او ممن لا يحد قاذفها بان كانت زانية فلا يحد الزوج ولا لعان عليهما لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان
في جانبها وامتناع اللعان لمعنى من جهتها فيسقط الحد كما اذا صدقته والاصل فيه قوله عم اربعة لا لعان بينهم
وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك ولو كانا محدودين في
قذف فعليه الحد كذا في الهداية وصفته اي اللعان ان يبتدئ القاضي بالزوج فيقول الزوج بامر القاضي بعد
ما ضمهما بين يديه قائما اربع مرات اشهد بالله الذي لا اله الا هو كما في النظم اني اي باني صادق فيما رميتها
اي شتمت زوجتي او رميتك به من الزنا ان قذف به ويقول في المرة الخامسة لعنة الله عليه وانما اختير
الغيبة على المتكلم لانه لا يخلو عن شناعة كما لا يخفى ان كان كاذبا فيما رميتها او كنت كاذبا فيما رميتك به من الزنا
يشير اليها في جميع ذلك ثم تشهد المرأة وتقول هي قائمة اربع مرات اشهد بالله انه كاذب فيما رماني او انك
كاذب فيما رميتني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان صادقا فيما رماني به من الزنا تشير اليه في
جميع ذلك وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يأتي بلفظة المواجهة يقول فيما رميتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال
وجه ما ذكر في الكتاب ان لفظة المغايبة اذا انضمت اليها الاشارة انقطع الاحتمال كذا في الهداية وان كان
القذف بنفي الولد ذكراه عوض ذكر الزنا وان كان القذف بالزنا ونفي الولد ذكراهما فيه اي في اللعان وهذا
ظاهر فاذا تلاعنا لا تقع الفرقة حتى فرق القاضي بينهما فلو مات احدهما بعد الفراغ من التلاعن قبل تفريق
القاضي توارثا وقال زفر تقع الفرقة بتلاعنهما لانه يثبت الحرمة المؤبدة لقوله عم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ولنا
قوله تع فامساك بمعروف او تسريح باحسان فاذا امتنع ناب القاضي منابه دفعا للظلم وهي اي الفرقة طلقة بائنة
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان فعل القاضي انتسب اليه لنيابته عنه كما في العنين وعند ابي يوسف تحريم مؤبد
وسيأتي وينفي القاضي نسب الولد ان كان القذف به اي بنفي الولد ويلحقه من الالحاق بامه لما روي انه عم
نفى ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفي الولد حيث كان القذف
به فيوفر على الزوج مقصوده فالقضاء بالتفريق يكون متضمنا فلا يحتاج الى ان ينفي القاضي نسبه ويلحقه بامه وعن ابي
يوسف ان القاضي يفرق بينهما ويقول قد الزمته امه واخرجته من نسب الاب اذ ليس من ضرورة التفريق باللعان

وجه التمسك ان الحرمة تثبت تفويت الامساك بالمعروف فلزم التسريح بالاحسان صح

نفي الولد كما لو مات الولد فانه يفرق بينهما باللعان ولا ينتفي الولد عنه فلا بد ان يصرح القاضي بنفي الولد رواه
بشر عن ابي يوسف كذا في العناية فان عاد الزوج واكذب نفسه بعد ذلك اللعان حده القاضي
لاقراره بوجوب الحد عليه هذا اذا لم يطلقها تطليقة باينة بعد القذف فانه اذا اكذب نفسه بعد القذف والبينونة
لا يجب عليه الحد كذا في النهاية وحل له ان يتزوجها يعني بعد ما حد عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف له
ان الثابت باللعان تحريم لقوله عم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا نص على التأبيد وهو نيا في عوده ولهما
ان باكذاب نفسه وجب عليه الحد فلم يبق اهلا للعان فارتفع بحكمه المنوط به وهو التحريم ومعنى قوله عم المتلاعنان
لا يجتمعان ابدا انهما لا يجتمعان ما داما متلاعنين كما يقال المصلي لا يتكلم ما دام مصليا وكذا ان قذف
غيرها بعد التلاعن فحد لانتفاء اهلية اللعان من جانبه او زنت لان بمجرد زناها سقط احصانها بلا توقف
الى الحد فقوله فحدت حشو ولا اصل ولا لعان بقذف الاخرس سواء كان الخرس من جانب القاذف او المقذوف
اما في جانبه فلان اللعان في حقه قائم مقام حد القذف وحد القذف لا يثبت الا بالتصريح فكذلك اللعان وفيه
خلاف الشافعي فانه يقول اشارة الاخرس كعبارة الناطق واما في جانبها فلان قذفه للخرساء لا يوجب الحد
على الاجنبي لاحتمال انها تصدقه كذا في الكفاية ولا لعان ايضا بنفي الحمل عند ابي حنيفة وزفر بان قال ليس هذا
الحمل مني هو من الزنا لانه لا يتيقن بقيام الحمل لاحتمال كونه انتفاخا فلم يصر قاذفا وعندهما تلاعن ان اتت به اي بالحمل
لاقل من ستة اشهر لانا تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق بالشرط
فيصير كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط كذا في الهداية ولو قال زنيت وهذا الحمل منه
اي من الزنا تلاعنا اتفاقا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا ولا ينفي القاضي الحمل وقال الشافعي ينفيه لانه عم نفى
الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبلها والحديث
محمول على انه عم عرف قيام الحمل بطريق الوحي ولو نفى الولد عنه عند التهنئة والاستبشار بالولد ومدتها سبعة
ايام من حيث العادة كذا في النهاية او عند ابتياع آلة الولادة صح نفيه ولاعن وان نفى بعد ذلك لاعن ولا ينتفي
الولد بل يثبت نسبه وعندهما يصح النفي في مدة النفاس يعني اذا كان حاضرا لهما ان النفي يصح في مدة قصيرة
ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير بمدة لان الزمان للتأمل
لئلا يقع في نفي الولد مجازفا واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل على عدم النفي وهو قبول التهنئة او سكوته عند
او ابتياع ما يحتاج اليه لاصلاح الولد عادة او مضي ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي واذا وجد منه دليل القبول لا يصح
النفي بعده وان كان الزوج غائبا فحال علمه بالولادة كحال ولادتها فيجعل كانه ولدته الآن فله النفي عند ابي حنيفة
في مقدار ما تقبل فيه التهنئة وعندهما في مقدار مدة النفاس بعد العلم وان نفى اول التوأمين واقر بالولد الآخر
حد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان عكس اي اقر بالاول ونفى الثاني لاعن لانه قاذف بنفي
الثاني ولم يرجع عنه والاقرار بالعفة سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية ويثبت
نسبهما فيهما لانهما خلقا من ماء واحد فبثبوت نسب احدهما يلزم ثبوت نسب الآخر

باب العنين

لما فرغ من وجوه احكام الاصحاء المتعلقة بالنكاح والطلاق ذكر في هذا الباب احكام من به نوع مرض لها تعلق
بالنكاح والطلاق لان حكمهم بالعوارض بعد ذكر حكم الاصحاء العنين لغة من عن اذا حبس في العنة وهي حظيرة
الابل وامرأة عنينة لا تشتهي الرجال وهو فعيل بمعنى مفعول وفي الشرع هو من اي بالغ ذو ذكر طويل بقرينة

المقام

المقام فيشتمل الشكاس والمسحور والخنثى المشكل والمعتوه والشيخ الكبير دون الصبي اذ ليس لامرأته طلب التفريق
كما في المنية لا يقدر على الجماع او يقدر على جماع الثيب دون البكر انما يكون ذلك لآفة بها ولضعف في خلقته او لكبر
سنه او للتأخيذ بسحر او بغير ذلك فلو اقر العنين انه لم يصل الى زوجته اي لم يتمكن من وطي زوجته بالغة ولو
ثيبا في هذا النكاح سواء كان يصل اليها قبل ام لا كما في الخزانة توجله الحاكم لا يمهله الا سلطان يجوز قضاؤه
كذا في الذخيرة ولا يجوز هذا التاجيل الا عند قاضي مصر او مدينة كذا في قاضي خان فلا يوجله الزوجة ولا غير الحاكم
سنة وذلك لان حقها ثابت في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل ان يكون لآفة اصلية
فلا بد من مدة معرفة لذلك وقدرناها بسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة لان العجز قد يكون لفرط رطوبة
فيتداوى بما يضاده من اليبوسة وبالعكس في ذلك وكذلك بقية الطبايع فاذا مضت ولم يصل اليها
تبين ان العجز لآفة اصلية قمرية هو الصحيح وهو ظاهر الرواية وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وروى الحسن
عن ابي حنيفة رح انه يعتبر السنة الشمسية وهي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وجزءا من مائة وعشرين جزءا
من اليوم كذا في العناية ومتى رفعت الى القاضي يوجله سنة من يوم الخصومة قمرية بالاهلة في ظاهر الرواية
وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة شمسية بالايام وعليه الفتوى وهي تزيد على القمرية باحد عشر يوما كذا في الخلاصة
وتحتسب منها شهر رمضان وايام حيضها لوجود ذلك في السنة لا تحتسب مدة مرضه ومرضها لان السنة
قد تخلو عنه فلم يكن في معنى الحيض وشهر رمضان فان لم يصل فيها فرق بينهما يعني ثم ان لم يصل اليها تبين ان العجز
لآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضي منابه ففرق بينهما
ان طلبته لان التفريق حقها وهو اي ذلك التفريق طلقة باينة لان فعل القاضي اضيف الى الزوج فكانه طلقها بنفسه
وقال الشافعي هو فسخ لانه فرقة من جهتها لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما يقع باينة لان المقصود وهو دفع
الظلم عنها لا يحصل الا بها ولها كمال المهر ان خلا بها لان خلوة العنين صحيحة وتجب العدة لتوهم الشغل احتياطا
استحسانا لما بينا في باب المهر هذا اذا اقر الزوج بعدم الوصول اليها واما لو قال وطئت وانكرت وقوله قبل التاجيل
ظرف لقوله قال وانكرت فان كانت ثيبا او بكرا فنظرت اي النساء اليها والمرأة الواحدة تكفي والثنتان احوط
وان شهد البعض بالبكارة والبعض بالثيابة يريها غيرهن كذا في قاضي خان فقلن هي ثيب فالقول له
اي للزوج مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة حقيقة وان كان مدعيا للوصول صورة والاصل في الجبلة
السلامة وكان الظاهر شاهدا له والقول قول من يشهد له الظاهر فكان كالمودع اذا ادعى رد الوديعة القول
قوله لانه منكر معنى وان كان مدعيا صورة ثم ان حلف بالله لقد اصبتها بطل حقها وان كانت بكرا فنظرت
النساء اليها وقلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه وكذا اذا نكل بغير اذا قلن هي ثيب يحلف الزوج لامكان ان
بكارتها زالت بوجه آخر فيشترط اليمين مع شهادتهن ليكون حجة فان حلف لا حق لها وان نكل يوجل
سنة ثم كيف يعرف انها بكر او ثيب قالوا يدفع في فرجها اصغر بيضة الدجاج فان دخلت بلا عنف فثيب
والا فبكر وقيل ان امكنها ان تبول على الجدار فبكر والا فثيب وقيل تكسر البيضة فتصب في فرجها فان دخلت
فثيب والا فبكر الكل من العناية هذا اذا كان الاختلاف ونظر النساء قبل التاجيل وان كان ذلك بعد
التاجيل وهي ثيب او بكر وقلن ثيب فالقول له لما انه ينكر استحقاق الفرقة فان قلن بكر خيرت بتخيير
القاضي فان اختارت زوجها او قامت عن مجلسها او اقامها اعوان القاضي قبل ان تختار شيئا بطل خيارها

لان هذا بمنزلة تخيير الزوج امرأته وذلك يتوقف على المجلس فهذا مثله كذا في العناية وكذا خيرت ان نكل الزوج عن
الحلف لتأيد دعوى المرأة ان لم يجامعها بنكوله ومتى اختارته بطل خيارها لانها رضيت ببطلان حقها ولو
فرق فتزوجها ثانيا لم يكن لها خيار لرضاها بحاله وان تزوج امرأة اخرى وهي عالمة بحاله ذكر في الاصول انها
لا خيار لها لعلمها بالعيب وذكر الخصاف ان لها الخيار لان العجز عن وطء المرأة لا يدل على العجز عن وطء غيرها والفتوى
على الاول كذا في الدرر وذكر الامام قاضي خان فاذا وجدت زوجها عنينا ولم تخاصم زمانا لم يبطل وكذا لو رفعت
الامر الى القاضي فاجله سنة فلم تخاصم زمانا بعد مضي الاجل لانها لا تقدر على الخصومة في كل وقت ولان ذا قد
يكون للتجربة والامتحان لا للرضا ولو وطئها مرة ثم عجز لا خيار لها وكذلك لو لم يكن له ماء ويجامع ولا ينزل لا يكون
لها حق الخصومة كذا في الكفاية والخصي وهو الذي نزع خصياه كالعنين فيما ذكر من التأجيل ونحوه لبقاء الآلة
فيمكن الوصول اليها والمجبوب وهو مقطوع الذكر والخصيتين يفرق للحال ان طلبت لانه لا فائدة في التأجيل
وحق التفريق في الامة للمولى عند الامام لان الحق له كما في العزل ولها اي للامة عند ابي يوسف ولا خيار
لها اي للمرأة في فسخ النكاح ان وجدت به اي بالزوج جنونا او جذاما او برصا الجذام داء يتشقق به الجلد
وينتن ويقطع اللحم والبرص بياض في ظاهر الجلد يتشاءم به كذا في الطلبة هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف
خلافا لمحمد فانه يقول لها الخيار لانه تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه فكان بمنزلة الجب والعنة فتخير دفعا للضرر
عنها ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما ثبت في الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع
له النكاح وهو الوطء وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا ولا خيار له ايضا لو وجد بها ذلك من الجنون والجذام والبرص
او رتقاء الرتق بفتح التاء مصدر قولك امرأة رتقاء لا يستطاع جماعها لارتقاق ذلك الموضع اي لانسداده ليس
لها خرق الا المبال او قرناء والقرن بسكون الراء قال في المغرب هو اما غدة غليظة او لحمة مرتفعة او عظم يمنع من سلوك
الذكر في الفرج وقال الشافعي يرد بالعيوب الخمسة المذكورة لانها تمنع الاستيفاء حسا كما في الرتق والقرن او طبعا
كما في الجذام والبرص والجنون لان الطباع السليمة تنفر عن جماع هؤلاء وربما يسري الى الاولاد والطبع مؤيد
بالشرع قال عم فر من المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء بالكلية بالموت لا يوجب الفسخ
حتى لا يسقط شيء من مهرها فاختلاله بهذه العيوب اولى وذلك لان الاستيفاء من الثمرات وفوات الثمرة
لا يؤثر في عقد الا يرى انه لو لم يستوف لبخر او ذفر او قروح فاحشة لم يكن له حق الفسخ وانما المستحق هو التمكين
وهو حاصل اما في الجذام والجنون والبرص فظاهر واما في الباقيين فبالشق والفتوق وقوله عم فر من المجذوم
الحديث محمول على الفرار بالطلاق كذا في العناية **باب العدة** لما كانت العدة اثر الفرقة بالطلاق وغيره
اعقبها بذكر وجوه التفريق في باب على حدة لان الاثر يعقب المؤثر العدة بالكسر في اللغة ايام اقراء المرأة وفي
الشريعة هي تربص يلزم المرأة عند زوال ملك المتعة متأكدا بالدخول او الخلوة او الموت ثم هذا الزوال سببها وشرطها
وقوع الفرقة وركنها حرمات ثابتة الى اجل ينقضي وعند الش فهي كف المرأة نفسها عن افعال محظورة عليها
وقد عرف في موضعه كذا في العناية عدة الحرة التي تحيض مسلمة او كتابية للطلاق بعد الدخول او الخلوة الصحيحة
فلو طلقها قبل الدخول او بعد الخلوة الفاسدة والفاسد لعجزه عن الوطء حقيقة لم يجب العدة كما مر والفسخ كالفسخ
بخيار البلوغ وخيار العتق وملك احد الزوجين للآخر وتقبيلها ابن الزوج بشهوة وارتداد احدهما او عدم
الكفاءة والفرقة في النكاح الفاسد ثلث حيض كوامل اي بقوله كوامل انه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب هذا

الحيض

الحيض من العدة لقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهو في عدة الطلاق ظاهر المراد يدل
عليها بعبارته واما الفرقة بغير طلاق فهو في معناه لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم في الفرقة الطارئة
على النكاح وهذا يتحقق في الفرقة بغير طلاق والاقراء الحيض عندنا وعند الش فهي الاطهار واللفظ حقيقة فيهما
فكان من الالفاظ المشتركة بين الاضداد ولا يمكن ان يثبتا ولهما جملة للاشتراك فان اللفظ الواحد عندنا لا يدل
على معنيين حقيقيين او حقيقي ومجاز على ما عرف في الاصول فلا بد من الحمل على احدهما والحمل على الحيض اولى لمعان
احدها العمل بلفظ الجمع بغير القروء فانه جمع قرء بالفتح والضم ووجهه ان اقل الجمع ثلاثة وذلك انما يتحقق عند الحمل
على الحيض لا على الطهر لما ان الطلاق لو وقع في طهر وهو السنة ثم هو محسوب عن الاقراء عند من يقول بالاطهار فيكون
مدة عدتها قرئين وبعض الثالث ولفظ الثلاثة في قوله تع ثلاثة قروء خاص لكونه وضع لمعنى معلوم على الانفراد
وهو لا يحتمل النقصان بخلاف ما لو اريد بالقرء الحيض فانه يكمل ثلاثا والثاني ان الحيض معرف لبراءة الرحم لان براءتها
انما تظهر بالحيض لا بالطهر وذلك التعرف هو المقصود والثالث قوله عم وعدة الامة حيضتان والرق انما يؤثر في
التنصيف لا في النقل من الطهر الى الحيض فيلحق هذا الخبر بالمشترك من الكتاب بيانا كذا في العناية
ولعل الحكمة في ورود النص بالثلاث مع ان براءة الرحم تعرف بحيض واحد ان
الحيضة الاولى لتعرف الفراغ والثانية لحرمة النكاح والثالثة لفضيلة الحرية كذا في المعراجية نقلا عن المبسوط وهكذا
في العناية واعلم انه لو ادعت المطلقة امتداد الطهر وعدم انقضاء العدة صدقت ولها النفقة لان الاصل
بقاؤها الا اذا ادعت الحبل فان لها النفقة الى سنتين فان مضتا ثم تبين ان لا حبل فلا رجوع عليها كما في
فتح القدير كذا في الاشباه في بحث القواعد وكذا من وطئت بشبهة وهي التي زفت الى غير زوجها فوطئها
او وطئت بنكاح فاسد كالمنكوحة بغير شهود باتفاق علمائنا والمحرمة اذا نكحها المحرم عالما بحرمتها عند ابي حنيفة
خلافا لهما وفي الذخيرة تزوج منكوحة الغير ولا يعلم انها منكوحة الغير ودخل بها تجب العدة وان كان يعلم انها
منكوحة الغير لا تجب العدة بالدخول حتى لا يحرم على الزوج وطؤها وبه يفتى كذا في الكفاية وفرقت او مات عنها زوجها
فعدتهما بالحيض في الفرقة والموت لانها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح اذ لا حق للوطء بشبهة
ولا للنكاح الفاسد والحيض هو المعرف او ام ولد عتقت او مات عنها مولاها فعدتها ايضا بثلاث حيض
وقال الش فهي حيضة واحدة لانها تجب بزوال ملك اليمين فكانت كالاستبراء ولهذا لا يختلف بالعتق والوفاة
ولنا انها اثر زوال الفراش فاشبه عدة النكاح وفيها لا يكتفى بحيضة واحدة والقياس على الاستبراء ضعيف
لان سببه استحداث الملك وسببها زوال الفراش ولا مناسبة بينهما واما ما فيه عمر رضه فانه قال عدة
ام الولد ثلاث حيض وهو مروي عن علي وابن مسعود رضهما ولا تحتسب حيض طلقت فيه لما بينا وان كانت
لا تحيض لكبر او صغر او بلغت بالسن اي خمس عشرة سنة ولم تحض فانها اذا حاضت فارتفع حيضها فان عدتها
بالحيض الا اذا ايست ح بالاشهر بعده كما سيأتي ثلاثة اشهر لقوله تع واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان
ارتبتم فعدتهن ثلاث اشهر الى ان قال واللائي لم يحضن الآية وذلك الاشهر بالاهلة اذا اتفق ذلك في غرة الشهر
او بالايام اذا اتفق في غيرها عند ابي حنيفة وفي رواية عن ابي يوسف وعن محمد اتمام الشهر الاول من الرابع بالايام
والباقي بالاهلة كما في المحيط وقاضي خان والنظم والتتمة والحقائق وكذا في المبسوط فقد اشكل ما في النهاية عن
المبسوط ان الخلاف في الاجارة واما العدة فبالايام بالاتفاق لكن في اجارة الصغرى ان العدة بالايام لا

بالاهلة اجماعا كذا فى القهستانى وعدة المرأة سواء كانت صغيرة او كبيرة كافرة او مسلمة موطوءة او غير موطوءة للموت فى نكاح صحيح اربعة اشهر وعشرة ايام لقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اعلم ان ذلك امر تعبدى اذ لا يعقل تأثير كون المرأة متوفى عنها زوجها فى تربصها اربعة اشهر وعشرا كذا فى الحاشية السعدية ولعل المقتضى لهذا التقدير ان الجنين فى غالب الامر يتحرك لثلاثة اشهر ان كان ذكرا ولاربعة ان كان انثى فاعتبر اقصى الاجلين وزيد عليه العشرة استظهارا اذ ربما يضعف حركته فى المبادى فلا تحس بها كذا فى القاضى ولا يخفى عليك انه لا يكشف القناع عن وجه تعرف البرأة بالحيض فلا يبعد عن كون ذلك الامر تعبديا وعدة الامة التى تحيض قنة او مدبرة او مكاتبة او ام ولد للطلاق والفسخ ووطئت بشبهة او نكاح فاسد كذا فى القهستانى حيضتان لقوله عم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الرق منصف والحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين واليه اشار عمر رضه بقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وعدة الامة فى الموت وعدم الحيض نصف ما اى على الامة نصف ما للحرة يعنى شهرين وخمسة ايام فى الموت وشهرا ونصفا فى عدم الحيض لانه متجز فامكن تنصيفه عملا بالرق وعدة الحامل وضع الحمل مطلقا اى حرة كانت او امة وكان على رضه يقول فى المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين اما بوضع الحمل او باربعة اشهر وعشر لتعارض النصين وهو قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية فدخل الحامل فى عموم قوله تع ازواجا وقوله تعم واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فيجمع بينهما بجهالة التاريخ وعامة الصحابة رضهم على ان عدة الحامل التى توفى عنها زوجها بوضع الحمل لا غير لان قوله واولات الاحمال الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم الآية فصارت ناسخة لتلك اذ العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء نزلت بعد التى فى سورة البقرة اى والذين يتوفون منكم والمباهلة الملاعنة مفاعلة من البهل وهو اللعنة وكانوا اذا اختلفوا فى شئ وقالوا بهلة الله تع على الكاذب منا ومنكم كذا فى الكفاية ولو للوصل مات عنها صبى اى من يبلغ اثنى عشر سنة يعنى لو مات الصغير عن امرأته ولها حبل فعدتها ان تضع حملها عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف ان مات عنها صبى فعدتها بالاشهر وهى اربعة اشهر وعشر وهو قول الشافعى لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد الموت ولهما اطلاق قوله تع واولات الاحمال الآية وفى الحمل الحادث وجبت العدة بالشهور فلا تتغير بحدوث الحمل ولا تلزم امرأة الكبير اذا حدث لها الحبل بعد الموت لان النسب يثبت منه فكان الحمل كالقائم عند الموت حكما كذا فى الهداية وان حبلت بعد موت الصبى بان تضع بعد الموت بستة اشهر فصاعدا من يوم الموت عند عامة المشايخ وقال بعضهم بان تأتى لاكثر من سنتين قال فى النهاية والاول اصح وتفسير قيام الحبل عند الموت ان تلد لاقل من ستة اشهر من وقت الموت كذا فى الفوائد الظهيرية الكل من العناية والكفاية فعدتها بالاشهر اجماعا لانها لم تكن حاملا وقت موت الصبى تعين عدة الموت ولا نسب فى الوجهين لان الصبى لا ماء له فلا يتصور منه العلوق والنكاح يقام مقامه فى موضع التصور لان ادنى مدة تثبت للنسب اثنا عشر سنة وهو لم يبلغه كما فى جامع المضمرات وفيه اشعار بانه يثبت فى غير الصبى فى الوجهين الا اذا ولدت لاكثر من سنتين فيحكم بانقضائها قبل الوضع لستة اشهر كما فى التمرتاشى كذا فى القهستانى ومن طلقت فى مرض موت رجعيا كالزوجة فعليها عدة الوفاة بالاجماع وان كان الطلاق فيه بائنا او ثلاثا تعتد بابعد الاجلين من عدة الطلاق وعدة الوفاة عند ابى حنيفة

لمحمد

ومحمد وعند ابى يوسف كالرجعى لان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمها ثلاث حيض وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح بالوفاة الا انه بقى فى حق الارث بحكم الفرار لا باعتبار بقاء الزوجية وذا لا يلزمها عدة الوفاة الا ترى ان المرتد اذا مات او قتل على ردته ترثه زوجته المسلمة وليس عليها عدة الوفاة لان النكاح زال بردته لا بموته ولهما انه لما بقى فى حق الارث يجعل باقيا فى حق العدة احتياطا فتجمع بينهما ومن عتقت فى عدة طلاق رجعى تتم كالحرة لان النكاح باق فى الرجعى فوجب انتقال عدتها الى عدة الحرائر وان اعتقت فى عدة باين او موت فكالامة لان الطلاق فى الملك الناقص لا يوجب عدة الحرائر فلا ينتقل الى عدتها وان اعتدت الآيسة اى البالغة الى خمس وخمسين وعليه الفتوى كما مر او خمسين سنة وبه يفتى اليوم كما فى المفاتيح او ستين سنة او ثلاث وستين سنة كما فى النظم او ثلثين وعنه انه مفوض الى المجتهد الزمان وقدر البعض بعدم رؤية مرة وقيل مرتين وقيل ثلاث وقيل ستة اشهر فتنقضى العدة بعد ذلك بثلاثة اشهر واليه ذهب مالك فلو قضى به قاض نفذ وكذا امتداد الطهر وهذا مما يجب حفظه كما فى الخزانة بالاشهر ثم عاد دمها على عادتها يعنى اذا رأت دما سائلا كذا فى العناية تستأنف بالحيض لان عوده يبطل حكم الاياس فظهر انه لم يكن خلفا وهذا لان شرط الخليفة تحقق اليأس وذلك باستدامة العجز الى الممات كالفدية فى حق الشيخ الفانى وفيه اشارة الى انها لو فرغت وتزوجت باخر ثم رأته كان نكاحها فاسدا وعليها العدة بالحيض كما فى النظم لكن لو قضى القاضى بجواز النكاح ثم رأت الدم لم يكن فاسدا والاصح ان القضاء ليس بشرط للجوازه كما فى المضمرات فما رأته من الدم استحاضة وهو الصحيح كما فى الخلاصة كذا فى القهستانى وهو الصحيح احترز به عن قول محمد بن مقاتل الرازى فانه يقول هذا اذا لم يحكم باياسها فاذا انقطع الدم عنها زمانا حتى حكم باياسها فكانت ابنة تسعين سنة او نحوها فرأت الدم بعد ذلك لم يكن حيضا كذا فى العناية وكذا تستأنف الصغيرة اذا حاضت فى خلال الشهر وهو ظاهر ومن اعتدت البعض بان حاضت حيضة او حيضتين ثم آيست اى انقطع دمها وهى فى سن الاياس تعتد بالاشهر اى تعتد بثلاثة اشهر لان اكمال الاصل بالبدل غير ممكن فلا بد من الاستيناف واذا وطئت المعتدة من طلاق او موت او فسخ او غيرها كذا فى القهستانى بشبهة من قبل الزوج او الاجنبى وجبت عليها عدة اخرى لتجدد السبب وتداخلتا اى العدتان قال صاحب العناية اذا وجبت على المرأة فاما ان تكونا من رجلين او من رجل واحد فان كان الثانى كما اذا طلقها ثلاثا فتزوجها فى العدة ووطئها او وطئ المطلقة ثلاثا وقال ظننت انها تحل لى او طلقها بالفاظ الكناية فوطئها فى العدة فلا اشكال ان العدتين تداخلت وان كان الاول فاما ان تكونا من جنسين كالمتوفى عنها زوجها اذا وطئت بشبهة او من جنس واحد كالمطلقة اذا تزوجت فى عدتها فوطئها الثانى وفرق بينهما تداخلتا عندنا انتهى وما تراه من الحيض تحتسب منهما جميعا وتتم الثانية ان تمت الاولى قبل تمامها توضيحه ان الوطئ الثانى اذا كان بعد ما رأت المرأة حيضة يجب عليها بعد الوطئ الثانى ثلاث حيض ايضا والحيضتان تنوبان عن اربع حيض حيضتان للثانية والثالثة عن الوطئ الثانى خاصة وان لم تكن رأت شيئا فليس عليها الا ثلاث حيض وهى تنوب عن ست حيض وقال الشافعى لا تتداخلان لان المقصود من العدة العبادة اى عبادة الكف عن التزوج والخروج كما ان الصوم كف عن قضاء الشهوتين فكما لا تداخل فى الصوم فكذا فى العدة ولنا ان المقصود من العدة التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل التعرف بالعدة الواحدة فتتداخلان ومعنى العبادة تابع بدليل ان ركنها حرمة الازدواج والخروج قال تع ولا تعزموا عقدة النكاح الآية وقال تعم ولا يخرجن الآية وموجب النهى التحريم واذا كان

[marginal notes: الدم صح ؛ صح]

ركنها الحرمة فالحرمات تجتمع كصيد الحرم للمحرم حرام للاحرام والحرم وكالخمر فيمن حلف لا يشربها وهو صائم فانها حرام له للصوم ولكونه خمرا وليمينه بخلاف الصوم فان ركنه الكف لقوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل ولن يجتمع الامساكات في يوم واحد كذا في العناية وابتداء العدة في الطلاق والموت عقيبهما حتى اذا مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها وان للوصل لم تعلم المرأة بهما لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب قال محمد اذا فارق الرجل امرأته زمانا ثم قال لها كنت طلقتك منذ كذا والمرأة لا تعلم بذلك لها ان تصدقه وتعتبر عدتها من ذلك الوقت ومشايخنا اى علماء بخارى وسمرقند يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة لجواز ان يتواضعا على انقضاء العدة لان يتزوج اختها او اربعا سواها وقال في الذخيرة اختيار مشايخ بلخ انه تجب العدة من وقت الاقرار عقوبة عليه جزاء على كتمان الطلاق يعني حتى لا يتزوج باختها واربع سواها زجرا له على الكتمان لكن لا تجب عليها نفقة العدة والسكنى لان ذلك حقها وقد اقرت بسقوطه كذا في العناية قال صاحب المحيط وغيره اذا اقر الرجل انه طلق امرأته منذ خمس سنين ان كذبته في الاسناد او قالت لا ادري يجب العدة من وقت الاقرار قالوا هذا الجواب في النفقة والسكنى حتى لا يجب لها النفقة والسكنى اما في حل التزوج باختها واربع سواها تعتبر العدة من وقت الاقرار عقوبة عليه جزاء على كتمانه الطلاق ولكن لا يجب لها نفقة العدة ومؤنة السكنى لان ذلك حقها وقد اقرت بسقوط حقها وينبغي على قول هؤلاء ان لا يحل التزوج بالاخت واربع سواها ما لم تنقض العدة من وقت الاقرار وحكى عن الشيخ الامام ابي الحسن السغدي كان يقول ما ذكر محمد في الاصل ان العدة تعتبر من وقت الطلاق محمول على ما اذا كانا متفرقين من الوقت الذي اسند الطلاق اليه اما اذا كانا مجتمعين والكذب في كلامهما ظاهر فلا يصدقان في الاسناد كذا في الكفاية وابتداء العدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق اى تفريق القاضي او العزم على ترك الوطي والعزم امر باطن لا يطلع عليه وله دليل ظاهر وهو الاخبار بذلك بان يقول تركتك او خليت سبيلك او نحو ذلك لا مجرد العزم كذا في الزيلعي وقال زفر من آخر الوطئات كذا في العناية ومن قالت انقضت عدتي بالحيض فالقول لها مع اليمين لانها امينة فيما تخبر وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع اذا قال هلكت الوديعة او قال رددتها وانكر المودع ذلك فان القول قوله مع يمينه لانه امين وما على الامين الا اليمين ان مضى عليها ستون يوما هذا عند ابي حنيفة رح قال في فتاوى قاضيخان الحرة المطلقة اذا اقرت بانقضاء العدة بالحيض لا تصدق في اقل من شهرين هو المختار وبه يفتى اشهر وعندهما القول لها ان مضى تسعة وثلثون يوما وثلاث ساعات لاحتمال ان يقع الطلاق قبل اول حيضة فيكون مدتها ثلاثة وتطهر بعدها خمسة عشر يوما ثم تحيض ثلاثة وتطهر خمسة عشر ثم تحيض ثلاثة فتكمل العدة وزاد شيخ الاسلام ثلاث ساعات للاغتسال بناء على ان زمان الاغتسال من الحيض ولان رؤيتها هكذا نادرة فلا يبنى عليها الحكم الشرعي بل على الاعم الاغلب فيعتبر اكثر مدة الحيض واقل مدة الطهر لسعتدلا فيكون ثلاث حيض شهرا والطهر بينهما شهرا كذا في الدرر فان نكح معتدته نكاحا صحيحا او فاسدا من طلاق بائن غير نكاح صحيح فلو كان عن فاسد لم يلزم المهر ولا العدة بالاجماع كما في الصغرى كذا في القهستاني ثم اى بعد تزوجها في عدتها طلقها قبل الدخول بها لزم عليه مهر كامل وعدة مستأنفة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما وعند محمد لزم عليه نصف مهر واتمام العدة الاولى لان هذا طلاق قبل الدخول فلا يوجب كمال المهر ولا استيناف العدة واكمال العدة الاولى انما وجب بالطلاق الاول الا انه لم يظهر حال

التزوج الثاني لعدم اختلاط المياه وفي فاذا طلقها ثانيا بلا دخول صار النكاح الثاني كالمعدوم فيجب عليها اكمال العدة الاولى كما لو اشترى ام ولده اى منكوحته التي ولدت منه ثم اعتقها فانه يجب عليها ثلاث حيض حيضتان من النكاح تجتنب فيهما ما تجتنب المنكوحة من الخروج والتزين وحيضة من العتق لا تجتنب فيها لانه لما اشتريها فسد النكاح ووجبت العدة الا انه لا يجوز له ان يتزوجها فلما لم يظهر حكم العدة في حقه لمانع وهو ملك اليمين فاذا زال المانع ظهر حكم العدة في حقه ايضا فوجبت حيضتان للنكاح وهما يعتبران من الاعتاق ايضا ويلزمها الاحداد واما الثالث فانها تجب من العتق خاصة فلا يلزمها الاحداد ولهما انها مقبوضة في يده حقيقة بالوطي الاول وبقي اثره وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة بالدخول في النكاح الاول ناب ذلك القبض الذي كان بالدخول مناب الدخول المستحق في هذا النكاح فاذا طلقها صار كانه طلقها بعد الدخول في النكاح الثاني فيجب عليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة كذا في العناية وقال زفر لا عدة عليها اصلا كذا في الهداية ولا عدة في طلاق قبل الدخول بها لعدم تأكد ملك النكاح ولا عدة على ذمية طلقها ذمي او على حربية خرجت الينا مراغمة على نيتان لا تعود الى دار الحرب ابدا انها مسلمة قال الامام التمرتاشي اذا خرج احد الزوجين الينا مسلما او ذميا او مستأمنا ثم اسلم او صار ذميا والآخر على حربيته فقد زالت الزوجية ثم ان كانت المرأة هي الخارجة فلا عدة عليها وانما قيد المص بقوله مسلمة بيانا لاحسن حالاتها فاذا تزوجت جاز عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانهما قالا وعلى الذمية العدة اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم فكما ان نكاح المحارم فيما بينهم صحيح عنده اذا كان معتقدهم ذلك كما مر في باب نكاح الكافر واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بينهما بسبب آخر كالطلاق وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر وتركها في دار الحرب لعدم تبليغ احكام الشرع اياها وله قوله تع ولا جناح عليكم ان تنكحوهن نفي الجناح في نكاح المهاجرات مطلقا فتقييده بما بعد انقضاء العدة زيادة على النص ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني آدم لانها تجب صيانة لماء محترم ولهذا لا تجب قبل الدخول ولا حق للحربي لانه ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون امرأته حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النسب والحمل الثابت النسب امنع من احتمال الآبرى ان ام الولد اذا كانت حاملا لا يزوجها مولاها واذا كانت حائلا جاز له ذلك وروى الحسن عن ابي حنيفة انها اذا تزوجت صح نكاحها كالحبلى من الزنا والاول وهو ان لا يجوز نكاح المهاجرة الحامل اصح لثبوت نسب الولد بخلاف الحبلى من الزنا لانه لا نسب له الكل من العناية

فصل

لما ذكر نفس وجوب العدة وكيفية الوجوب وعلى من تجب وعلى من لا تجب ذكر ما يجب على المعتدات ما يفعلنه وما لا يجب تحد الحداد ترك زينتها وخضابها بعد وفاة زوجها واصل الحد المنع معتدة البائن بالطلاق او بالايلاء او اللعان او فرقة اخرى كما في المشارع كذا في القهستاني وقال الشافعي لا احداد عليها لانه وجب اظهارا للتأسف على فوت زوج وفى بعهده الى مماته وهذا قد اوحشها بالابانة فلا تأسف على فوته ولنا ما روى ان النبي عم نهى المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب رواه النسائي ولم يفصل بين معتدة الوفاة وغيرها ولانه يجب اظهارا للتأسف على فوت نعمة النكاح الذي هو سبب لصونها وكفاية لمؤنتها والابانة اقطع من الموت حتى كان لها ان تغسله ميتا قبل الابانة لا بعدها كذا في الهداية والعناية او الموت لقوله عم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا وجه التمسك به انه اخبار عن احداد ما والاخبار في اقتضاء الفعل اكد من الامر على ما عرف فيكون الاحداد واجبا كذا في الكفاية اذا كانت مكلفة اى عاقلة بالغة مسلمة فلا يجب الحداد على الصغيرة والكافرة لكونهما

غير مخاطبين بالفروع كما في الدرر ولا على المجنونة كما في الاختيار وغيره ويجب على قنة وام ولد ومكاتبة بانت
اومات ازواجهن كما في النظم وذكر في السراجية ان المطلقة الرجعية يستحب لها التزيين والتطيب ولبس
احسن الثياب لترغيب الزوج كذا في القهستاني وقد مر في باب الرجعة بترك متعلق بقوله تحد الزينة وترك
لبس الثوب المزعفر اي المصبوغ بالزعفران والمعصفر اي المصبوغ بالعصفر اذ يفوح منهما رايحة الطيب والمراد
من الثوب ما كان جديدا يقع به الزينة والا فلا باس بلبسه لانه لا يقصد به الا ستر العورة والاحكام تبنى على المقاصد
كما في المحيط كذا في القهستاني والطيب اي استعماله في البدن او الثوب والدهن بزيت اوغيره ولو غير مطيب
والدهن بالضم والفتح والكحل بالضم والفتح اي الاكتحال به والحناء اي الاختضاب به والمعنى في ايجاب ترك
الطيب والزينة وجهان احدهما ما ذكرنا من اظهار التاسف والثاني ان هذه دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة
عن النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع في المحرم وقد صح ان النبي عم لم ياذن للمعتدة في الاكتحال
كذا في الهداية الا من عذر لان فيه ضرورة وهي تبيح المحظورات وينبغي ان يكون مرادها الدواء لا الزينة
ولو اعتادت الدهن فخافت وجعا فان كان ذلك امرا ظاهرا يباح لها لان الغالب كالواقع وكذا لبس الحرير
اذا احتاجت اليه لا باس به كذا في الهداية والعذر بان كانت فقيرة لا تجد الا احد هذه الاثواب واشتكت
راسها اوعينها او اعتادت الدهن او اكتحلت للمعالجة او امتشطت بالاسنان المنفرجة لدفع الاذى
فح لا باس به لانه واجب الدفع شرعا فكيف تتاسف عليه واما الامتشاط بالطرف الآخر فللزينة فلم يحل
كما في المحيط كذا في القهستاني لا اي لا تحد معتدة العتق وهي ام ولد اعتقها مولاها كما في الدرر او مات عنها
كذا في القهستاني ومعتدة النكاح الفاسد لان كل واحد منهما ما فاتها نعمة النكاح لتظهر التاسف والاصل الاباحة
في الزينة لا سيما في النساء قال الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده كذا في العناية ولا ينبغي ان تخطب
بالضم وهو المراجعة في الكلام ومنه الخطبة بالضم والكسر لكن الضم مختص بالموعظة والكسر بطلب المراة المعتدة
لقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا
معروفا وقال عم السر النكاح وقال ابن عباس التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج وعن سعيد بن
جبير في القول المعروف اني فيك لراغب واني اريد ان نجتمع كذا في الهداية وذكر في النهاية اراد به المتوفى
عنها زوجها لان التعريض لا يجوز للمطلقة لانه لا يجوز لها الخروج من منزلها اصلا فلا يتمكن من التعريض لها
على وجه لا يخفى على الناس واما المتوفى عنها زوجها يباح لها الخروج نهارا فيمكنه التعريض على وجه لا يقف عليه
سواها كذا في شرح التاويلات كذا في الكفاية لكن المختار انه يجوز كما للمتوفى عنها زوجها اتفاقا ولم يوجد نص
في معتدة عتق ومعتدة وطئ بالشبهة وفرقة ونكاح فاسد وينبغي ان يعرض الاولين بخلاف الآخرين
ففي الظهيرية لا يجوز خروجها من البيت بخلاف الاولين وفي المضمرات ان مبنى التعريض على الخروج كذا في القهستاني
وفي الآية دليل حرمة تصريح خطبة المعتدة وجواز تعريضها ان كانت معتدة وفاة واختلف في معتدة الفراق
البائن والاظهر جوازه كذا في تفسير القاضي ولا تخرج معتدة الطلاق مطلقا رجعيا كان او بائنا من بيتها
اصلا اي لا ليلا ولا نهارا الا اذا اضطرت نحو ان خافت سقوطه او يخاف فيه على نفسها او مالها او اخرجها
اهل المنزل بان كانت تسكن بكراء او كان زوجها غائبا ولا تقدر على الاجرة اما عدم خروج المطلقة فلقوله
تعالى واتقوا الله ربكم ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة واختلف في تفسير الفاحشة فقيل

هي نفس

هي نفس الخروج قاله ابراهيم النخعي وبه اخذ ابو حنيفة رح فيكون معناه الا ان يكون خروجها فاحشة كما يقال
لا يسب النبي الا كافر ولا يزني احد الا ان يكون فاسقا وقيل هي الزنا ويخرجن لاقامة الحد عليهن قاله ابن
مسعود وبه اخذ ابو يوسف وقال ابن عباس هي نشوزها وان يكون بذية اللسان تبدو على احماء زوجها
كذا في العناية ومعتدة الموت تخرج من منزلها نهارا وبعض الليل لانها لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش
وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت على نفقة
عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به حق عليها كذا في الهداية ولا تبيت في
غير منزلها والامة تخرج في حاجة المولى وتعتد المعتدة في منزل يضاف اليها وقت وقوع الفرقة او الموت لقوله تع
ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان
عليها ان تعود الى منزلها من غير تاخير وتعتد فيه وكذا لو كان معها زوجها كذا في الكفاية وقال عم للتي قتل
زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها الورثة من نصيبهم
انتقلت لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيها الاعذار ولهذا قال الا ان تخرج جبرا او خافت على مالها
او انهدام المنزل وفيه اشعار بانه ان خافت بالقلب من امر الميت خوفا شديدا فلها ان تخرج كما في قاضي خان
كذا في القهستاني او لم تقدر على كرائه لان الضرورات تبيح المحظورات ولا باس بكينونتهما معا بمنزل ان كان
للوصل كان الطلاق بائنا او ثلاثا اذا كان بينهما سترة اي حجاب يعني اذا لم يكن للزوج الا بيت واحد وكذا هذا
في الوفاة اذا كان من ورثته من ليس بمحرم لها كذا في المبسوط لانه معترف بالحرمة الا اذا كان الزوج فاسقا
يخاف عليها منه فان كان فاسقا والبيت ضيقا خرجت المراة والاولى خروجها اي الزوج وتركها لان مكثها
في منزل الزوج واجب ومكثه فيه مباح ورعاية الواجب اولى كذا في العناية وان جعل اي القاضي بينهما امراة ثقة
تقدر على الحيلولة والمنع عن الوطي فحسن احتياطا ولو ابانها قيد به لان في الرجعي لا يجوز المفارقة اصلا فلا يجري
فيه التفصيل الذي ياتي او مات عنها زوجها في سفر قيد للابانة والموت بينها وبين مصرها اقل من مدة السفر
رجعت الى مصرها لانه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء فاذا قدرت على الاحتراز من استدامة السفر في
العدة تعين ذلك وان كان مسافة سفر من كل جانب من المصر والمقصد تخيرت فان شائت رجعت وان
شائت مضت سواء كان معها ولي اي محرم سواء كان عصبة او لا كذا في القهستاني اولا لان المكث في
ذلك المكان اخوف عليها من الخروج قيل وينبغي ان تختار اقرب الجانبين وهي في هذه المسئلة كالتي اسلمت في
دار الحرب لها ان تهاجر من غير محرم لانها خائفة على نفسها ودينها فهي في المفازة كذلك كذا في العناية والعود
احمد اي الرجوع اولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج وان كان جانب المقصد اقل مضت اليه لانها اذا مضت
لا تكون منشئة سفرا ولا سائرة في العدة مدة السفر وان رجعت كانت منشئة فلهذا مضت الى المقصد
كذا في العناية فان كان ذلك الابانة او الموت في مصر لا تخرج منه ما لم تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم هذا
عنده وقالا ان كان لها محرم جاز لها الخروج قبل الاعتداد لان نفس الخروج مباح بالاتفاق دفعا لاذى الغربة
ووحشة الوحدة وانما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم فعاد مباحا وله ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم
فان للمراة ان تخرج الى ما دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الخروج الى السفر بغير المحرم
ففي العدة اولى ثم المصر ليس بشرط حتى لو كانت بقرية تعذر القيام بها فالحكم كذلك كذا في الكفاية واعتبار الشهور

فى العدة بالايام لا الاهلة كذا فى الصغرى طلقها فصالحته عن نفقة العدة لو بالشهور جاز الصلح لتعلين الشهور
ولو بالحيض لا لكونها مجهولة كذا فى الدرر

باب ثبوت النسب

لما ذكر انواع المعتدات من ذوات الاقراء
والاشهر والاحمال ذكر ما يلزم من اعتداد ذوات الاحمال وهو ثبوت النسب فى هذا الباب اقل مدة الحمل ستة اشهر
يومية فان عشرين ومائة لنفخ الروح وستين لصلب الاعضاء كما صح فى الحديث كذا فى القهستانى لقوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال تعالى وفصاله فى عامين فبقى للحمل ستة اشهر واكثرها سنتان لقول عائشة
رضها الولد لا يبقى فى البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل اى بقدر ظل مغزل حالة الدوران والغرض تقليل المدة
فان ظل المغزل حالة الدوران اسرع زوالا من سائر الظلال وفى رواية المبسوط والايضاح وفى بعض نسخ
الكتب ولو بفلكة مغزل والمعنى ما هو فى الرواية الاخرى وقال الشافعى يقدر الاكثر باربع سنين واحتج
على ذلك بحكايات مثل ان محمد بن عجلان مولى فاطمة بنت الوليد بقى فى بطن امه اربع سنين وكذلك هرم
بن حيان سمى هرما لذلك والضحاك بن مزاحم هكذا سمى ضحاكا لانه ضحك حين ولد وغيرهم ولنا عليه
ما روينا عن عائشة رضها والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل لا يهتدى الى مقدار ما يبقى فى الرحم كذا فى العناية
ومن قال ان نكحت فلانة فهى طالق فنكحها فولدت لستة اشهر منذ نكحها لزم نسبه استحسانا والقياس
ان لا يثبت نسبه وهو قول زفر وقول محمد الاول ووجه الاستحسان ان النسب يحتال لاثباته وقد امكن ذلك
بان يجعل كانه تزوجها وهو يخالطها فوافق الانزال النكاح ثم وجد الطلاق بعد ذلك لانه حكمه فصار كتزوج المغربى
المشرقية وبينهما مسيرة سنة فجاءت بولد لستة اشهر من وقت تزوجها ثبت نسبه للامكان العقلى وهو ان
يصل اليها بخطوة كرامة كذا فى ايضاح ابن كمال ولزم عليه مهر تام لانه لما ثبت النسب منه جعل واطئا حكما فلذا
تأكد المهر به والقياس وهو رواية عن ابى يوسف مهر ونصف مهر اما النصف فللطلاق قبل الدخول
واما المهر فبالدخول وذكر الامام التمرتاشى تزوج امرأة فى حال ما يطأها فعليه مهران مهر بالزنا لانه سقط الحد حين
تزوجها قبل تمامه ومهر بالنكاح لان هذا اكثر من الخلوة وفى المنتقى لا يكون به محصنا وفى شرح ابى اليسر ان تزوجت
فلانة فهى طالق ثلاثا فتزوجها ودخل بها ينبغى ان لا يحب عليها الحد ويحب المهر وقالوا يجب عليهما وفى جمع النسفى
لو جاءت بولد فانه ترثه وهو منصوص عن اصحابنا وان حرمت عليه بالثلاث فلم يبق نكاح ولا عدة ولكن لما
كان فصلا مجتهدا فيه لم ينقطع النسب كذا فى الكفاية واذا اقرت المطلقة رجعيا كان او بائنا بانقضاء العدة
ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار وان ولدت لستة
اشهر لا يثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وان لم تقر المطلقة رجعيا او بائنا ثبت
نسبه ان ولدت لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش
قبل العلوق فيثبت النسب احتياطا وان كان الولاد لسنتين من وقت الفرقة او اكثر لا يثبت لان الحمل
حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطئها حرام الا فى الرجعى ويكون الوطء رجعة لان الظاهر انه منه لانتفاء
الزنا بخلاف البائن لحرمة الوطء الا ان يدعيه لانه التزم النسب عند دعواه فيثبت النسب فيه اى فى البائن
ايضا اى كما فى الرجعى ويحمل على الوطء بشبهة فى العدة وبظن انه جائز والنسب يحتاط فى اثباته فيثبت الا
ترى ان النسب يثبت بالايماء وسائر المعرفات لا يثبت به اذا كان الايماء من الناطق كذا فى الكفاية ثم هل
يحتاج فيه الى تصديق المرأة فيه روايتان كذا فى العناية وان كانت المبانة مراهقة اى صغيرة يجامع مثلها وسنها

يحتمل

يحتمل البلوغ ولم يظهر بلوغها بعد فان اتت به اى بالولد لاقل من تسعة اشهر من وقت الطلاق يثبت والا
اى وان لم تأت لاقل منها بل اتت به لتمام تسعة اشهر فلا يثبت ما لم تدع الحبل لا بد من هذا القيد وقد
اهمل فى الهداية وغيرها من الكتب كذا فى ايضاح ابن كمال وعند ابى يوسف يثبت فيما دون السنتين
لانها معتدة تحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبه الكبيرة ولهما ان لانقضاء عدتها جهة متعينة
وهو الاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو فى الدلالة فوق اقرارها لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار يحتمله وان
كانت الصغيرة مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت النسب الى سبعة وعشرين
شهرا لانه يجعل واطئا فى آخر العدة وهى الثلاثة الاشهر ثم تأتى به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان وان كانت
الصغيرة ادعت الحبل فى العدة فالجواب فيها وفى الكبيرة سواء لان باقرارها حكم ببلوغها كذا فى الهداية ومن
مات الزوج عنها ان اتت به لاقل من سنتين يثبت وقال زفر اذا اتت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة
اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضائها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء
كما بينا فى الصغيرة الا انا نقول لانقضاء العدة جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم
الحمل كذا فى الهداية وان كانت المرأة التى مات عنها زوجها مراهقة فيثبت نسب ولدها الذى ولدته لاقل من
عشرة اشهر وعشرة ايام والا اى وان لم تأت لاقل منها بل لتمامها فلا يثبت نسبه لما ذكر فى المطلقة ولا يثبت
ولادة المعتدة عن طلاق بائن او رجعى اذا انكرها الزوج ولا يقضى بشهادة القابلة الا بشهادة رجلين او رجل
وامرأتين عند ابى حنيفة رح وعندهما يكفى شهادة امرأة واحدة اذا كانت مسلمة حرة عدلة لان الفراش قائم
لقيام العدة وهو ملزم للنسب فلا حاجة الى اثباته وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يحصل بشهادة امرأة واحدة
كما فى حال قيام النكاح او ظهور الحبل او اقرار الزوج وله القول بالموجب يعنى انا سلمنا ان الفراش يكون قائما
لقيام العدة ولكن العدة ههنا ليست بقائمة لانها تنقضى باقرارها بوضع الحمل والمنقضى لا يصلح حجة فمست الحاجة الى
اثبات النسب ابتداء بالقضاء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان النكاح قائما او الحبل ظاهرا او الاعتراف
به من الزوج صادرا لان النسب اذ ذاك ثابت قبل الولادة فلا يحتاج الى اثباته وانما الحاجة الى التعيين وذلك
يثبت بشهادتها كذا فى العناية وان كان هناك نكاح قائم او حبل ظاهر او اعتراف الزوج به تثبت الولادة
بمجرد قولها ولدت هذا عنده وعندهما لا بد فى هذه الصورة ايضا من شهادة امرأة واحدة اعلم ان شهادة
المرأة لا بد منها لتعيين الولد اجماعا فى هذه الصور كلها على ما نص عليه صاحب ملتقى البحار واشير اليه فى الهداية
بقولها والتعيين يثبت بشهادتها واما الخلاف فى ثبوت النسب بمجرد شهادتها كذا فى ايضاح ابن كمال
وان ادعتها اى الولادة بعد موته اى موت الزوج لاقل من سنتين بمجرد شهادتها فصدقها الورثة فى الولادة
يعنى اقر بها جميع الورثة او جماعة منهم يقطع الحكم بشهادتهم كرجلين او رجل وامرأتين فهو ابنه فى قولهم جميعا
كذا فى العناية صح تصديقهم فى حق الارث والنسب هو المختار وهذا فى حق الارث ظاهر لانه خالص
حقهم فيقبل فيه تصديقهم اما فى حق النسب فهل يثبت فى حق غيرهم ممن لم يصدق وقيل لا يشترط لان الثبوت
فى حق غيرهم تبع للثبوت فى حقهم باقرارهم وما ثبت تبعا لا يراعى فيه شرائط الاصل كالعبد مع المولى والجند
مع السلطان فى حق الاقامة وهذا هو الصحيح كذا فى الكافى ومن نكح امرأة فاتت بولد لستة اشهر من وقت
النكاح فصاعدا ثبت نسبه منه ان اقر الزوج بالولادة او سكت لان الفراش قائم والمدة تامة وان جحد

ولادتها فحينئذ تثبت بشهادة امرأة واحدة بالولادة فان نفاه اى بعد ثبوت ولادتها بشهادة امرأة نفى الولد اى
قال ليس منى لاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد
فانه يصح بدونه بان قذف منكوحته بالزنا فلم يكن لشهادة القابلة اثر الا فى ثبوت النسب ولا فى وجوب اللعان
وان اتت به لاقل من ستة اشهر لا يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه وقال فى فتاوى
قاضيخان رجل زنى بامرأة فحبلت منه فلما استبان حملها تزوجها الزانى ولم يطأها حتى ولدت قالوا ان لم تكن
فى عدة الغير جاز النكاح وعليهما التوبة وقال ابو الليث ان جاءت بالولد لستة اشهر فصاعدا من وقت النكاح
جاز النكاح ويثبت النسب وان جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت النكاح لا يثبت النسب منه ولا يرث
الا ان يقول الرجل هذا الولد منى ولا يقول من الزنا انتهى وهكذا فى الجوهرة النيرة ولو غاب رجل عن امرأته وهى بكر او ثيب
فتزوجت بزوج آخر وولدت كل سنة ولدا قال ابو حنيفة الاولاد للاول وعلى هذا لا يجوز للاول دفع الزكوة الى الاولاد من الثانى
ولا يجوز شهادتهم له ويجوز للثانى دفع الزكوة الى الاولاد ويجوز شهادتهم له ولا يجوز للزانى دفع الزكوة الى ولده من الزنا وعن
ابى حنيفة انه رجع عن هذا وقال لا يكون الاولاد للاول انما هم للثانى وعليه الفتوى ولا يجوز للزوج دفع الزكوة الى ولد
الملاعنة ولا تقبل شهادته له وذكر هشام فى النوادر انه يجوز شهادة ولد الملاعنة للزوج كذا فى قاضيخان فان ادعت
المرأة بعد الولادة نكاحها منذ ستة اشهر وادعى الزوج الاقل منها فالقول قولها مع اليمين لان الظاهر شاهد
لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح هذا عندهما وعند الامام القول لها بلا يمين على ما سيأتى فى كتاب الدعوى
ان شاء الله تعالى وان علق طلاقها بالولادة بان قال لامرأته ان ولدت فانت طالق فشهدت بها امرأة لا تطلق عند
ابى حنيفة رح خلافا لهما لان شهادتها حجة فى ذلك قال عليه السلام شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها لما
قبلت على الولادة تقبل فيما تبتنى عليها وهو الطلاق وله انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لان
شهادتهن ضرورية فى الولادة فلا تظهر فى حق الطلاق لانه ينفك عنها وان كان الزوج قد اعترف بالحبل
تطلق بمجرد قولها من غير شهادة عنده وعندهما لا بد من شهادة امرأة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة
فيه على ما بينا فى المسئلة السابقة وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضى اليه وهو الولادة ومن نكح امة فطلقها بعد الدخول
اذ لو كان قبل الدخول بها لا يلزمه الولد الا ان تجئ به لاقل من ستة اشهر منذ فارقها كذا فى الكفاية فاشتراها فولدت
لاقل من ستة منذ اشتراها لزمه الولد والا اى وان لم تلد لاقل بل جاءت لستة اشهر فلا يلزمه لانه فى الوجه الاول
ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفى الوجه الثانى ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب الاوقات
واقربها وقت كونها مملوكة فلا بد من الدعوة وهذا اذا كان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعيا اما اذا كان
اثنين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة فلا يضاف العلوق الا الى
ما قبله لانها لا تحل بالشراء لان الامة تحرم غليظة بتطليقتين فلا تحل له بملك اليمين واذا لم تحل لا يقضى بالعلوق فى
اقرب الاوقات بل فيما بعدها حملا لامور المسلمين على الصلاح وابعد الازمان ما قبل الطلاق فيلزمه الولد اذا جاءت
به لاقل من سنتين من وقت الطلاق واما اذا كان الطلاق واحدة تحل له وطئها بملك اليمين فيضاف الولد الى
اقرب الاوقات فح كان ولد الامة فلا يثبت نسبه بغير دعوة كذا فى العناية ومن قال لامته ان كان فى بطنك ولد
فهو منى فشهدت امرأة بالولادة فهى ام ولده لان سبب ثبوت النسب هو الدعوة وقد وجد من المولى بقوله
فهو منى وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يثبت بشهادة القابلة بالاجماع هذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر

من وقت

من وقت الاقرار فان ولدت لستة اشهر فصاعدا لا يلزم لاحتمال انها حبلت بعد ما قال المولى فلم يكن المولى مدعيا
هذا الولد بخلاف الاول كذا فى العناية والكفاية ومن قال لغلام هو ابنى ومات فقالت امه انا امرأته
وهو ابنه يرثانه استحسانا والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح
الفاسد وبالوطى عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان ان المسئلة مفروضة فيما
اذا كانت معروفة بالحرية وبالاسلام وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين للحرة وضعا وعادة كذا فى الهداية
فان جهلت حريتها او لم تعرف موتها له كذا فى ايضاح ابن كمال وقالت الورثة انت ام ولده فلا ميراث لها لان ظهور
الحرية باعتبار الدار حجة فى دفع الرق لا فى استحقاق الارث كذا فى الهداية ويرث الطفل قالوا لها مهر المثل ذكره الزيلعى
رجل زوج امته من عبده فجاءت بولد فادعاه المولى لم يثبت نسبه لان ثبوت النسب يقتضى فسخ النكاح وقد ثبت
ان النكاح بعد ما صح لا يقبل الفسخ بخلاف البيع فان المولى اذا باع امته وولدت عند المشترى ثم ادعاه يثبت
نسبه وينفسخ البيع ويعتق الولد لانه ملك المولى وقد اقر بنبوته فلزم حريته وان لم يثبت الملزوم كما اذا اقر بنبوة عبد
المعروف النسب وتصير الامة ام ولده لاقراره بذلك رجل ولدت امته الموطوءة له ولدا لم يثبت نسبه حتى يدعيه كذا فى
الدرر والغرر باب الحضانة مناسبته لهذا الباب لباب ثبوت النسب ظاهرة الحضانة بالكسر مصدر حضن
الصبى اى رباه وشرعا تربية الام او نحوها الصغير والصغيرة الام احق اعلم ان الاولى والاحق يستعملان ويراد
بهما نفى صحة الغير اى هى احق ولا يجوز لغيرها مع وجودها الا اذا وجد المانع بحضانة ولدها اى تربيتها ما لم يستغن
ونفقتها على الاب حيا وعلى ذى رحم الصغير على قدر الارث ميتا كذا فى القهستانى قبل الفرقة سواء كانت بالطلاق
او الموت او غيره وبعدها لما روى ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابنى هذا كان له بطنى وعاء وحجرى له حواء
وثديى له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه منى فقال عم انت احق به ما لم تتزوجى ولان الام اشفق عليه لزيادته
القصاله بها حيث يقص منها بالمقص واقدر على الحضانة بلزومها البيت فكان الدفع اليها انظر واليه اشار الصديق رض
بقوله ريقها خير له من شهد وسمن وعسل عندك يا عمر قاله حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابة
حاضرون متوافرون كذا فى الهداية ولا تجبر الام على اخذ الولد اذا ابت او لم تطلب الا ان لا يكون للولد ذو رحم
محرم سوى الام فح تجبر الام على حضانته كيلا يفوت حق الولد اصلا لانه لا شفقة للاجنبية اصلا كذا فى مبسوط شيخ
الاسلام وذكر الامام التمرتاشى ولا تجبر الام على الحضانة لانها عست لا تقدر واختار ابو الليث والهندوانى
انها تجبر لان ذلك حق الولد وان امتنع الاب عن اخذ الولد بعد استغنائه عن الام يجبر لان نفقته وصيانته
عليه كذا فى الكفاية ويستوى فى ذلك المسلمة والكافرة لان حق الحضانة باعتبار الشفقة وذلك لا يختلف
باختلاف الدين على ما قيل كل شئ يحب ولده حتى الحبارى كذا فى العناية الا ان تكون مرتدة فانها تحبس وتضرب
فلا تتفرغ للحضانة او فاجرة كما فى الكافى كذا فى الدرر ثم اى بعد ان لم تكن ام او تزوجت باجنبى ام امها اى
ام الام احق بحضانة الولد من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان
قيل ما الحكمة ان ماء الام من قدامها من بين ترائبها قريبا من القلب الذى هو محل الشفقة وموضع المحبة وماء الاب
يخرج ماؤه من وراء ظهره من الصلب وهو بعيد من القلب الذى هو موضع الشفقة والرحمة فان قيل وما الحكمة
فى ان الولد ينسب الى الاب دون الام قيل لان ماء الام يخلق منه الحسن من الولد والسمن والهزل
والشعر واللحم وهذه الاشياء لا تدوم فى الولد بل تزول وتتغير وتذهب وماء الرجل يخلق منه العظم والعصب

مهم

مهم

فى ان الام اشفق على الولد من الاب وهو خلق من مائهما جميعا فالجواب صح

والعروق والمفاصل وبهذه الاشيا لا تزول ولا تفارقها الى ان يموت كذا في الجوهرة النيرة وان علت وعن
ابي يوسف ان ام الاب اولى من ام الام ثم ان لم تكن ام الام فام الاب اي ام اب الولد اولى من الاخوات لانها
من الامهات وبهذه الولاية بالامومة ولهذا تحرز ميراث الامهات السدس لانها اوفر شفقة للولد وقال
زفر الاخت لاب وام ولام والخالة احق من ام الاب كذا في الكفاية ثم اخت الولد لابوين لان ذات قرابتين
ترجح على ذات قرابة واحدة لما فيها من زيادة الشفقة ثم الاخت لام لان الحق لهن من قبل الام ثم الاخت
لاب وفي رواية الخالة اولى من الاخت لاب كذا في الهداية ثم على الرواية الاولى يدفع بعد الاخت الى بنت الاخت لاب
وام ثم الى بنت الاخت لام ثم الى بنت الاخت لاب ثم الخالة كذا في الكفاية ثم خالته كذلك اي خالته لاب وام ثم لام
ثم لاب ثم بنت خالته كذلك ثم عمته كذلك ثم بنت عمته وفي المحيط لا حضانة لبنت الخالة والعمة كبنت
للخال والعم كذا في القهستاني وبنات الاخت اولى من بنات الاخ وهن اي بنات الاخ اولى من العمات لان بنت
الاخت تدلي بمن له حق الحضانة واما بنات الاعمام والعمات والاخوال والخالات فبمعزل من حق الحضانة لان
قرابتهن لم تتأكد بالمحرمية ومن نكحت غير محرمه اي محرم الصغير كام نكحت ابن عمه سقط حقها لانتقاص الشفقة
لان زوج الام يعطيه نذرا اي قليلا وينظر اليه شزرا اي نظر المبغض فاذا اجتمع النساء الساقطات الحق يضع
القاضي حيث شاء منهن كما في المحيط كذا في القهستاني لا يسقط حق من نكحت محرمه كام نكحت عمه وجدة نكحت
جده لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة فيعود الحق اي حق الحضانة اليها بزوال نكاح سقط الحق به اي بذلك النكاح
لان المانع اذا زال عاد الممنوع فلو طلقت رجعيا لا يعود حقها حتى تنقضي العدة لعدم زوال النكاح قبلها كذا
في ايضاح ابن كمال فلو لم تقر بالنكاح او اقرت بالبينونة صدقت كذا في المحيط والى هذا اشار المص بقوله والقول
قولها في نفي الزوج ويكون الغلام عندهن اي عند النساء المذكورات حتى يستغني اي الغلام بان ياكل ويشرب
ويلبس ويستنجي وحده بان يمكنه ان يفتح سراويله عند الاستنجاء ويشد بعده كذا في الكرماني وقدر الاستغناء بتسع
سنين قدره الرازي او بسبع سنين اعتبارا للغالب كذا في الهداية لان الغالب ان الصبي اذا بلغ سبع سنين
يستغني عن الحضانة والتربية فيستنجي وحده قال ع مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبع سنين والامر بالصلوة
لا يكون الا بعد القدرة على الطهارة كذا في الكفاية
كما في الخزانة وغيره كذا في القهستاني ثم اي بعد ما اذا بلغ التسع والسبع يجبر الاب او الوصي او الولي على اخذه
لانه اذا استغنى يحتاج الى التادب والتخلق بآداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على ذلك وتكون الجارية
عند الام والجدة حتى تحيض لانها بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة آداب النساء كالغزل والطبخ وغسل الثياب
دكونا والمرأة على ذلك اقدر من الرجل وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين بالتزويج وولاية التزويج للاب والى الحفظ
عن وقوع الفتنة والاب فيه اقوى واهدى لان بالرجال من الغيرة ما ليس للنساء فيتمكن الاب من حفظها على وجه
لا يتمكن الام من ذلك كذا في العناية وعند محمد تكون الجارية عندهما حتى تشتهى لتحقق الحاجة الى الصيانة قال الفقيه
في النوازل انها لا تشتهى حتى تبلغ تسع سنين وعليه الفتوى كذا في ايضاح ابن كمال وحد الشهوة ان تبلغ
احدى عشرة سنة في قولهم جميعا كذا في الكفاية قال الفقيه ابو الليث حد الشهوة
ان تبلغ تسع سنين وقيل اذا بلغت ست سنين او سبع او ثمان اذا كانت عبلة اي ضخمة كذا في العناية

كما عند غيرهما يعني غير الام والجدة من الاخوات والخالات والعمات ونحوها تكون الصغيرة عندهن الى ان تشتهى
لانها وان كانت تحتاج الى تعلم آداب النساء لكن فيه نوع استخدام للصغيرة وليس لغير الام والجدتين
ولاية الاستخدام ولهذا لا تؤجرها للخدمة فلا يحصل المقصود وهو التعليم بخلاف الام والجدة لقدرتهما على الاستخدام شرعا
كذا في العناية وبه اي بما روي عن محمد يفتى لفساد الزمان لاحتمال ان تكون مشتهاة قبل البلوغ فيخاف عليها
فانها اذا كانت مشتهاة كانت عرضة لتعرض الرجال وللرجال من الغيرات ما ليس للنساء فهن يرضين بذلك
في انفسهن فلا يستبعدن ذلك في حق بناتهن كذا في الكافي ومن لها الحضانة لا تجبر عليها لما في الام انها عست
لا تقدر عليها فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فالحق للعصبات على ترتيبهم في ولاية النكاح
وفي الميراث فاولاهم به اقربهم تعصيبا لان الولاية للاقرب فيقدم الاخ لاب وام على الاخ لاب ويقدم ابنه على ابن
الاخ لاب وعلى هذا وفي الكافي لا توضع الانثى عند مولى العتاقة ولا عند عصبة غير محرم ولو لم تكن عصبة المحرم امينا
لفسقه يضعها الحاكم عند امرأة امينة وان لم يكن له عصبة تدفع الى الاخ لام ثم الى ولده ثم الى العم ثم الى الخال لاب
وام ثم لاب ثم لام لان لهؤلاء ولاية عند ابي حنيفة رح في النكاح كذا في شرح المجمع لكن لا تدفع صبية لا صبي الا يدفعها
القاضي الى عصبة غير محرم الا اذا لم يوجد محرم فتدفع الى افضل موضع كذا في القهستاني فان لم يكن لها الا ابن
عم فان شاء القاضي ضمها اليه ان كان اصلح والا وضعها عند امينة كذا في الاختيار كابن العم ومولى العتاقة وعند
وجود محرم غير عصبة كالخال بل تدفع الى الخال تحرزا عن الفتنة كذا روي عن محمد وذكر الامام التمرتاشي فان لم تكن
واحد من العصبة تدفع الى الاخ لام عند ابي حنيفة ثم الى ذوي الارحام الاقرب فالاقرب وقال محمد لا حق لذكر من
قبل النساء والتدبير للقاضي يدفع الى ثقة تحضنها حتى تستغني وعنه انه يثبت لام الطحي كذا في الكفاية ولا يدفع
القاضي صبية لا صبيا الى عصبة فاسق ولو محرما كذا في الكافي ماجن اي شخص لا يبالي بما صنع وبما قيل له كما في المغرب
وان اجتمعوا اي العصبات في درجة كان اجتمع اخوة لاب وام فاورعهم اي اصلحهم دينا وورعا اولى بالنصب
لان ضمه اليه انفع لانه يتخلق باخلاقه ثم ان تساووا فيه فالاحق بها اسنهم اي اكبرهم سنا لان حقه اسبق
ثبوتا فعند التعارض يترجح به كذا في المبسوط والعناية ولا حق لامة وام ولد في الحضانة قبل العتق لعجزهما عن
الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى بخلاف ما اذا اعتقتا لانهما حرتان ح فيثبت لهما حق الحضانة كسائر الحرائر
والذمية احق بولدها المسلم بان كان زوجها مسلما ما لم يعقل دينا ما لم يخف عليه الف الكفر لان الحضانة تبتني على
الشفقة وهي اشفق عليه فكان الدفع اليها انظر ما لم يعقل دينا فح ينزع لاحتمال الضرر بانتقاش احوال الكفر في
ذهنه وكذا اذا خيف الف الكفر فان الف قد يكون قبل تعقل الدين وليس للاب ان يسافر بولده حتى يبلغ حد
الاستغناء اي استغناء ولده من الحضانة لئلا يبطل حق الام في الحضانة ولا للام لئلا يتضرر الاب لا الى وطنها
وقد تزوجها فيه يعني اذا ارادت المطلقة بعد انقضاء العدة ان تخرج بولدها من المصر فذلك اربعة اقسام اما ان
تخرج الى وطنها وقد وقع العقد فيه واما ان تخرج الى ما ليس بوطن لها ولم يقع العقد فيه واما ان تخرج الى وطنها ولم
يقع العقد فيه واما ان تخرج الى غير وطنها وقد وقع العقد فيه فهذه الاقسام العقلية فان انتفى الامران جميعا بان تخرج
الى وطنها ووقع العقد فيه جاز لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال ع م من تأهل ببلدة فهو منهم الحديث والا فلا
لما فيه من الضرر بالاب كذا في العناية فان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه اشار في القدوري
الى انه ليس لها ذلك وهذا رواية كتاب الطلاق من الاصل وذكر في الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى

وجد في مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه ومن جملة ذلك حق امساك الاولاد وجها لاول
ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيها عرفا وهذا اصح كذا في الهداية وقال صاحب النهاية لابد وجود
بهذين الوصفين لابد من وصف آخر وهو شرط فيه ايضا وهو ان لا تنقل الى دار الحرب وان كانت وطنها ووقع
العقد فيها كذا في العناية ولذا قال المصنف لم يكن اى الذى هو وطنها وقد تزوجها فيه دار الحرب فلا تخرجها الى دار الحرب
القريب اصلا كما في الكافي كذا في القهستاني وفي شرح الطحاوى ولو ارادت الانتقال من دار الاسلام الى دار الحرب
ليس لها ذلك وان كان اصل النكاح وقع هناك وهي حربية بعد ان يكون زوجها مسلما او ذميا وان كان
كلاهما حربيين فلها ذلك كذا في الكفاية وليس ذلك السفر لغير الام بلا اذن الاب حتى الجدة كذا في الدرر والايضاح
ابن كمال فلا يخرج الاب الا اذا استغنى ولا غيره ممن يستحق الحضانة نظرا للصغير كذا في القهستاني هذا كله اذا كان
بين المصرين تفاوت وان كان بين المصرين او القريتين ما يمكن الاب ان يطلع عليها اى على الولد فيرجع
ويبيت في منزله فلا بأس به ولا يشترط فيه وقوع التزوج ولا الوطن وكذا النقلة من القرية الى المصر لان فيه
نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب بخلاف العكس وهو النقل من المصر الى القرية
لان فيه ضررا لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك كذا في الهداية صغيرة لها اب معسر وعمة موسرة ارادت
العمة ان تربي الولد بمالها مجانا ولا تمنع الولد عن الام والام تأبى ذلك وتطالب الاب بالاجر ونفقة الولد اختلفوا
فيه والصحيح ان يقال للام اما ان تمسكي الولد بغير اجر واما ان تدفعي الى العمة خالة الصغير اذا ابت ان تمسك الصغير
وتتعاهد قال الفقيه ابو جعفر والفقيه ابو الليث تجبر والصحيح انها لا تجبر لان الام لا تجبر فالخالة اولى اذا بلغت الجارية مبلغ
النساء ان كانت بكرا كان للاب ان يضمها الى نفسه وان كانت ثيبا ليس له ذلك الا اذا لم يكن مأمونة على نفسها
والغلام اذا عقل واجتمع رأيه واستغنى عن الاب ليس للاب ان يضمه الى نفسه الا اذا لم يكن مأمونا على نفسه كان له
ان يضمه وليس عليه نفقته الا ان يتطوع كذا في الخلاصة الوالدة احق بامساك الولد وتربيته بالنفقة المفروضة
من العمة وان ربته مجانا بلا اجرة وكذلك هذا بعد موت الوالد كذا في الملتقط ثم الغلام اذا بلغ رشيدا فله ان
ينفرد بالسكنى وليس للاب ان يضمه الى نفسه الا ان يكون مخوفا عليه مفسدا واما الجارية اذا كانت بكرا فللاب
ان يضمها الى نفسه وكذا الاخ والعم الا ان يكونا مفسدين فتوضع عند امرأة ثقة وان كانت ثيبا فلها ان تنفرد
بالسكنى وتنزل حيث شاءت الا ان تكون مخوفا على نفسها فيضمها الاب اليه وان كانت البكر قد دخلت
في السن واجتمع لها رأيها وعقلها واخوها وعمها مخوف عليها فلها ان تنزل حيث شاءت في مكان لا تخوف
عليها لان الضم كان لخوف الفتنة بسبب الانخداع وفرط الشبق وقد زال حين دخلت في السن واجتمع لها
عقلها ورأيها كذا في الكفاية ولا خيار للولد وقال الشافعي اذا كان مميزا يخير بين الابوين فيكون عند من
يختار منهما ويستوي في هذا الغلام والجارية ثم ان اختار الاب لا يمنع من الزيارة وان اختار الام فعلى الاب
مراعاته وتسليمه الى الكتب والحرفة لان النبي عم خير غلاما بين الابوين روي ان رافع ابن سنان رضه اسلم
وابت امرأته ان تسلم فاتت النبي عم فقالت ابنتي وهي فطيم وقال رافع ابنتي وقال عم اقعد ناحية وقال
لها اقعدي ناحية فاقعد الصبية بينهما ثم قال ادعواها فمالت الصبية الى امها فقال عم اللهم اهدها فمالت الى
ابيها فاخذها ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة اى الحفظ والراحة بتخليته بينه وبين اللعب فلا يتحقق
النظر وقد صح ان الصحابة رضهم لم يخيروا واما الحديث فقلنا قد قال النبي عم اللهم اهده فوفق لاختياره الانظر

بدعائه

بدعائه او يحمل على ما اذا كان بالغا كذا في الهداية والعناية

باب النفقة

لما فرغ من بيان حق حضانة الولد ومن
له الحضانة احتاج الى بيان النفقة ومن تجب عليه واستطرد بذكر ما يحتاج اليه من السكنى وغيره والنفقة اسم بمعنى
الانفاق وهو عبارة عن الادرار على الشيء بما به يقوم بقاؤه ونفقة الشخص على غيره تجب باسباب منها الزوجية
ومنها النسب ومنها الملك وفتح الباب بنفقة الزوجة لانها اصل النسب فتقدم عليه والنسب اقوى من الملك لان
النفقة على الولد كالانفاق على النفس لكونه جزءا منه وكذا على الوالدين تجب النفقة من الماكول والمشروب ويفرض
الادام اعلاه اللحم واوسطه الزيت وادناه اللبن وقيل الادام يفرض لخبز الشعير ولا يفرض الفاكهة كذا في البزازية
والخلاصة والكسوة بالضم والكسر كما في التاج وغيره وقدر بدرعين وخمارين وملحفة وسراويل وجبة كلاهما
في الشتاء لكنه لا يلزم لتغير الاوقات كذا في القهستاني ولم يذكر الخف والازار في كسوة المرأة وذكرهما في كسوة
الخادم وذلك في ديارهم بحكم العرف وفي ديارنا يفرض الازار والمكعب وما ينام عليه وفي الفتاوى لا تجب على المرأة
والخف وفي الشروح لا يجب عليه خفها لانها منهية عن الخروج بخلاف خف خادمها وان كان لها عليها دين لا تقع
المقاصة الا ان يرضى الزوج بخلاف سائر الديون حيث تقع بلا تقاص الحطب والصابون والاشنان عليه
وثمن ماء الوضوء عليها ان كانت غنية وان كانت فقيرة اما ان ينقل الزوج او يدعها تنقل بنفسها وان
كانت غنية تستأجر من ينقل ولا تنقل بنفسها وثمن ماء الاغتسال على الزوج غنية كانت او فقيرة هكذا قال
في الفتاوى واما اجرة القابلة ان استأجرت هي فعليها وان استأجرها الزوج فعليه وان حضرت القابلة من
غير استيجار احد فلقائل ان يقول على الزوج لانه مؤنة الجماع ولقائل ان يقول على المرأة كاجرة الطبيب كذا في الخلاصة
والبزازية والسكنى هي اسم من الاسكان لا من السكون كما في الصحاح فتسكن في بيت بجنب الزوج لكن بين
جيران صالحين كذا في القهستاني للزوجة على زوجها الحر او العبد بنكاح صحيح كما هو المتبادر فلا نفقة في الفاسد
والاصل في وجوب النفقة قوله تع لينفق ذو سعة من سعته امر بالانفاق واللام للوجوب وقوله تع وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف اى بالوسط وقوله عم في حجة الوداع اوصيكم بالنساء خيرا فانهن عندكم عوان
اتخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا وان لا يأذن
في بيوتكن لاحد تكرهونه فاذا فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح وان لهن عليكم نفقتهن وكسوتهن بالمعروف
ولان النفقة جزاء الاحتباس فكل من كان محبوسا لحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل في
الصدقات وهذه الدلائل لا فصل فيها فيستوي فيها المسلمة والكافرة كذا في الهداية والعناية ولو كان الزوج
صغيرا لا يقدر على الوطء مسلمة كانت الزوجة او كافرة كبيرة او صغيرة توطأ اى من شأنها ان توطأ حتى لو
لم تكن كذلك كان المانع من جهتها فلا تجب النفقة عليه اذا استمت الزوجة اليه نفسها في منزله او لم تسلم لحق لها
او لعدم طلبه قال بعض المتأخرين اذا لم تزف الى بيت زوجها لا تستحق النفقة وهو رواية عن ابي يوسف
وذكر في المبسوط وفي ظاهر الرواية بعد صحة العقد يجب لها النفقة وان لم تنتقل الى بيت زوجها والفتوى على
ظاهر الرواية وذكر في المحيط والايضاح واذا تزوج امرأة فطلبت النفقة قبل ان يحولها الى منزله فلها النفقة
اذا لم يطالبها الزوج بالنقلة لان النفقة حقها والانتقال حقه فاذا لم يطالبها به فقد ترك حقه وهذا لا يوجب
بطلان حقها وان طالبها الزوج بالنقلة فان لم تمتنع عن الانتقال الى بيت زوجها فلها النفقة ايضا
واما اذا امتنعت عن الانتقال ان كان الامتناع بحق بان امتنعت ليستوفي مهرها فلها النفقة واما اذا

كان بغير حق بان اوفاها المهر او كان المهر مؤجلا او وهبته منه فلا نفقة لها الكل في الكفاية وتفرض النفقة قال في الاقضية
الرجل اذا كان صاحب المائدة والطعام الكثير تتمكن هي من التناول قدر كفايتها ليس لها ان تطالب
زوجها بفرض النفقة وان لم يكن بهذه الصفة يفرض اذا طلبت الفرض فان طلبت نفقة كل يوم لها ذلك عند
المساء والزوج هو الذي يلي الانفاق الا اذا ظهر عند القاضي مطله فيفرض النفقة وامره ان يعطيها لتنفق على نفسها
نظرا لها فان لم يعط حبس ولا تسقط عنه النفقة وتؤمر بالاستدانة حتى ترجع على الزوج اذا ظهر لها كذا في الخلاصة كل
شهر وتسلم اليها يعني يفرض لها النفقة بالمعروف شهرا شهرا قال مشايخنا ذلك يختلف باختلاف حال الزوج
ان كان محترفا يفرض عليه النفقة يوما فيوما لانه عسى لا يقدر على تعجيل نفقة الشهر دفعة واحدة وان كان من التجار
يفرض عليه شهرا شهرا وان كان من الدهاقين يفرض سنة سنة نظرا الى ما كان اليسر كذا في الخلاصة والكسوة كل
ستة اشهر الا اذا تزوج وبنى بها ولم يبعث اليها الكسوة لها ان تطالبه بالكسوة قبل مضي ستة اشهر والكسوة
كالنفقة في ان لا اشتراط مضي المدة وللزوج ان يرفع الى القاضي حتى يأمرها بلبس الثوب لان الزينة حقه كذا
في الخلاصة وتقدر بكفايتها بلا اسراف ولا تقتير لان القدر المعين من النفقة غير لازم لاختلاف الطباع والاحوال
والغلاء فيقدر ما يكفيها بقول عدل عينا او قيمة والمستحب ان يطعمها ما يأكل لانه مأمور بحسن المعاشرة وذكر في
الخلاصة ان مدة الكسوة في النساء ستة اشهر وفي الصبيان اربعة اشهر كذا في القهستاني ويعتبر في ذلك حالهما
جميعا هذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى كذا في الهداية والدرر ففي الموسرين حال اليسار وفي المعسرين
حال الاعسار وفي المختلفين بين ذلك فهذه اربعة اقسام قسمة عقلية اما ان يكونا موسرين او معسرين
او الزوج موسرا والزوجة معسرة او بالعكس ففي الاول تجب نفقة اليسار وفي الثاني نفقة الاعسار وفي الثالث
نفقتها دون الموسرات وفوق نفقة المعسرات اذا كان الزوج موسرا مفرط اليسار يأكل الحلواء واللحم المشوي
والباجات والمرأة فقيرة بان كانت تأكل في بيتها خبز الشعير لا يؤخذ الزوج بان يطعمها ما يأكل بنفسه ولا ما كانت
المرأة تأكل في بيتها ولكن يطعمها فيما بين ذلك يطعمها خبز البر وباجة او باجتين وكذلك اذا كانت موسرة
والزوج معسرا كذا في العناية وقيل يعتبر حاله فقط قال الكرخي وهو ظاهر الرواية يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي
لقوله تع لينفق ذو سعة من سعته وجه قول الخصاف قوله عم لهند امرأة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك
وولدك بالمعروف والنص يقتضي اعتبار حاله فيعتبر حالهما عملا بهما وكل جواب عرفته في النفقة من اعتبار حالها
حاله فهو الجواب في الكسوة كذا في الكفاية والقول لمدعي اعساره في حق النفقة لانه المنكر لليسار والبينة لها لانها
المدعية والقول قول الزوج في العسرة فلو اقاما البينة فالبينة بينتها انه موسر في الاصل واشار شيخ الاسلام خواهر زاده
الى ان القول قول المرأة انه قادر ومن المتأخرين من قال ينظر الى زيه الا في حق العلوية والفقهاء وفي ادب
القاضي للخصاف شكت المرأة عند القاضي ان الزوج يضربها وطلبت ان يسكنها عند قوم صالحين ان علم به
زجره وان لم يعلم ان كان جيرانه صالحين اقرها ثمة لكن يسألهم ان اخبروا بما شكت وان لم يكونوا صالحين
او يميلون اليه امره بالاسكان عند قوم صالحين كذا في الخلاصة ويفرض عليه نفقة خادم واحد لها اختلفوا
في الخادم الذي يستحق النفقة على الزوج فمنهم من قال المملوك لها حتى لو كانت حرة او لم يكن مملوكا لها لا يستحق
وهو ظاهر الرواية لان استحقاقها نفقة الخادم انما هو باعتبار ملك الخادم فان لم يكن لها خادم لا تستوجبه
كالقاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق كفاية الخادم في بيت المال ومنهم من قال كل من يخدمها حرة كانت او مملوكة لها

اللحم ن

او لغيرها

او لغيرها تستحق كذا في العناية لو كان الزوج موسرا لان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه والمراد
ههنا مقدر بنصاب حرمان الصدقة لا بنصاب وجوب الزكوة كذا في العناية ونفقتها انقص من نفقة الزوجة والمعتبر
الكفاية ويدخل فيها الكسوة قميص وازار من كرابيس وكساء رخيص وخف لا خمار كذا في القهستاني لكن لا تبلغ نفقة
خادمها نفقتها حتى قالوا يفرض لخادمها ادنى ما يفرض على الزوجة وفي الفتاوى الصغرى المنكوحة اذا كانت امة
لا تستحق نفقة الخادم ونفقة الخادم لبنات الاشراف كذا في الخلاصة وذكر في المحيط لو امتنع خادمها عن الخدمة لا
يجب على الزوج نفقته لانها انما تجب بازاء الخدمة وفي النوازل عن ابي الليث ان كانت المرأة تقدر على الخدمة بنفسها
تجبر عليها لان رسول الله عم جعل خدمة داخل البيت على المرأة وكذا قضى بين علي وفاطمة رضهما كذا في شرح المجمع وعند
ابي يوسف عليه نفقة خادمين لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداخل والى الآخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد
يقوم بالامرين فلا ضرورة الى اثنين ولانه لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه كذا في
الهداية وفي فتاوى سمرقند ان المرأة اذا كانت من بنات الاشراف ولها خدم يجبر الزوج على نفقة خادمين وعن
ابي يوسف انها ان كانت فائقة بنت فائق زفت الى زوجها مع خدم كثير تستحق نفقة الخدم كلها فان قال
لامرأته لا انفق على احد من خدمك ولكن اعطي خادما من خدمي ليخدمك فقالت لا اجبر على نفقة خادم من خدمها فيما لا يتهيأ
لها استخدام خدمه كذا في الكفاية والخلاصة ولو كان الزوج معسرا لا تلزمه نفقة الخادم في الاصح من الروايتين وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة رح لان الخادم لزيادة الزينة وذلك في حال اليسار والواجب على المعسر ادنى الكفاية وهي
قد تكتفي بخدمة نفسها وقال محمد الزوج اذا كان معسرا وكان لها خادم تجب عليه نفقته لانه اذا كان لها خادم
فهذه المرأة لم تكتف بخدمة نفسها فتجب عليه النفقة كما لو كان موسرا كذا في العناية ولو فرضت النفقة لها بالاعسار
ثم ايسر الزوج فخاصمته المرأة تمم لها نفقة اليسار وبالعكس تلزم نفقة الاعسار لان النفقة تختلف باليسار
والاعسار وما قضي به تقدير لنفقة لم تجب لانها تجب شيئا فشيئا وتقدير ما ليس بواجب لا يلزم لانه لجواز تبدل السبب
الموجب قبل وجوبه فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها ولا نفقة لناشزة وفسرها بقوله خرجت من بيته
اي من بيت الزوج حتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس منها واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة
بخلاف ما اذا امتنعت عن التمكين في بيت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج قادر على الوطء كرها وانما قال بغير
حق لان خروجها بحق كما اذا لم يعطها المهر المعجل فخرجت من بيته لم تكن ناشزة ولو كان المنزل ملكها فمنعته عن الدخول
عليها لا نفقة لها لانها ناشزة الا ان تكون سألته ان يحولها الى منزله او يكتري لها منزلا لان الامتناع بهما فات
لمعنى فيه ولو كان يسكن في ارض الغصب فامتنعت منه لها النفقة لانها ليست بناشزة كذا في الكفاية ومحبوسة
بدين او بحق لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن منها بان كانت عاجزة فليس منها كذا في الهداية
ومريضة لم تزف اي لم تنتقل الى منزل زوجها لعدم الاحتباس لاجل الاستمتاع بها ومغصوبة اي اذا غصبها
رجل كرها فذهب بها [illegible] لان المغصوبة طوعا داخلة تحت الناشزة [illegible] كذا في الايضاح وعن ابي يوسف
ان لها النفقة والفتوى على الاول وهو ظاهر الرواية لان فوت الاحتباس ليس منه ليجعل باقيا تقديرا
كذا في الهداية وصغيرة لا توطأ سواء كانت في منزل الزوج او لم تكن حتى تصير الى الحالة التي تطيق الجماع
لان الامتناع لمعنى فيها كذا في العناية والاحتباس الموجب ما يكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح وهو الجماع او
الدواعي اليه والصغيرة التي لا تصلح للجماع لا تصلح لدواعيه ايضا وكذا تجب النفقة للرتقاء والقرناء والمرأة

التي اصابها بلاء يمنعها عن الجماع لبقاء الانتفاع بها من حيث الدواعي كذا في الكفاية وحاجة لا معها اي مع الزوج
ولو مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولو حجت معه
فلها نفقة الحضر لانها هي المستحقة عليه لا السفر [illegible] على نفقة الحضر يكون في مالها ولا الكراء لما قلنا ولو مرضت في
في منزله فلها النفقة يعني اذا حولت الى بيته صحيحة ثم مرضت كذا في الكفاية والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا
يمنع من الجماع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع لعارض فاشبه
الحيض وعن ابي يوسف انها اذا اسلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب
لان التسليم لم يصح قالوا هذا حسن كذا في الهداية لا لو مرضت في بيتها او زفت مريضة في الذخيرة وان مرضت
في منزل الزوج فلها النفقة وكذلك لو مرضت في منزلها الا انها غير مانعة نفسها من الزوج بغير حق يستحق
النفقة كذا في الكفاية ولا يفرق بينهما بعجزه عن النفقة بنوعيها ماكول وملبوس ومسكن فلو اختصمت معه لها
لا يباع مسكنه وخادمه لانه من اصول حوائجه هي مقدمة على ديونه وقيل يبيع ما سوى الازار الا في البرد وقيل
ما سوى دست من الثياب واليه مال الحلواني وقيل دستين واليه مال السرخسي ولا يباع عمامته كما في المحيط
كذا في القهستاني وقال الشافعي يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح باحسان فان ابي
ناب القاضي منابه كما في الجب والعنة وهذا التفريق عنده فسخ لا طلاق ولنا ان حقه بالتفريق يبطل وحقها
يتأخر لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي والاول اقوى في الضرر فيتحمل ادنى الضررين لدفع الاعلى كذا في
العناية والتفريق بالعجز عن النفقة ليس مذهبنا لكن يأمر الزوجة بالاستدانة فلو استدانت قبل الفرض لا
ترجع على الزوج بخلاف الاب ولو قضى القاضي بالتفريق بالعجز عن النفقة ينفذ ان كان الزوج حاضرا وان كان غائبا
لا يقضى في مجموع النوازل قال [illegible] لو قضى هل ينفذ يأتي في كتاب المفقود كذا في الخلاصة لكن لو فرق القاضي الشافعي
نفذ قضاؤه عند الكل وان فرق القاضي الحنفي بلا اجتهاده ففي نفاذه روايتان وهذا اذا كان الزوج حاضرا واما اذا
كان غائبا فلا ينفذ على الصحيح كما في الحقائق وغيره كذا في القهستاني وتؤمر اي يأمرها القاضي بالاستدانة لتحيل عليه
ذكر الخصاف ان تفسير الاستدانة على الزوج هو الشراء بالنسيئة لتقضي الثمن من مال الزوج وفائدة امر القاضي لها بالاستدانة
على الزوج مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج من غير رضاه كما جاز للغريم ان يأخذ من المستدينة واما اذا كانت
الاستدانة بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج كذا في الكفاية والعناية لكن التوكيل بالاستقراض لم يصح
على الاصح فالاصح ما قال الخصاف انه يشتري بالنسيئة لتقضي الثمن من مال الزوج فربما لم يرجع عليه كما يرجع على
الزوجة بخلاف ما اذا فرضها ولم يأمرها بالاستدانة فانه لا يرجع الا على الزوجة ثم هي على الزوج وفيه اشارة الى انها
لو استدانت بغير الفرض لم ترجع عليه كما في التحفة والى انها اذا امرت بالاستدانة ولم يدينها احد وطلبت من
القاضي التفريق لم تفرق بينهما وقال الشافعي يفسخ بينهما كما اذا عجز عن ايفاء المهر المعجل قبل الدخول وطلبت التفريق
كذا في القهستاني ولا تجب نفقة مدة مضت ولم تصل اليها اما لعجزه او لتعنته او غيبته بالحبس او غيره الا ان تكون
قضى بها او تراضيا على مقدارها لانها صلة وليست بعوض فلا تتأيد الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤيد وهو
القبض والصلح كالقضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي فلو مات احدهما او طلقت بعد القضاء او
بعد التراضي قبل قبضها اي قبض المفروضة سقطت تلك المفروضة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت
كالهبة تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانها عوض عنده فصار

كسائر

كسائر الديون ولنا ان المهر عوض عن الملك ولا يجتمع عوضان عن معوض واحد فلا تكون النفقة عوضا عن
البضع الا ان تكون المرأة استدانت بامر قاض يعني اذا فرض القاضي النفقة وامرها بالاستدانة على الزوج فاستدانت
ثم مات احدهما لا يبطل ذلك ذكره الحاكم الشهيد في المختصر وذكر الخصاف انه يبطل ايضا والصحيح ما ذكر في المختصر لان
استدانتها بامر القاضي وللقاضي ولاية عليه بمنزلة استدانة الزوج بنفسه فلو ان الزوج استدان بنفسه
لا يسقط ذلك الدين بموت احدهما كذا ههنا كذا في الكفاية والنفقة المستدانة هل تسقط بالموت فيه روايتان وقال
في المحيط تسقط عنده خلافا للشافعي كذا في الخلاصة ولو عجل لها النفقة والكسوة لمدة ثم مات احدهما فلا يرجع الزوج
عليها ولا على تركتها بنفقة ايام حياته عن الزوجية خلافا لمحمد فانه يقول يحتسب لها نفقة ما مضى وما بقي للزوج ان كان
قائما او قيمته ان كان مستهلكا وهو قول الشافعي لانها استعجلت عوضا عما تستحقه بالاحتباس وقد بطل
الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت
لانتهاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد شيء منها بالاجماع كذا في الهداية والعناية وقال محمد
يترك حصة ما مضى ويسترد ما بقي كما لو عجل لها نفقة قبل ان يتزوجها التزوجها فماتت قبل ان يتزوجها وكذلك
لو اعطاها ابو الزوج مائة درهم للنفقة ولو هلكت في يدها لا يسترد بالاجماع والفتوى على قول ابي يوسف ذكره في الفتاوى
ولو سرقت الكسوة او هلكت النفقة لا تفرض لها اخرى بخلاف المحارم كذا في الخلاصة واذا تزوج العبد حرة بالاذن
اي باذن المولى فنفقتها دين عليه يباع العبد فيه مرة بعد اخرى فلما بيع ثم اجتمع عليه النفقة مرة اخرى يباع العبد ثانيا
كذا في النهاية والعناية والكفاية ولا يباع العبد في دين غيرها اي غير النفقة الا مرة واحدة وهذا لان النفقة تتجدد وجوبها
بمضي الزمان فذلك في حكم دين حادث ولا كذلك سائر الديون فلو مات العبد سقطت ولو اخذ المولى بشيء
لفوات محل الاستيفاء وكذلك اذا قتل كذا في العناية وقد مر في النكاح وعلى الزوج ان يسكنها لان السكنى من كفايتها
فيجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة حيث قال اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وان خالعها
على ان لا سكنى لها ولا نفقة فلها السكنى وان خالعها على ان مؤنة السكنى على المرأة تجب على المرأة كذا في الخلاصة في بيت
اي مكان يصلح مأوى لان حيث احب لكن بين جيران صالحين سيما اذا كان ممن يتهم بالايذاء كذا في القهستاني
خال عن اهله من الضرة او ذي رحم محرم منه كوالدته واخته وفيه اشعار بان لها ان لا تسكن مع ضرتها وام ولده كما في
المحيط وقال احمد بن سلام لها ان تجمع بينهما كما في الزاهدي وفي الملتقط وكره وطؤها في البيت نائم او مغمى عليه او صبي عاقل
كذا في القهستاني واهلها لانها تتضرر به اذ لا تأمن على متاعها ويمنعها ذلك من المعاشرة مع الزوج ومن الاستمتاع الا ان
تختار ذلك لانها رضيت بانتقاص حقها ولو كان اهله ولده من غيرها لمعاداة بينهما غالبا ويكفيها بيت مفرد معين
من دار للزوج اذا كان له اي لذلك البيت غلق بالتحريك ما يغلق ويفتح بالمفتاح لان المقصود قد حصل حينئذ
وله اي للزوج منع اهلها ولو كان ولدها من غيره ووالديها عن الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول
ملكه كما في الكافي وفيه اشعار بان ليس له المنع من ملك الغير كذا في القهستاني لا اي ليس له المنع من النظر اليها ومن الكلام
معها متى شاءوا حيث لا ضرر فيه مع ان في المنع قطيعة الرحم الا ان تكون فتنة بان يخاف عليها الفساد فله ان
يمنعهم من ذلك ايضا ذكره في البدائع كذا في ايضاح ابن كمال وقيل لا يمنعهم من الدخول والكلام ويمنعهم من القرار
لان الفتنة في اللبث وتطويل الكلام كذا في الهداية والصحيح انه لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ومن دخولهما
عليها في الجمعة مرة اي سبعة ايام كما في الهداية لكن في قاضيخان ان اهلها لا يمنع من الزيارة في كل جمعة وانما يمنع

لانه دين وجب في ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى لوجود اذنه فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر ولكن ان يفدي لان حقها في النفقة لا في عين الرقبة صح

من البينونة وبه اخذ مشايخنا وعليه الفتوى كذا في القهستاني وفي غيرهما اي غير الوالدين من المحارم كالخالة والعمة
في السنة هو الصحيح كذا في الهداية وفي الخانية وعليه الفتوى كذا في ايضاح ابن كمال لا في كل شهر على ما قال محمد بن مقاتل
الرازي وبالاول يفتى كما في قاضيخان كذا في القهستاني وعن ابي يوسف في النوادر تقييد خروجها بان لا يقدرا
على اتيانها فان كانا يقدران على اتيانها لا تذهب وهو حسن وقد اختاره بعض المشايخ منعها خصوصا اذا كانت شابة
والزوج من ذوي الهيآت بخلاف خروج الابوين فانه ايسر كذا في ابن الهمام وفي مجموع النوازل يجوز للرجل ان يأذن لها
بالخروج الى سبعة مواضع زيارة الابوين وعيادتهما وتعزيتهما او احدهما وزيارة المحارم فان كانت قابلة او غسالة
او كان لها على آخر حق او لآخر عليها حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك من زيارة الاجانب وعيادتهم
والوليمة لا يأذن لها ولا تخرج ولو اذن وخرجت كانا عاصيين وتمنع من الحمام فاذا ارادت ان تخرج الى مجلس العلم
بغير رضا الزوج ليس لها ذلك فان وقعت نازلة ان سأل الزوج عن العالم واخبرها بذلك لا يسعها الخروج وان
امتنع عن السؤال يسعها الخروج من غير رضا الزوج وان لم يقع نازلة لكن ارادت ان تخرج الى مجلس العلم لتعلم
مسئلة من مسائل الوضوء والصلوة ان كان الزوج يحفظ المسائل ويذكر عندها له ان يمنعها وان كان لا يحفظ
الاولى ان يأذن لها احيانا وان لم يأذن فلا شيء عليه ولا يسعها الخروج ما لم يقع لها نازلة من النوازل كذا في
الخلاصة في الفصل الثامن عشر من كتاب النكاح وتفرض نفقة زوجة الغائب عن البلد ويدخل فيه المفقود كذا
في القهستاني وطفله وابويه في مال له اي للغائب من جنس حقهم كالدراهم والدنانير والطعام والكسوة التي تلبسونها
بخلاف ما اذا لم يكن من جنس حقهم كالعروض التي يحتاج الى بيعها لتصرف الى النفقة لكن للابوين يجوز لهما بيع عرض
الولد الغائب عند ابي حنيفة استحسانا ولا يتعرض لهما القاضي ويصرفان في نفقتهما بالمعروف ذكره في التحفة كذا في
ايضاح ابن كمال ولا يقضى بنفقة في مال الغائب الا لهؤلاء يعني زوجة الغائب وولده الصغار ووالديه
واما غيرهم من المحارم كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فلا يقضى بنفقتهم فيه ووجه الفرق ان نفقة هؤلاء
واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان يأخذوا قبل قضاء القاضي بدون رضاه فكان قضاء القاضي في حقهم
اعانة لهم وفتوى منه اما غيرهم من المحارم فنفقتهم غير واجبة قبل القضاء ولهذا ليس لهم ان يأخذوا من
ماله شيئا قبل القضاء اذا ظفروا فكان القضاء في حقهم ابتداء ايجاب فلا يجوز ذلك على الغائب كذا في الهداية
والعناية والدرر وعند مودع لانه اقر بالزوجية والوديعة فقد اقر بان لها حق الاخذ لان لها حق الاخذ من
مال الزوج من غير رضاه لحديث امرأة ابي سفيان واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا فانه لو
انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات
حقوق الغائب واذا ثبت عليه باقراره على نفسه تعدى الى الغائب لكون ما اقر به ملكه وطولب بالفرق بين
هذه المسئلة وبين ما اذا حضر صاحب الدين غريما للغائب او مودعا له وهما معترفان بثبوت دين المدعي على
الغائب فان القاضي لا يأمر بقضاء دينه من الوديعة والدين واجيب بان امر القاضي في حق الغائب انما هو
للنظر له وفي الامر بالانفاق على المرأة ذلك لابقاء ملكه وليس في قضاء الدين نظر لان فيه قضاء عليه بقول الغير بازالة ملكه
كذا في العناية او عند مضارب لانه امانة من وجه ومديون يقر المودع او المضارب او المديون به اي بالمال
وبالزوجية معا لو قال وبالسبب لكان بالزوجية لكان اشمل او لم يعترف بذلك ولكن يعلم القاضي ذلك اي بالوديعة
والمضاربة والدين والزوجية فان علم بعض من الثلثة يشترط اقرارهم بما لم يعلم به وهو الصحيح كما في حقوق

الهداية

الهداية فمن الظن الاشارة الى المال والزوجية كذا في القهستاني فاذا جاز للقاضي ان يأمر المودع بالانفاق عليها
بالبينة المحتملة للكذب فلان يجوز بعلمه الذي لا يحتمله اولى فان كان للغائب دين ووديعة فكل من المديون والمودع
مقر بالدين والوديعة والنكاح فالقاضي يأمر اولا بالانفاق من الوديعة لان القاضي نصب ناظرا ونظر الغائب
في البدأة بالوديعة لانها تحتمل الهلاك بخلاف الدين كذا في العناية ويحلفها ان الغائب لم يعطها النفقة
نظرا للغائب ويأخذ القاضي منها كفيلا بالنفقة في قولهم لعلها اخذتها فاذا رجع واقام البينة انه خلفها مالا او حلفها
فنكلت رجع على الكفيل او العرس واذا اقرت باخذها يرجع عليها فقط كما في شرح الطحاوي كذا في القهستاني
قال شمس الائمة السرخسي يحلفها انه لم يعطها النفقة فاذا حلفت اعطاها النفقة واخذ منها كفيلا وفي ادب القاضي
للخصاف ان القاضي اذا استوثق منها بكفيل فحسن وان لم يأخذ كان جائزا قال الصدر الشهيد والصحيح
ما ذكره شمس الائمة كذا في الكفاية فلو لم يقروا بالزوجية ولم يعلم القاضي بها فاقامت المرأة بينة على الزوجية ليقضي
بها وكذا لو لم يخلف الغائب مالا في منزله ولم يعلم النكاح فاقامت البينة على الزوجية ليفرض القاضي لها النفقة
على الغائب او يأمرها بالاستدانة عليه اي على الغائب لا يسمع بينتها عند اصحابنا الثلاثة لان في ذلك قضاء
على الغائب وعند زفر يسمعها ليفرض النفقة لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها
فقد اخذت حقها وان جحد يحلف فان نكل فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عجزت يضمن الكفيل
او المرأة وعمل القضاة اليوم على هذا انه يقضى بالنفقة على الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه كذا في الهداية
لا لثبوت الزوجية لانعدام النظر وهو اي قول زفر المعمول به اليوم والمختار وقال في المحيط وهو ارفق بهم وان
انفق المودع او المديون على والدي الدين وولده او امرأته بغير امره ضمن المودع ولا يبرأ المديون ولكن لا
يرجع المنفق على من انفق عليه كذا في الكفاية والخلاصة قال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي في نسخته وينفق
عليها من غلة الدار والعبد وفي الفتاوى امرأة قالت ان زوجي يريد ان يغيب عني وطلبت كفيلا بالنفقة
قال ابو حنيفة رح ليس لها ذلك قال ابو يوسف اخذ كفيلا بنفقة شهر واحد استحسانا وعليه الفتوى فلو علم
انه يمكث في السفر اكثر من شهر يأخذ الكفيل باكثر من شهر عند ابي يوسف وعن ابي يوسف لو كفل بنفقتها
ما عاشت او كل شهر وبقي النكاح بينهما صح وقال ابو حنيفة رح على شهر واحد ولو ضمن لها نفقة سنة جاز
وان لم تكن واجبة ولو طلقها زوجها طلاقا رجعيا او بائنا يؤخذ من كفل بنفقة عدتها كل شهر لان العدة من
احكام النكاح الكل من الخلاصة وتجب النفقة والسكنى لمعتدة الطلاق ولو كان الطلاق بائنا وقال الشافعي
لا نفقة للمطلقة ثلاثا او بعوض وان كانت واحدة الا اذا كانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح بعده
قائم لا سيما عندنا فانه يحل له الوطء كما تقدم واما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت
طلقني زوجي ثلاثا فلم يفرض لي رسول الله عم سكنى ولا نفقة بخلاف ما اذا كانت حاملا لانا عرفناه
بالنص وهو قوله تع وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الآية ولنا ان النفقة جزاء الاحتباس وهو
قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب لها النفقة ولهذا كان لها
السكنى بالاجماع وصار كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة رده عمر رض كذا في الهداية والموقوفة بلا معصية
كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة
كما اذا حبست نفسها لاستيفاء المهر لا اي لا تجب النفقة لمعتدة الموت لان احتباسها ليس لحق

الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى ان معنى التعرف عن برائة الرحم ليس براعى فيها حتى لا يشترط
فيها الحيض كذا في الهداية ولا نفقة للمتوفى عنها زوجها وقد اختلف السلف فيما اذا كانت حاملا قال بعضهم
نفقتها في جميع المال وقال بعضهم لا نفقة لها في مال الزوج وهو الصحيح كذا في الخلاصة فان النفقة تجب شيئا فشيئا
ولا ملك له بعد الموت ولا يمكن ايجابها في ملك الورثة كذا في الهداية والمفرقة بمعصية كالردة وتقبيل ابن الزوج
لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كالناشزة اما السكنى فانها واجبة باى فرقة كانت لان القرار
في البيت مستحق عليها فلا يسقط بمعصيتها واما النفقة فواجبة لها لكن يسقط ذلك بمعصية من قبلها كذا
في العناية والكفاية ولو ارتدت مطلقة الثلاث تسقط نفقتها لان الفرقة وان ثبتت بالطلاق الثلاث بلا
مدخل للردة الا انها بعد الردة تحبس حتى تتوب فلا نفقة للمحبوسة لا اى لا تسقط نفقتها لو مكنت بعد الطلاق
ابنه اى ابن الزوج لان الفرقة ثبتت بالطلاق الثلاث والممكنة لا تحبس فلا تسقط نفقتها قال في النهاية هذا كله في
الطلاق البائن والطلقات الثلاث واما المعتدة بالطلاق الرجعي اذا وطئها ابن الزوج او قبلها بشهوة وهي
مطاوعة او ارتدت وحبست او لم تحبس فلا نفقة لها لان الطلاق الرجعي لا يقع به الفرقة فكان وقوع الفرقة بسبب وجد
منها وهو معصية فيوجب ذلك سقوط النفقة بخلاف البائن كذا في العناية **فصل** لما فرغ من بيان نفقة
الزوجات شرع في بيان نفقة الاولاد فقال ونفقة الطفل الفقير قيد بالفقير احترازا عما اذا كان له مال تجب النفقة
من ماله سواء كان من جنس النفقة او من غير جنسها او دورا او عقارا او ثيابا قال في الذخيرة اذا كان للصغير
عقار او ثياب واحتيج الى ذلك للنفقة كان للاب ان يبيع ذلك كله وينفق عليه لان الاصل في نفقة الانسان ان
تكون في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا كذا في العناية وفي التجريد ان كان للصغير مال غائب يؤمر الاب بان ينفق عليه
ثم يرجع في ماله فان انفق بغير امر القاضي لم يملك الرجوع في الحكم الا ان يكون اشهد على ذلك وفيما بينه وبين الله تع
ان نوى عند الانفاق ان يرجع حل له ان يرجع وكذلك لو كان للفقير اولاد صغار وجد موسر لم يفرض النفقة
على الجد لكن يؤمر الجد بالانفاق ويكون ذلك دينا على والد الصغار كذا في الخلاصة الام والاخ وسائر المحارم لا يملكون
الانفاق على الصغار من مالهم الا بامر الحاكم لانه ليس لهم ولاية التصرف في المال وان انفقوا ضمنوا في الحكم لعدم الولاية
وعن محمد انه استحسن فيما لا بد للصغير منه دفعا للضرر وفي آخر كراهية الجامع الصغير ما يخالفه وهو الحاصل من الفتاوى
والمختار انه اذا كان من جنس النفقة يملك في حجره ام لا وان لم يكن طعاما ان كان دراهم يملك ان كان في حجره والا لا
وان كان يحتاج الى بيع لا يملك البيع والانفاق الا بعد ان يجعله الحاكم وصيا كذا في البزازية على ابيه تعم واجبة على ابيه
وان خالفه في دينه بان اسلم الابن والاب كافر او على العكس لما ان اسلام الصبي العاقل وارتداده صحيح كما تجب
نفقة الزوجة وان خالفته في دينها اما الولد فلاطلاق قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية ولانه جزؤه فيكون
في معنى نفسه فكما لا يؤثر في نفقة نفسه فكذا في نفقة جزئه واما الزوجة فلان السبب هو العقد الصحيح وهو موجود
بين المسلم والكافرة الكتابية والاحتباس مرتب عليه فيكون السبب موجودا فتجب النفقة كذا في العناية ونفقة
الطفل الحر على ابيه الحر الى حد الكسب وحينئذ للاب ان يسلمه الى عمل وينفق من كسبه فقبل ان يحسن العمل ينفق
عليه من ماله والاب اعم من الموسر والمعسر الا انها تفرض عليه بقدر الكفاية وعلى الموسر بقدر ما يراه الحاكم
كما في المحيط كذا في القهستاني ثم الولد اذا لم يكن له مال فابى ان يكتسب وينفق على ولده يجبر على ذلك
ويحبس بخلاف سائر الديون فان كان الاب عاجزا عن الكسب لما به من الزمانة او كان مقعدا ايتكفف

الناس وينفق عليهم هكذا ذكر في نفقات الخصاف ومن المتأخرين من قال يكون نفقة الاولاد في هذه الصورة في
بيت المال فكذا في نفقة الاولاد كذا في الكفاية لا يشركه اى الاب فيها اى في نفقة الطفل احد من الام وغيرها في
ظاهر الرواية وعليه الفتوى كذا في ايضاح ابن كمال وقد روى عن ابي حنيفة رح ان الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما
لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وجه الظاهر ما تلونا من قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وبيانه
ان وجوب نفقتهن عليه كانت بسبب الولد لان الحكم ترتب على المشتق وترتبه على المشتق دليل على علية مشتق
منه كذلك كما في الدرر والزاني ويجوز ان يستدل بالآية على نفي المشاركة في نفقة الزوجة بتقديم الظرف
كذا في العناية وفي المحيط اذا كان للصغير ام موسرة وجد لا يؤمر الجد بل تعطى الام ثم ترجع في مال الاب اذا ايسر
ولو كان الاب زمنا يقضى بالنفقة على الجد ولم يرجع على احد بالاتفاق واصل هذا في نكاح الاصل كذا في الخلاصة كنفقة
الابوين فانه لا يشاركه الولد احد في نفقتهما والزوجة كما لا يشارك الزوج احد في نفقتها ولا تجبر الام على ارضاعه
اى الطفل لان ما عليها تسليم النفس الى الزوج وما سواه من الاعمال ككنس البيت وغسل الثوب والطبخ والخبز
والارضاع لم تؤمر به الا تدينا كما في الكافي كذا في القهستاني قال في التتمة لو ابت الارضاع وهي منكوحة او مبانة
لا تجبر على ذلك سواء اخذ الولد لبن الغير او لم يأخذ بلا خلاف هو الصحيح وفي الذخيرة اذا لم يكن للصغير ولا لابيه مال
اجبرت الام على الارضاع وهو الصحيح كذا في ايضاح ابن كمال الا اذا تعينت بان لم يكن لهما مال وللاب موسرا ولم يوجد
مرضعة او لم يأخذ ثدي الغير وغيرها فحينئذ تجبر على الارضاع وهو الصحيح كما في الاختيار وظاهر الرواية انها لا تجبر كما في المحيط
كذا في القهستاني ويستأجر الاب من مال الطفل ان كان له مال والا فمن مال نفسه كما في المحيط كذا في القهستاني من ترضعه
يعني اذا لم ترد الارضاع ولم تتعين كذا في ايضاح ابن كمال وصدر الشريعة عندها اى الام يعني اذا ارادت ذلك لان
الحضانة لها ولو استأجرها اى الام وهي زوجته او معتدته من رجعي لترضع ولدها لا يجوز الاستيجار لان الارضاع
مستحق عليها ديانة قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن فهو امر بصيغة الخبر الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا
اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجرة عليه كذا في الهداية واصل هذا ما روي
ان النبي عم جعل امور خارج البيت على علي رض وامور داخله على فاطمة رض كذا في الكفاية وفي معتدة البائن روايتان
في رواية لا يجوز استيجارها وفي اخرى جاز وهو ظاهر الرواية لان النكاح قد زال وجه الاولى انه باق في حق بعض
الاحكام لان العدة من احكام النكاح ولهذا تجب فيه النفقة والسكنى ولا يجوز دفع الزكوة اليها ولا الشهادة
لها كذا في الكفاية والدرر وبعد العدة يجوز استيجارها لارضاع ولدها لان النكاح قد زال بالكلية وصارت
كالاجنبية وهي احق ان لم تطلب زيادة على الغير يعني قال الاب لا استأجرها وجاء بغيرها فرضيت الام بمثل
اجر الاجنبية او رضيت بغير اجر كانت هي احق لانها اشفق فكان نظر الصبي في الدفع اليها وان التمست
الام زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة في قوله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له
بولده اى لا تضار هي باخذ الولد منها ولا يضار هو بالزامه اكثر من اجرة الاجنبية كذا في الهداية وقال تعالى وان
تعاسرتم فسترضع له اخرى وان رضيت الغير ان ترضعه بغير اجر او بدون اجر المثل والام باجر المثل فالغير اولى
لما قلنا قال في الخانية والظهيرية ارادت العمة ان تربي الصغير بغير اجر من غير ان تمنع الام عنه والام تأبى
ذلك فالام احق بالولد وانما يبطل حقها اذا تحكمت في اجر الرضاع باكثر من اجر مثل والصحيح ان يقال للام اما
ان تمسك الولد بغير اجر واما ان تدفع الى العمة كذا في ايضاح ابن كمال لو قالت الام للقاضي افرض النفقة

صيانة للولد عن الضياع منه

لهذا الصبي على ابيه ومرني ان استدين على الاب فان القاضي يفعل ذلك فاذا ايسر رجعت عليه بما استدانت
فان لم ترجع حتى مات ليس لها ان تأخذ من تركته هو الصحيح وان انفقت من مالها او من المسئلة من الناس
لا ترجع على الاب وكذا في نفقة المحارم هكذا ذكر في الاصل كذا في الخلاصة ولو استاجرها وهي زوجته لارضاع ولده من
غيرها صح لانه غير مستحق عليها ونفقة البنت التي لا زوج لها بالغة والابن الكبير زمنا بفتح الزاء وكسر الميم الذي
طال مرضه زمانا كما في المغرب او الذي لا يمشي على رجليه كما في الزاهدي والمهذب على الاب خاصة خص من بين
الاقارب وبه اي بكون كل النفقة على الاب وهو ظاهر الرواية يفتى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
كالولد الصغير كذا في الهداية وقيل على الاب ثلثاها وعلى الام ثلثها لان الميراث لهما على هذا المقدار وهذه
رواية الخصاف والحسن كذا في الهداية وعلى الموسر يسارا يحرم الصدقة وهذا اختيار صاحب الهداية وقال في مختارات
النوازل وعليه الفتوى كذا في ايضاح ابن كمال وهو الصحيح لان النفقة اشبه بصدقة الفطر لكونها مؤنة من وجه وصدقة
من وجه والنفقة مؤنة من كل وجه فلما لم يشترط لوجوب صدقة الفطر الغنى الموجب للزكوة فلان لا يشترط ههنا وهي
مؤنة من كل وجه اولى كذا في العناية وفي الاقضية الفقراء انواع ثلاثة الاول فقير لا مال له وهو قادر على الكسب فالمختار انه
يدخل الابوان في نفقته كعياله الثاني فقير لا مال له وهو عاجز عن الكسب فلا تجب عليه نفقة غيره خلا الزوجة الثالث فقير
كسوب يفضل شيء عن كسبه من قوته فانه يجبر على نفقة بنته الكبيرة والابوين والاجداد وغيرهم سواء الا ان كان ذا
رحم غير محرم كابن العم لا تجب نفقته عليه وان كان ذا رحم محرم كالعم تجب ويشترط اليسار وهو المحرم للصدقة وبه يفتى
وفي الاجناس شرط نصاب الزكوة قال الصدر وبه يفتى كذا في البزازية والخلاصة نفقة اصوله اي ابويه واجداده وجداته
وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وفسر المعروف بحسن العشرة بان يطعمهما
اذا جاعا ويكسوهما اذا عريا نزلت في حق الابوين الكافرين واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء والامهات
ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه والجدة مقام الام لكنهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم وان كانوا مستأمنين
لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين ولا تجب على النصراني نفقة اخيه المسلم وكذا لا تجب على المسلم نفقة
اخيه النصراني لان النفقة متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية
بالحديث كذا في الهداية الفقراء وان قدروا على الكسب لانهم يتضررون به والولد مأمور بدفعه عنهم
وقال في المحيط ان قال الاب ان ولدي هذا كسوب يقدر على ان يكسب مقدار ما يكفيه ويكفيني لكن يدع
العمل على عمد نظر القاضي في ذلك بان يسأل من اهل حرفته فان ظهر للقاضي ان الامر على ما قاله الاب اجبر الابن
على نفقة ابيه او اخذه بذلك كذا في الخلاصة بالسوية بين الابن والبنت وعليه الفتوى وهذا ظاهر الرواية
وهو الصحيح وروى الحسن عن ابي حنيفة ان النفقة بينهما اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين على قياس نفقة ذوي
الارحام كذا في الكفاية ووجه ظاهر الرواية ان استحقاق الابوين انما هو بحق الملك في مال الولد بقوله عم انت
ومالك لابيك وهذا المعنى يشمل الذكور والاناث ولهذا يثبت لهما هذا الاستحقاق مع اختلاف الدين
وان انعدم التوارث ولذا قال ويعتبر فيها اي في نفقة الاصول في ظاهر الرواية القرب اي النفقة على القريب
ان استويا في الجزئية والجزئية اي على الجزء ان استويا في القرب فتكون على الابن مع وجود الاب لا الارث
كما في رواية الحسن عنه فلو كان له بنت وابن ابن فنفقته على البنت خاصة لانها القريب مع ان
ارثه لهما انصافا ولو كان له بنت بنت واخ فنفقته على بنت البنت لانها الجزء مع ان كل ارثه للاخ

لانه عصبة

لانه عصبة فيحوز المال عند عدم ذوي الفروض اما البنت البنت فلا شيء له لانه من ذوي الارحام وعليه اي على الموسر
المذكور نفقة كل ذي رحم محرم منه وهو من لا يحل نكاحه على التأبيد لان الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة
والفاصل بينهما كونه ذا رحم محرم منه بدليل قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فان ذلك للاشارة الى البعيد فيكون
اشارة الى اول الآية وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فيدل على ان للوارث النفقة وتقييد
بذي الرحم المحرم بقراءة ابن مسعود رضه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك ولا شك ان قراءته كانت مسموعة
من النبي عم كذا في العناية وقال ابن ابي ليلى يجب على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث
مثل ذلك وقال الشافعي لا تجب النفقة على غير الوالدين والمولودين لان استحقاق الصلة عنده باعتبار الولادة دون
القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده ولنا قراءة ابن مسعود رضه كذا في الكفاية ان كان
ذلك المحرم فقيرا اعتبر الفقر لان الاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا سالما او حرة فاتم لا بد من الحاجة
لاستحقاق النفقة لذلك فلذا قال المص صغيرا الخ والصفات المذكورة وهي الصغر والانوثة والزمانة ونحوها امارة
الحاجة لتحقق العجز فان القادر على الكسب غني بكسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما تعب بالكسب والولد مأمور بدفع
الضرر عنهما فيجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب كذا في الهداية وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وهو ظاهر الرواية
كذا في العناية الابن الموسر يجبر على نفقة ابويه المعسرين ولا يجب على الابن الفقير نفقة والده الفقير حكما ان كان الولد
يقدر على العمل وان كان الوالد زمنا او لا يقدر على عمل وللابن عيال كان على الابن ان يضم الاب عياله وينفق على الكل
كذا في قاضيخان او انثى عطف على صغيرا لا على فقيرا وكذا قوله او زمنا اي ذكرا زمنا او اعمى هذا استدراك لان الزمانة
تكون في ستة اعمى وذاهب اليدين والرجلين وذات اليد والرجل من جانب والاخرس والمفلوج كما في احكام الصغار
وحق الاداء محرم فقير غير كسوب سواء كان صغيرا او صغيرة او كبيرة فان في الصغار مطلقا يشترط الفقر وكذا في
الكبار الاناث واما في الكبار الذكور فهو شرط مع الزمانة وفي الكل كونهم غير مكتسبين كما في المحيط كذا في القهستاني
او لا يحسن الكسب وان كان له قوة العمل لخرقه بالخاء المعجمة والراء المهملة بمعنى عدم الرأي او لكونه من ذوي البيوتات لان من
لا يحسن العمل لا يستأجره الناس فكان بمنزلة العاجز او طالب العلم قال شمس الائمة الحلواني اذا كان الرجل
من ابناء الكرام ولا يستأجره الناس فهو عاجز وكذا طلبة العلم اذا كانوا لا يهتدون الى الكسب فهم عاجزون حتى لا تسقط
نفقتهم عن آبائهم قال رحمه الله عليه ورأيت في موضع هذا اذا كان بهم رشد كذا في الخلاصة ولذا قال صاحب المنية انا افتي
بعدم وجوبها فان قليلا منهم حسن السيرة مشتغلا بالعلم الديني واكثرهم فساق شرهم اكثر من خيرهم يحضرون
الدرس ساعة لخلافيات ركيكة ضررها في الدين اكثر من نفعها ثم يشتغلون بطول النهار بالسخرية والغيبة
والوقوع في الناس وغيرها مما يستحقون به لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ولو علم السلف حالهم يحرمون
الانفاق عليهم فلم يفرضوا انفاقهم كذا في القهستاني وذكر في تجنيس الملتقط ولو خرج طالب العلم الى دار الغربة للتعلم
يجب على المسلمين كفايته ونفقته لو لم يرزق من بيت المال كذا في التاتارخانية ويجبر ذلك الموسر عليها لا يفاء
حق مستحق وتقدر بقدر الارث لان الله تعالى نص على الوارث بقوله وعلى الوارث مثل ذلك تنبيها على اعتبار
المقدار لانه رتب الحكم على المشتق فيكون المشتق منه هو العلة فيثبت الحكم بقدر علته وعلى هذا لو اوصى لورثة
فلان وله بنون وبنات كانت الوصية لهم على قدر الميراث وعلى هذا اذا كان الرجل زمنا معسرا وله ابن معسر صغير
او كبير زمن وللرجل ثلاثة اخوة متفرقون موسرون فنفقة الرجل على اخيه لاب وام وعلى اخيه لام اسداسا بحسب

ميراثهما فاما نفقة الولد فعلى الاخ لاب وام خاصة لان ميراث الولد له عند عدم الاب خاصة فانه عم لاب وام
فلا يرث معه العم لاب ولا العم لام كذا في العناية فظهر منه معنى قوله حتى لو كان له اخوات متفرقات فنفقته عليهن
اخماسا كما يرثن منه فثلاثة اخماسها على الاخت لاب وام وخمسها على الاخت لاب وخمسها على الاخت لام
على قدر ميراثهن قال في الهداية وفي غير الوالد يعتبر قدر الميراث حتى تكون نفقة الصغير على الام والجد اثلاثا ثم اشتهر وتعتبر
فيها اي في نفقة ذي الرحم المحرم اهلية الارث وهو ان لا يكون محروما لا حقيقته اي لا احرازه يعني يعتبر ان يكون وارثا في
الجملة وان كان محجوبا بغيره لان سبب استحقاق النفقة حال القضاء بالنفقة قيام سبب الارث لا جريان الارث
اذ لا يتصور جريان الارث حال القضاء بالنفقة لان القضاء بها حال حيوة القريب ولا يجري الارث حال الحيوة
فنفقة من له خال وابن عم على خاله لانه محرم ويحرز ميراثه ابن عمه لانه عصبته وهذا لان سبب الارث ثابت في
الخال فان ابن الابن لو مات قبل الخال يحرز ميراثه الخال فاذا استويا في المحرمية واهلية الارث يرجح من كان وارثا
في الحال فلو كان له عم وخال او عم وعمة فالنفقة على العم ولو كان العم معسرا فالنفقة على العمة والخال اثلاثا على قدر
ميراثهما ويجعل العم كالميت كذا في الكفاية والخلاصة ونفقة زوجة الاب على ابنه سواء كان الاب زمنا او لا لكن يشترط
فقر الاب من جهة المال العام ونفقة زوجة الابن على ابيه لكن لا مطلقا بل ان كان الابن صغيرا او كبيرا زمنا وكما تجب
على الابن الموسر نفقة والده الفقير يجب عليه نفقة خادم الاب امرأة كانت لخادم او جارية اذا كان الاب محتاجا الى
من يخدمه وليس على الاب نفقة امرأة الابن كذا في قاضي خان وفي النفقات لشمس الائمة الحلواني قال فيه روايتان
في رواية كما قلنا وفي رواية انما تجب نفقة زوجة الاب اذا كان مريضا او به زمانة ويحتاج الى الخدمة اما اذا كان
صحيحا فلا قال في المحيط فعلى هذا لا فرق بين الاب والابن فان الابن اذا كان بهذه المثابة يجبر الاب على نفقة
خادمه كذا في الخلاصة ولا تجب النفقة للغير على فقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف يستحق عليه الا للزوجة
لانه التزم نفقتها بالاقدام على العقد اذ المقاصد لا تنتظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار كذا في الهداية ولو كانا
معسرين ولها ابن موسر يؤمر الابن بالاقراض على الزوج ولو كان اجنبيا حتى اذا ايسر رجع عليه وكذا اخوها الموسر
كما في المحيط كذا في القهستاني والولد الصغير لانه جزؤه فكما لا تسقط عنه نفقة نفسه لعسرته فكذا نفقة طفله وقال قاضي
خان الفقير لا يجبر على نفقة الا الاربعة الولد الصغير والبنات البالغات ابكارا كن او ثيبات والزوجة والمملوك
انتهى ولا تجب ايضا للغير مع اختلاف الدين بينهما الا للزوجة لانها تجب في حقها باعتبار الحبس المستحق بعقد
النكاح وذلك يعتمد صحة العقد لا اتحاد الملة حتى لا تجب بالنكاح الفاسد والوطي بشبهة وقرابة الولاد الاصول
والفروع ولذا قال اعلى واسفل اما على الاصول فلما تلونا من قوله تع وصاحبهما في الدنيا معروفا واما الفروع
فلما مر انفا ان الولد جزؤه فلا تسقط نفقته [illegible]
[illegible] ويجوز للاب بيع عرض ابنه بالسكون ولا تحرك اي ما عدا النقدين والماكول والملبوس من المنقولات وهو
في الاصل غير النقدين من المال كما في المغرب والمقاييس وغيرهما كذا في القهستاني ابنه لا بد من قيد الكبر لان في
الصغير له بيع عقاره ايضا ومن قيد الغيبة اذ لو كان حاضرا ليس له بيع عرضه ايضا بالاتفاق هذا كله مفهوم
من الهداية كذا في ايضاح ابن كمال للنفقة فاذا جاز بيع الاب فالثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء
منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له ان يأخذ منه بنفقته لانه جنس حقه كذا في الهداية
لا اي لا يجوز للاب بيع عقاره لانها محصنة بنفسها العقار في اللغة الارض والشجر والمتاع كما في الصحاح

وغيره

وغيره فهو شامل للمنقول وفي الشريعة العرصة مبنية كانت او لا واما في الحمادي انه العرصة المبنية لا يخلو عن شيء
فان البناء ليس داخلا في العقار في شيء كذا في القهستاني ولا يبيع العرض لدين له اي للاب على الابن سوى النفقة اي
النفقة لان ثبوت الدين محتاج الى القضاء على الغائب وفيه لا يجوز بخلاف النفقة لما عرفت ان نفقة الولد واجبة
قبل القضاء وانما قضاء القاضي اعانة هكذا ذكر في غاية البيان وعلم منه ان المراد عدم الجواز قضاء لا ديانة فاندفع
ما قيل اذا كان للاب حال غيبة ابنه ولاية الحفظ فما المانع من البيع للدين كذا في ايضاح ابن كمال ولا يجوز للام
بيع ماله من العرض والعقار لنفقتها اذ لا ولاية لها في التصرف حال الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر وعندهما لا يجوز بيع
العرض للاب ايضا اي كالام وهو القياس لان ولاية الاب تنقطع ببلوغ الصبي استدلالا فيما يبيعه تحصينا
لولده الغائب فان الابن اذا بلغ وهو غائب فللاب ولوصي الاب بيع عروضه تحصينا على الغائب وههنا
هو لا يبيع تحصينا على الغائب وانما يبيع لنفسه وليست له هذه الولاية الا ترى ان استحقاق الام النفقة كالاب ثم الام
لا تبيع عروض الولد في نفقتها فكذلك الاب في لكن استحسن ابو حنيفة فقال ولاية الاب وان زالت لكن ما زال
اثرها ولهذا صح منه الاستيلاد في جارية الابن فلبقاء اثر ولايته كان له ان يبيع العروض لان بيع العروض
من الحفظ فان العين يخشى عليه الهلاك وحفظ الثمن ايسر وفي الذخيرة ثم ذكر ههنا ان الاب يملك بيع منقول
الكبير الغائب والام لا تملك وذكر في الاقضية جواز بيع الابوين وهكذا ذكر القدوري في شرحه فانما اضاف البيع اليهما
فاما ان يكون في المسئلة روايتان في رواية الاقضية والقدوري ان الاب هو الذي يبيع لكن لمنفعتهما فاضاف
البيع اليهما من حيث ان منفعة البيع اليهما وهو الظاهر كذا في الكفاية ولا ضمان عليهما اي على الابوين وكذا الولد
والزوجة كذا في القهستاني لو انفقا لا لنفسهما من مال الابن الغائب عندهما اذا كان المال من جنس النفقة لانهما
استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر ولو انفق المودع مال الابن عليهما بغير امر قاض ضمن المودع
لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امر القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن
المودع لا يرجع عليهما لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا به ولو قضي بنفقة غير الزوجة ومضت مدة بلا انفاق
سقطت يعني اذا قضى القاضي للولد والوالدين وذوي الارحام بالنفقة فمضت مدة لم تصل اليهم فيها سقطت لان
نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي
لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى كذا في الهداية واذا تذكرت ان نفقة الزوجة
جزاء الاحتباس ونفقة الاقارب للكفاية ظهر لك وجه ما قال في الذخيرة ان القاضي اذا فرض للزوجة في الشهر مائة
فمضت المدة وفي يدها منه شيء لم يحتسب للشهر الثاني ولو كان ذلك في نفقة الاقارب حوسب به وان القاضي
اذا فرض للزوجة كسوة لمدة معينة فسرقت ليس عليه ان يكسوها حتى تفرغ المدة ولو كان ذلك في الاقارب وجب
عليه ان يكسوهم كذا في العناية الا ان يكون القاضي امر بالاستدانة عليه يعني اذا اذن القاضي للولد والوالدين وذوي
الارحام بعد فرض النفقة بالاستدانة عليه لا تسقط نفقتهم ايضا كنفقة الزوجة وان مضت مدة
لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه بالاستدانة عليه كامر الغائب بها فصار دينا في ذمته فلا تسقط بمضي المدة
وتجب على المولى نفقة رقيقه اي عبده وامته لقوله عم في المماليك انهم اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم اطعموهم مما
تأكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله فان ابى اي امتنع المولى عن الانفاق لهم وكان لهم
كسب اكتسبوا لانفسهم وانفقوا لانفسهم لان فيه نظرا للجانبين حتى يبقى المملوك حيا ويبقى فيه ملك المالك

وذكر في التجنيس رجل له عبد لا ينفق عليه هل للعبد ان يأكل من مولاه ان كان قادرا على الكسب ليس له ذلك وان
لم يكن قادرا عليه له ذلك اذا اعتق عبدا صغيرا او امة لا تجب النفقة على المعتق لانه ليس بذي رحم محرم منه وان كان
عصبة فصار كابن العم كذا في الكفاية وان لم يكن له في مختار الصحاح الرقيق المملوك واحد وجمع فلا غبار في
كلام المص كسب بان كان عبدا زمنا او جارية لا يواجر مثلها اجبر المولى على بيعهم لانهم من اهل الاستحقاق
وفي البيع ايفاء حقهم وابقاء حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تاخيرا على ما ذكرنا
ونفقة المملوك لا تصير دينا فكان ابطالا كذا في الهداية وفي المدبر وام الولد يجبر المولى على الانفاق لا غير كما في المحيط
وذكر في الزاهدي لو قتر السيد على المملوك في نفقته ليس له ان يأكل من مال سيده لكنه يكتسب فيأكل الا اذا كان
صغيرا او جارية او عاجزا عن الكسب فله ان يأكل وان لم يأذن له في الكسب فله ان يأكل من ماله قدر كفايته كذا في القهستاني
وفي حق نفقة غيرهم من الحيوان يؤمر المالك ديانة ظاهر مذهب اصحابنا ان الان لا يجبر على الانفاق على ملكه سوى الرقيق
واما في الدواب فيفتى فيما بينه وبين الله تعالى بالانفاق عليها وفي غير الدواب كالدور والعقار فانه لا يفتى به ايضا الا انه
اذا كان فيه تضييع المال كان ترك الانفاق مكروها كذا في العناية وعن ابي يوسف انه يجبر على الانفاق في البهائم ايضا
وهو قول الش فعي وقاساه على الرقيق لان فيه اضاعة المال وتعذيب الحيوان وهما منهيان والاصح ما قلنا يعني
من عدم الجبر لان اجبار القاضي على الانفاق نوع قضاء ولا بد للقضاء من مقضي له هو من اهل الاستحقاق وهو
موجود في الرقيق لانه من اهل ان يستحق حقوقا على المولى وعلى غيره وفي الحمة الابرى انه بالكتابة يستحق حقوقا على المولى
وان كان مملوكا فاما غير الرقيق فلا يستحق على المولى حقا فلا يصلح مقضيا له لعدم شرط القضاء فامتنع القضاء كذا في الكفاية
والعناية فروع رجل غصب عبدا فنفقته عليه الى ان يرد المغصوب الى مالكه فان طلب الغاصب من القاضي الامر بالنفقة
او البيع لا يجيبه القاضي الا ان يخاف على العبد ان يضيع فيبيعه القاضي الغاصب ويمسك ثمنه لمالكه اودع عبدا
عند زيد فغاب فطلب زيد من القاضي الامر بالنفقة فالقاضي لا يأمره بل يؤجره فينفق عليه من الاجر او يبيعه فيحفظ
ثمنه لمولاه كذا في درر الغرر العبد اذا كان بين رجلين فغاب احدهما فانفق الآخر بغير اذن القاضي وبغير اذن صاحبه
وكذا النخل والزرع وكذا المودع والملتقط اذا انفق على الوديعة واللقطة وكذا في الدار المشتركة اذا انفق احدهما
في مرمتها بغير امر صاحبه وبغير امر القاضي فهو متطوع فان مات الاب وترك اولادا صغارا او زوجة فنفقة كل
واحد في نصيبه فيشتري القاضي للصغير ما يحتاج اليه وينصب وصيا فان لم يكن في البلد قاض فانفق الكبار على
الصغار كانوا متطوعين في الحكم اما فيما بينهم وبين الله تعالى فلا ضمان عليهم ونظير هذا في كتاب الوديعة المودع اذا
باع للدين من غير استطلاع راي القاضي وفي المصر قاض ضمن وان كان خيرا وذكر في النوادر اما اذا لم يكن يمنع
يمكنه استطلاع راي القاضي لا يضمن استحسانا وكذا قال مشايخنا في رجلين كانا في سفر فاغمي احدهما فانفق الآخر
على المغمى عليه من مال المغمى عليه لم يضمن استحسانا وكذا لو مات فجهزه صاحبه من ماله وعن محمد بن الحسن انه مات واحد
من تلامذته فباع محمد كتبه وانفق في تجهيزه فقيل له انه لم يوص الى احد فقرأ محمد والله يعلم المفسد من المصلح اما في الحكم
فيضمن فلو ان الكبار انفقوا على الصغار ثم لم يقروا بذلك واقروا ببقية نصيبهم وسعهم ذلك وان حلفوا على ذلك
قال في الكتاب رجوت ان لا يكون عليهم شيء ونظير هذا اذا عرف الوصي الدين على الميت وقضاه ولم يقر بذلك ولم
يعرفه القاضي ولا الورثة لا يأثم فيما فعل وكذا اذا كان لرجل عند رجل وديعة وعلى المودع مثل ذلك الوديعة دين
والمودع يعلم انه مات ولم يقبض دينه يسع للمودع ان يقضي ذلك الدين بماله ولا يقر به وكذا اذا كان على زيد

حصتهم

يسع لزيد ان يقضي صح

لعمرو دين وعلى عمرو مثل ذلك الدين لرجل آخر ومات عمرو وزيد يعرف ان عمرا لم يقض دين عمرو بمال
عمرو عليه ولا يخبر ورثته بذلك وكذا اذا مات الرجل ولم يوص الى احد وله اولاد صغار وله مال وديعة
عند رجل ليس للمودع ان ينفق عليهم ويحتسب من مال الميت ولكن اذا فعل وحلف رجوت ان لا يكون
عليه شيء ان شاء الله تعالى لانه لم يرد به الا الاصلاح كذا في الفتاوى للشيخ الامام فخر الدين قاضي خان لكل
من الخلاصة كتاب الاعتاق ذكره بعد الطلاق لمناسبة له في انه اسقاط مبني على السراية واللزوم
حتى صح التعليق وصار اعتاق البعض كاعتاق الكل اما افادة الملك او تحقيقا للعتق
ولم يقبل الفسخ بعد الثبوت الاعتاق لغة التحرير فيلزمه العتق وهو في اللغة بمعنى القوة يقال عتق
الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وفي الشرع بمعنى القوة الحكمية يصير المرء بها اهلا للشهادة والولاية والقضاء
ثم اسباب العتق كثيرة منها الاعتاق ومنها دعوى النسب ومنها الاستيلاد ومنها ملك القريب ومنها
زوال يد الكافر عنه كما اذا اشترى الحربي في دارنا عبدا مسلما فدخل به في دار الحرب فانه يعتق في
قول ابي حنيفة ومنها الاقرار بحرية العبد اذا اشتراه بعد ذلك وشرطه كون المعتق حرا بالغا عاقلا مالكا
ملك اليمين وركنه ما يثبت به العتق وهو نوعان صريح وكناية وحكمه زوال الرق والملك عن المحل وانواعه
المرسل والمعلق والمضاف الى ما بعد الموت وكل منها اما ببدل او بغيره كذا في العناية اعلم ان الاعتاق تصرف مندوب
اليه وان لم يكن عبادة حتى صح من الكافر دل على كونه مندوبا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
فك رقبة وهو ان يعين في ثمنها الى ان قال تعالى اولئك اصحاب الميمنة واذا كانت الاعانة بهذه المثابة فكيف
الاعتاق واما السنة فقوله عم ايما مسلم اعتق عبدا مؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا استحسنوا
ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء والاجماع ظاهر واما المعقول فانه تكميل المكلف
من العبادات اجمع والتامل في آيات الآفاق والانفس كذا في الكفاية والهداية فمن اعتق عبدا يستحب له ان
يكتب كتابا به ويشهد عليه خوفا من التجاحد كذا في الاختيار والاعتاق في الشريعة هو اثبات القوة الشرعية
من كونه اهلا للشهادة والولاية والقضاء ونحوها بازالة الملك والرق في المملوك فخرج البيع والهبة ثم ان ذلك
الاعتاق انما يصح من مالك ملك اليمين وينبغي ان يشترط استقرار الملك فانه لو اشترى الوكيل بالشراء قريبه
لم يعتق عليه لانه انتقل منه الى الموكل كما في الكرماني وغيره كذا في القهستاني حر لان الاعتاق لا يصح الا في الملك ولا
ملك للمملوك رقبة لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن
القدرة والكرامة فتتنافيان كذا في التلويح مكلف لان الصبي ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا ولهذا لا يملكه
الولي عليه وكذا المجنون ولهذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبي او مجنون وجنونه ظاهر فالقول له لانه اسنده
الى حالة منافية له كان انكارا منه للاعتاق فالقول قول المنكر وكذا لو قال الصبي كل مملوك لي حر اذا احتلمت لا يصح
لانه ليس باهل لقول ملزم ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ عتقه لقوله عم لا عتق فيما لا
يملكه ابن آدم كذا في الهداية بصريحه متعلق بقوله يصح اي بصريح الاعتاق بان كان مستعملا فيه وضعا وشرعا كلفظ
العتق والحرية والولاء سواء ذكرت بصيغة الخبر او الوصف او النداء كذا في المبسوط وان للوصل لم يشترط لان
النية انما تشترط اذا اشتبه مراد المتكلم والا فلا تشترط كانت حر او ذو حر او ذات حر والتاء مفتوحة او
مكسورة كلاهما خطاب للعبد والامة في حروف المعاني من الكشف ان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب الا انه

ط بل يتوقف على اجازة مالكه منه

لو قال لرجل زنيتِ بكسر التاء او لامرأة بفتحها وجب حد القذف وفي المحيط لو قال لعبده انت حرة او لامته انت
حر فقد عتق كذا في القهستاني او انت محرَّر بالفتح اي معتق او عتيق او معتَق بفتح التاء او حررتك او
اعتقتك وهذا مولاي فهذه الالفاظ كلها وان كان اخبارا فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة
كما في الطلاق والبيع ونحوهما ولو قال عنيت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل عتق ديانة لانه يحتمله ولا
يدين قضاء لانه خلاف الظاهر كذا في الهداية او يا مولاي وذلك لان اسم المولى وان كان ينتظم
الناصر وابن العم والموالاة في الدين والاعلى والاسفل في العتاقة الا انه تعين الاسفل فصار كاسم خاص
له وهذا لان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة وللعبد نسب معروف فانتفى الاول والثاني واما الثالث وهو
الموالاة في الدين فهو نوع مجاز والكلام لحقيقته والاضافة الى العبد تنافي كونه معتقا فتعين المولى الاسفل
فالتحق بالصريح بدلالة الحال في المحل وهو كونه عبدا او قال لامته هذه مولاتي لما بينا ولو قال عنيت به المولى في
الدين او الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لمخالفته الظاهر وقال زفر لا يعتق
في قوله يا مولاي لانه يقصد به الاكرام بمنزلة قوله يا سيدي يا مالكي قلنا الكلام لحقيقته وقد امكن العمل به بخلاف
ما ذكر لانه ليس فيه ما يختص بالعتق فكان اكراما محضا او يا حر يا عتيق لانه نداء بما هو صريح وهو لاستحضار المنادى
بالوصف المذكور هذا هو حقيقته فيقتضي تحقيق الوصف فيه لكن هذا اذا لم يجعل ذلك اي لفظ الحر والعتيق
اسما له فانه اذا سماه حرا ثم ناداه يا حر فمراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد
وقد لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا عكسه لانه ليس بنداء باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف كذا في الهداية
وكذا يعتق لو اضاف الحرية الى ما يعبر به عن البدن كراسك ونحوه كوجهك ورقبتك وبدنك وكقوله
لامته وفي النظم لا يعتق الغلام بقوله فرجك وفي المحيط عن ابي يوسف انه يعتق به كما براسك كذا في القهستاني
فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن كما مر في الطلاق ولو اضافه الى جزء شايع يقع في ذلك الجزء
دينا ثم الاختلاف فيه وان اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعي
والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد بيناه كذا في الهداية وبكناياته عطف على قوله بصريحه ان نوى الاعتاق لانها [illegible]
والاحتمال كلا ملك لي عليك لانه يحتمل انه اراد انه لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل لاني اعتقتك او لا سبيل
لي عليك ولا رق لي عليك او قد خرجت من ملكي او خليت سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل والخروج عن الملك
وتخلية السبيل بالبيع او الكتابة كما يحتمل بالبيع او قال لامته اطلقتك اي خليت سبيلك وحقق الامة لانه في
الاصل بمعنى طلقتك وان لم يستعمل فيه كما في النهاية وذكر في المحيط عن ابي يوسف لو قال الف نون تا حا
را فقد عتق ان نوى كذا في القهستاني ولو قال طلقتك لا تعتق وان نوى الطلاق به عندنا وكذا سائر
الفاظ صريح الطلاق كانت طالق ونحوه وكناياته كانت بائن او تخري ونحوهما وقال الشافعي يعتق اذا نوى
لانه نوى ما يحتمله لفظه لان بين الملكين موافقة اذ كل واحد منهما ملك العين اما ملك اليمين فظاهر وكذلك
ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التابيد من شرطه والتاقيت مبطل له وعمل اللفظين في اسقاط ما
هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط اما الاحكام فتثبت بسبب سابق وهو كونه مكلفا ولهذا
يصلح لفظة العتق والتحرير كناية عن الطلاق فكذا عكسه ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه لان الاعتاق
لغة اثبات القوة والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى فيقدر ولا

كذلك

كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فتظهر القوة ولا خفاء في ان الاول اقوى لان
ملك اليمين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه فلهذا
امتنع في المتنازع فيه وان ساغ في عكسه كذا في الهداية ولو قال لعبده انت لله لا يعتق عند ابي حنيفة خلافا لهما
لان اللام للاختصاص وخصوص الملك لله تعالى انما يكون بزوال ملك العبد عنه فيكون اعتاقا وله ان العبد قبل هذا القول
كان لله لان الاشياء كلها لله تعالى بحكم التخليق فيكون اخبارا لا انشاء ولو قال لعبد لا يولد مثله لمثله فلو كان يولد مثله
عتق عليه اتفاقا ويثبت نسبه منه ايضا ان كان مجهول النسب كما في شرح المجمع لابن ملك فلا فرق في هذا بين ان يكون
جليبا او مولدا كذا في الكافي للعلامة النسفي قلت انما يصح اذا كان جليبا غير ثابت النسب اذ لو كان ثابت النسب في مسقط
راسه لا يثبت نسبه من المولى كذا في الكفاية هذا ابني او قال لعبد هو اكبر منه سنا هذا ابي عتق عليه عند ابي حنيفة رح
بلا نية وكذا لو قال لامته ومثلها لا يولد لمثلها هذه امي وعندهما لا يعتق وهو قول ابي حنيفة اولا وهو قول الشافعي رح
واصل هذه المسئلة ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم عندهما وفي التكلم عنده على ما عرف في الاصول فقالا الحكم ههنا
محال فلا يتصور بالمجاز بخلاف الاصغر سنا فان الحقيقة فيه متصورة لامكان ان يكون العلوق منه واشتهر نسبه
من غيره فصار كما لو قال اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق وقال ابو حنيفة يتصور حكم الحقيقة ليس بشرط فانه لو قال للحرة اشتريتك
بكذا كان نكاحا صحيحا والحرة ليست بمحل للبيع بل الشرط صحة التكلم وقوله هذا ابني كلام صحيح في محله مبتدأ وخبر وهو ملزوم
لقوله هذا حر من حين ملكته لان البنوة اذا ثبتت في المملوك كان حرا من حين العلوق فذكر الملزوم واراد اللازم هو
المجاز فصار كانه قال هذا حر من حين ملكته وذلك يوجب العتق لا محالة فيحمل على ذلك تصحيحا لكلامه بخلاف ما اذا استشهد به
لانه لا وجه للمجاز اذ ليس قوله اعتقتك قبل ان اخلق ملزوما لقوله انت حر حين ملكتك لان الاول تقتضي عدم ورود
الملك عليه والثاني تقتضي وروده البتة والشيء لا يكون ملزوما لما ينافيه والا لزم انفكاك الملزوم عن اللازم وهو محال كذا في العناية
هذا ان لم يصلح ذلك العبد ان يكون ابنا له او ابا له او تلك الامة اما له فاما اذا اصلح لذلك فيعتق ويثبت نسبه اذا كان
مجهول النسب على ما عرفت انفا ولو قال لصغير هذا جدي قيل هو على الخلاف والوجه ما تقدم وقيل لا يعتق بالاجماع في
المختار والفرق لابي حنيفة رح ان قوله هذا جدي لا موجب له في الملك الا بواسطة الاب والاب غير مذكور في لفظه هذا
تصرف لفظي فيصح الاستعارة بخلاف قوله هذا ابني لان المذكور هو البنوة ومن موجبها الحرية في الملك بلا واسطة فيصح
الاستعارة كذا في الكفاية ولو كانت الواسطة مذكورة مثل ان يقول هذا جدي ابو ابي عتق كذا في العناية وكذا اي لا
يعتق في المختار وظاهر الرواية لو قال هذا اخي لما ذكر في الجد وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يعتق لان الاخوة في ملكه موجبا هو
العتق كما في قوله هذا ابني وذكر في المبسوط ان اختلاف الروايتين في الاخ انما كان اذا ذكره مطلقا بان قال هذا اخي فاما
اذا ذكره مقيدا او قال هذا اخي لابي او لامي عتق من غير تردد كذا في الكفاية والعناية او قال لعبده هذه ابنتي فقيل هو على
الخلاف وقيل هو على عدم العتق بالاجماع لان المشار اليه اذا لم يكن من جنس المسمى فالعبرة للمسمى كما لو باع فصا على انه ياقوت
فاذا هو زجاج فالبيع باطل والذكر والانثى من بني آدم جنسان مختلفان فاذا لم يكن المشار اليه من جنس المسمى
تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا الى المعدوم وفي مجموع النوازل لو قال لغلامه هذا
عمي او قال هذا خالي او قال لامته هذه عمتي او هذه خالتي يعتق ولو قال هذا اخي او هذه اختي لا يعتق لان الاخ اسم
مشترك بخلاف اسم العم والخال كذا في الكفاية ولا يعتق بلا سلطان لي عليك وان نوى اي لا يد لي عليك وزوال
اليد غير لازم للعتق لانه قد يثبت ولا يزول اليد كما اذا كان المعتق صغيرا فانه لا يخرج عن يد مولاه بالعتق وعدم الكتابة

لان المذكور الاخ غير مذكور والمذكور لا موجب له الا بواسطة غير مذكورة فلا يصح الاستعارة ع

على لزوم المكنى به للمكنى عنه لا على العكس كما توهمه من قال فيمكن ان يكون عبدا ولا يكون عليه يد كالمكاتب كذا في ايضاح
ابن كمال ولا يعتق بيا ابني ويا اخي فرق بينهما وبين قوله يا حر في وقوع العتق به دونهما بان النداء اذا كان
بوصف يمكن اثباته من جهته كان النداء لتحقيق ذلك الوصف في المنادى استحضارا له بالوصف المخصوص كما في قوله
يا حر فانه قادر على اثبات صفة الحرية من جهته في الحال واما اذا كان بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون
تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا
النداء فكان النداء لمجرد الاعلام هذا ظاهر الرواية كذا في العناية ولو قال يا ابن لا يعتق لان الامر كما اخبر فانه
ابن ابيه وكذا لو قال يا بني او يا بنية لانه تصغير الابن من غير اضافة والامر كما اخبر كذا في الهداية وعن ابي حفص انه
لو قال يا بني بضم الباء لم يعتق وبالنصب عتق كما في التجنيس كذا في القهستاني او انت مثل الحر لان المثل يستعمل
للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية كذا في الهداية واطلاق المتن يشير الى انه لو نوى العتق او لم ينو
لم يعتق وذكر في المبسوط لم يعتق الا بالنية وفي تعليل صاحب الهداية اشارة الى ذلك فلا شك انه اذا نوى الحرية
زال الشك كذا في العناية وقيل يعتق روى الحسن عن ابي حنيفة انه يعتق في قوله يا ابني ويا اخي فالحاصل ان العتق
يقع بالنداء بثلاثة الفاظ في ظاهر الرواية يا حر يا عتيق يا مولاي وفي رواية الحسن الالفاظ بالثلاثة المذكورة
وبقوله يا ابني ويا اخي والاعتماد على الظاهر كذا في العناية ولا يصح بقوله انت مثل الحر او الحرة وان نوى وقال بعضهم انه
يعتق بالنية كما في الاختيار كذا في القهستاني ولو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه
التاكيد كما في كلمة الشهادة ولو قال رأسك رأس حر لا يعتق لانه تشبيه بحذف حرفه ولو قال رأسك رأس
حر عتق لانه اثبات الحرية فيه اذ الرأس يعبر به عن جميع البدن كذا في الهداية ومن ملك بالشراء او الهبة او
الوصية او غيره ذا رحم محرم منه عتق عليه هذا اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة مؤبدة
بالمحرمية ولادا او غيره واثبت في بحال الفاني غير الولاد ولما يتجه ههنا نكتة وهو قولهم هذه قرابة صينت عن
ادنى الذلين وهو ذل النكاح فلان تصان عن اعلاهما اولى وان ادعي ان ذل النكاح اعلى فتلك مكابرة تستدعي
تفضيل الاماء على الحرائر وهو باطل قطعا واجماعنا على ان الرضاع يدفع ذل النكاح دون الرق مما يحسم مادة هذه
المكابرة فان دافع الاعلى يدفع الادنى لا محالة كذا في العناية قوله ولو كان المالك صغيرا او مجنونا يشير الى ان المراد
بالعتق ههنا ما يحصل عقيب الملك ويترتب عليه من غير قصد الى الاعتاق لعدم ثبوت اهليتهما للاعتاق فيكون
ردا على اصحاب الظواهر حيث قالوا بعدم عتق من ملك ذا رحم محرم منه بلا اعتاق ثم لا فرق بين ان يكون
المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام وكذا المملوك لعموم العلة وهي القرابة المحرمة للنكاح ذكره في الهداية وانما
قال [illegible] او كافرا في دار الاسلام لان الحربي لو ملك في دار الحرب ذا رحم محرم منه لم يعتق عليه فانه لو اعتقه
لم ينفذ عتقه فكذا لا يعتق عليه بالملك وكذا اذا اعتق المسلم عبدا حربيا في دار الحرب لم يعتق عليه كذا في العناية
والمكاتب يكاتب عليه قرابة الولاد فحسب لان عتق نفسه ما كان مقصودا بالكتابة لكونه يتغير بالرق فكذلك
رق الوالد والولد فاذا كان من مقاصده امتنع فيعتق عليه تحقيقا لمقصود العقد بخلاف ما اذا اشترى
اخاه ومن يجري مجراه حيث لا يكاتب عليه لانه ليس له ملك تام يقدره على الاعتاق لانه عبد ما بقي عليه درهم
وعن ابي حنيفة انه يكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما وبخلاف ما اذا ملك ابنة عمه وهي اخته من الرضاع
لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة بل بالرضاع كذا في الهداية خلافا لهما ومن اعتق عبدا لوجه الله تعالى عتق وحصل له

ثواب عظيم فانه فعل المسلمين وكذا اي يعتق لو اعتق للشيطان او ابليس وكل متمرد او للصنم وحصل
به عذاب اليم فانه فعل الكافرين وكذا قال وان عصى اي فيهما وانما صح العتق في الكل لان بوجود ركن الاعتاق
من اهله مضافا الى محله من غير مانع شرعي يترتب الحكم عليه ووصف القربة وهو كونه لوجه الله تعالى في الاول زيادة
فلا يخل العتق بعدمه في اللفظين الاخيرين وكذا لو اعتق مكرها او سكران لصدور الركن من الاهل في المحل سواء
كان السكر من الخمر او الزبيب او البنج او غيرها والتفصيل كما ذكرت في الطلاق فان عتق السكران كطلاقه
كما في المحيط ولو اضاف العتق الى نفس ملك او سببه كقوله لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر او شرط
كقوله ان دخلت الدار فانت حر صح اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي وقد تقدم في الطلاق واما التعليق
بالشرط فلان الاعتاق اسقاط والاسقاط يجري فيه التعليق بالاتفاق بخلاف التمليكات ثم الخلاف بيننا وبين الشافعي
لوجه آخر وهو ان زوال الملك عنده يبطل اليمين وعندنا لا يبطل فاذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه
ثم اشتراه فدخل الدار عتق عندنا خلافا له كذا في العناية ولو خرج عبد حربي اي عبد قن او مدبر ولا يدخل فيه المكاتب وام الولد
دام الولد كذا في القهستاني الينا فانه يعتق اذا لم يخرج الا اذا بيع من مسلم او ذمي فانه لم يعتق قبل قبض المشتري كذا في قاضي
خان مسلما او حكما فيشمل المستأمن كما في النظم كذا في القهستاني عتق لقوله عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا اليه
مسلمين هم عتقاء الله تعالى ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم ابتداء ومما يقع فيه العتق من غير اعتاق
ما قال قاضي خان في آخر كتاب العتاق عبد مسلم اخذه الكفار وادخلوه في دار الحرب فابق منهم عتق لانه استولى
[illegible] على ملك الحربي فملك نفسه فيعتق كما لو اسلم عبد الحربي في دار الحرب فابق الى دار الاسلام فانه
يعتق استحسانا والحمل يعتق بعتق امه تبعا لو اعتق حاملا عتق حملها تبعا لها هذا اذا ولدت بعد عتقها لاقل من ستة
اشهر واما لو ولدت لستة اشهر فيعتق اصالة لا تبعا وسيأتي تمام التفصيل والتفريع في كتاب الولاء ان شاء الله تعالى
وصح اعتاقه اي الحمل وحده ولا تعتق امه به لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة ولا اليه تبعا لما فيه من
قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه ولا هبته لان التسليم نفسه شرط في الهبة والقدرة عليه في البيع
ولم يوجد بالاضافة الى الجنين وشيء من ذلك ليس بشرط في الاعتاق فافترقا كذا في الهداية والولد يتبع امه لان
ماء الام مستقر في موضعه وماء الاب مستهلك بمائها ولانه متيقن به من جانبها ولهذا اثبت نسب ولد الزنا
وولد الملاعنة منها ويدخل في البيع والعتق وغيرهما من التصرفات تبعا فكان جانبها ارجح وايضا يعتبر
جانب الام في البهائم حتى اذا تولد بين الوحشي والاهلي وبين الماكول وغير الماكول يؤكل اذا كانت امه ماكولة
كذا في الزيلعي في الملك لا في النسب لانه للتعريف والام لا شهرة لها والرق والفرق بينهما ان الملك اتصال
شرعي بين المالك والمملوك مبيح لتصرفه فيه مانع عن تصرف غيره فيه والرق عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله
اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان
الكفار لما استنكفوا عن عبادته تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم
الله تعالى بجعلهم عرضة لكونهم عبيد عبيده متملكين متبذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء
ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى
رقيقا وان اسلم واتقى فالكفار في دار الحرب والمستأمنون في دار الاسلام ارقاء لا مماليك وايضا الملك
يوجد في الجماد والحيوان وغيرهما غير الآدمي بخلاف الرق والحرية فولد الحرة حر وان كان ابوه عبدا والتدبير

قوله المدبرة مدبر اذا كانت حاملا حين التدبير ثم هذا في المدبرة المطلقة واما الولد في المدبرة المقيدة فلا يتبع
امه كما في خزانة المفتي كذا في القهستاني والتاتارخانية وفي الاستيلاد فلو زوج ام ولده من احد فحملت منه ثم مات المولى
عتق الحمل كامه من كل التركة كذا في القهستاني وفي الكتابة فولد المكاتبة مكاتب مثلها وولد الامة من قبل سيدها حر
وليس بتابع لامه لانه مخلوق من ماء الحر فيعتق عليه وهذا اثبت من الولد ما من ابي مولاها وعليه وولد ولده كما
زوج جاريته من ابنه وهو عبد الآخر باذنه فولدت منه فان هذا الولد حر وان كان من زوجين رقيقين لانه
ولد ولد المولى كما في الظهيرية كذا في القهستاني ومن قبل زوجها ولو حرا ملك سيدها لترجح جانب الام باستهلاك
مائه بمائها كما مر وولد المغرور وهو رجل اشترى امرأة على انها ملك البائع او نكح امرأة على انها حرة فولدت ولدا
فظهر ان الاولى ملك لغير البائع والثانية امة فذلك الولد حر لانه خلق من ماء الحر ولم يرض الوالد برقيته كما اذا
علم برقيتها فلا يتبعها فيكون حرا لكن بالقيمة لرعاية جانب التبعية الاصلية **باب عتق البعض** اخر اعتاق البعض
عن اعتاق الكل لكونه مختلفا فيه والمتفق عليه اولى بالتقديم ومن اعتق بعض عبده صح وسعى في باقيه اي سعى في بقية قيمته
لمولاه تخييرا لا حتما فان المولى مخير بين تكليفه السعاية عليه وتخليصه باعتاق الباقي صرح بذلك في المبسوط كذا في ايضاح
ابن كمال وهو اي العبد المعتق بعضه كالمكاتب في انه لا يباع ولا يرث ولا يورث ولا يتزوج ولا يقبل شهادته ويصير
احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية او الاعتاق الا انه لا يرد الى الرق لو عجز عن السعاية بخلاف المكاتب فانه يرد
بالعجز هذا عند الامام وقالا ان اعتق بعضه يعتق كله ولا يسعى وهو قول الشافعي فقوله مثل قولهما فيما اذا كان المولى
واحدا وكان المعتق موسرا اما اذا كان معسرا يبقى ملك الساكت كما كان حتى يجوز له ان يبيع ويهب عنده
ثم انه لا خلاف في ان الرق والعتق لا يتجزيان وانما الخلاف في الاعتاق فان اردت تحقيق الخلاف في هذه المسئلة
فاعلم ان العتق لا يتجزى عند علمائنا رحمهم الله وعند الشافعي ان كان المعتق موسرا فكذلك وان كان معسرا فانه يتجزى
ولا يتجزى تخرج العبد الى الحرية بالسعاية والاعتاق يتجزى عند ابي حنيفة وعندهما لا يتجزى وقد اشتبه على بعض الفقهاء
تصوير الخلاف بين ابي حنيفة رح وبين صاحبيه وذلك لان العتق لا يتجزى عندنا فاذا اعتق من العبد شقصه يثبت
العتق فيه وفي عامة الاشقاص ضرورة ان العتق لا يتجزى فيجب ان يكون معتق البعض حرا على قول الكل وليس كذلك
فان على قول ابي حنيفة معتق البعض بمنزلة المكاتب وهذا الاشتباه انما نشأ من الجهل بحقيقة الاعتاق فنقول
نحتاج في تقرير هذه الى معرفة معنى الرق فالرق في اللغة عبارة عن الضعف يقال رق الشيء اذا ضعف وخفي اثره ورق
الثوب اذا ضعف من طول اللبس وثوب رقيق اذا كان ضعيفا في النسج والتركيب وفي الشرع عبارة عن ضعف
حكمي في الآدمي والمراد من الضعف الحكمي حالة حكمية في المحل لاجل تلك الحالة يصح ثبوت الملك فيها وايراد الملك عليه كما في الحياة
مع العلم فان الحياة شرط مصحح لحلول العلم في المحل وانه معنى وراء الملك لان الملك يثبت في المحل بناء على سبب
يوجد في المحل من جهة العبد وقبول المحل الملك ثابت قبل ذلك فكان الرق معنى وراء الملك ضرورة فالعتق عبارة
عن القوة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير لاختصاصها بمزيد القوة والحر اذا تقادم عهده
يسمى عتيقا لاختصاصه بزيادة القوة والكعبة عتيقا لاختصاصها بالقوة الدافعة للتملك عن نفسها وهذا معناه
لغة وفي الشرع عبارة عن القوة الحكمية يظهر اثرها في المالكية والغرض من المالكية تملك الاشياء باسبابها واذا ثبت
هذا فنقول الاعتاق اذا وجد يزول بها الملك والرق جميعا فهنا ينظر ان تأثيره في زوال الملك قصدا وابتداء
ام يثبت زوال ضمنا وتبعا لزوال الرق فعلى قول ابي حنيفة تأثير الاعتاق في ازالة الملك قصدا وابتداء وفي

ازالة الرق

ازالة الرق ضمنا وتبعا وعندهما تأثير الاعتاق في ازالة الرق قصدا وابتداء وفي ازالة الملك ضمنا وتبعا وجه قولهما
ظاهر وهو ان الرق لما كان عبارة عن الضعف والاعتاق عبارة عن اثبات القوة باثبات العتق وهو لا يتجزى
باجماع اصحابنا واثبات القوة يكون بازالة الضعف الذي هو الرق فلو كان الاعتاق يتجزى يلزم نوع محال لانه
اذا اعتق البعض يثبت العتق في ذلك البعض عملا به وهذا لان الاعتاق فعل متعد لازمه العتق ولا وجود
للمتعدي الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق بدون الانكسار واذا ثبت العتق في ذلك البعض لو لم يثبت
العتق في سائر الابعاض بتقدير ثبوت العتق في الشقص يكون العتق متجزيا وقد بينا انه لا يتجزى ولابي حنيفة
ان الاعتاق تأثيره في ازالة الملك قصدا وابتداء ويثبت زوال الرق ضمنا وتبعا وبيانه ان الرق انما يثبت
حقا للشرع او حقا لعامة المسلمين لانا اما ان يكون ثابتا جزاء على كفرهم وكفر اصولهم حيث استنكفوا ان يكونوا
عبيد الله فالله تعالى ضرب عليهم الرق ليكونوا عبيد عبيده مجازاة لهم على الاستنكاف او يكون حقا لعامة المسلمين
ليكونوا لهم معونة على اقامة التكاليف فثبت ان الرق حق الشرع او حق عامة المسلمين فبعد ذلك لا يجوز
ان يكون الاعتاق تأثيره في ازالة الرق قصدا وابتداء لانه خلاف قاعدة الشرع لان قاعدته ان لا يكون الا
بسبيل من ابطال حق الغير قصدا وابتداء اما يجوز ان يكون بسبيل من ابطال حق نفسه قصدا وابتداء ثم يبطل
حق غيره ضمنا وضرورة الا يرى ان العبد المشترك بين اثنين لو اعتق احدهما نصيب صاحبه قصدا لا يجوز
ولو اعتق نصيب نفسه يعتق نصيب الآخر او يفسد على اختلاف الاصلين فلو جعلنا تأثير الاعتاق في ازالة الرق قصدا
وابتداء كان فيه ابطال حق الغير قصدا وابتداء وانه خلاف قاعدة الشرع ولو جعلنا تأثيره في ازالة الملك قصدا
وابتداء كان فيه ابطال حق نفسه قصدا لان الملك محض حقه فثبت ان الاعتاق تأثيره في ازالة الملك قصدا
والملك مما يقبل الوصف بالتجزي زوالا وثبوتا فكان الاعتاق متجزيا فيصح ما قلنا قوله عم من اعتق شقصا
من عبد كلف عتق بقيته والا فانما يكلف تحصيل اليسير بحاصل كذا في الفصول العمادية وان اعتق
شريك نصيبه كالنصف من عبده بلا اذن فللآخر اي للشريك الخيار عند ابي حنيفة رح ان العتق فلذلك لان الاعتاق
متجز عنده فنصيبه مملوك له ان شاء اعتق او دبر او كاتب او يستسعي اي يطلب سعاية العبد له في قيمة نصيبه لان مالية نصيب
الشريك الآخر احتبست عنده فله الاستسعاء والولاء في هذه الوجوه لهما لانهما المعتقان او ان شاء الشريك
الآخر يضمن المعتق قيمة نصيبه لو كان المعتق موسرا المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب
الآخر لا يسار الغنى وهو مالك النصاب هذا هو ظاهر الرواية ولم يستثن الكفاف وهو المنزل والخادم
وثياب البدن والحسن روى استثناءه ويعتبر قيمة العبد في الضمان والسعاية يوم الاعتاق وكذا حال
المعتق في يساره واعساره فان قال المعتق اعتقت وانا معسر وقال الساكت بخلافه نظر اليه يوم ظهر العتق
كما في الاجارة اذا اختلفا في انقطاع الماء وجريانه كذا في العناية ويرجع به اي بما ضمن به المعتق على العبد لانه
قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له اخذ القيمة بالاستسعاء فكذا من قام مقامه كالمدبر اذا قتل
في يد الغاصب وضمن القيمة كان له ان يرجع بما ضمن على القاتل والولاء في هذا الوجه له اي للمعتق لان العتق
كله من جهته حيث ملكه بالضمان وهذا عند الامام وقالا ليس للآخر الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار
ولا يرجع المعتق على العبد لو ضمن والولاء له اي للمعتق في الحالين فمبنى المسئلة على حرفين احدهما تجزي الاعتاق
وعدمه وقد بينا والثاني ان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عم في الرجل يعتق

نصيبه ان كان غنيًا ضمن وان كان فقيرًا يسعى في حصته الآخر قسمة والقسمة تنافي الشركة ولانه احتبس مالية نصيبه
عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح في ثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ
الآخر موسرًا كان او معسرًا فلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه به وقوله الا في الموسر كقولهما وقال في المعسر
يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب كذا في الهداية ولو شهد كل واحد منهما اي من الشريكين باعتاق
شريكه سعى العبد لهما اي لكل واحد منهما في حظهما والولاء بينهما كيف ما كانا اي سواء كانا موسرين او معسرين
او احدهما موسرًا والآخر معسرًا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عند الامام
وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء
كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا استسعياه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه
في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك
فتعين السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية
وولاؤه لي كذا في الهداية وقالا يسعى العبد للمعسرين لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا
اذ المعتق موسر لا اي لا يسعى للموسرين لان كل واحد منهما يتبرأ عن سعايته بدعوى الاعتاق على صاحبه لان يسار
المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة قد ثبتت لاقراره على نفسه ولو كان احدهما
موسرًا والآخر معسرًا يسعى للموسر فقط لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يتبرأ عنه
ولا يسعى للموسر لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون متبرئا للعبد عن السعاية كذا في الهداية والولاء موقوف
في الاحوال المذكورة حتى يتصادقا على اعتاق احدهما او اعتاقهما معا ولو علق احدهما عتقه اي احد الشريكين عتق
العبد المشترك بفعل غدا بان يقول ان دخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وعلق الآخر عتقه بعدمه فيه بان يقول
ان لم يدخل فلان هذه الدار غدا فهو حر فمضى اي الغد ولم يدر ان الفلان دخل الدار ام لا عتق نصفه وسعى العبد
في نصفه اي نصف قيمته لهما مطلقا اي سواء كانا موسرين او معسرين او احدهما موسرا والآخر معسرا هذا عند
الامام لان يسار المعتق عنده لا يمنع وجوب السعاية على العبد كما مر فيحال لهما في استحقاق النصف الباقي على السواء
كذا في العناية وعندهما ان كانا موسرين فلا سعاية لواحد منهما في شيء لان كل واحد منهما يتبرأ عن السعاية
ويدعي الضمان على شريكه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما كما مر وان كانا معسرين فكذا اي فيسعى العبد
لهما في نصفه عند ابي يوسف وفي كله عند محمد يعني يسعى العبد في جميع قيمته بينهما نصفين ان كانا معسرين
وان كانا معسرين لم يسع لواحد منهما في شيء وجه قول محمد فيما اذا كانا معسرين ان المقضي عليه بسقوط حقه
في السعاية وهو الحانث منهما مجهول والمجهول لا يجوز القضاء عليه فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم
فانه لا يقضى بشيء للجهالة كذا ههنا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما حانث بيقين ومع
اليقين سقط النصف فكيف يقضى بوجوب الكل كذا في العناية وان كانا مختلفين يسعى للموسر
فقط في ربعه عند ابي يوسف لما مر ان المعسر يدعي الضمان على شريكه ويتبرأ من سعاية العبد فتسقط حصته
عنه والموسر يدعي السعاية فيسعى له في حصته وفي نصفه للموسر منهما عند محمد لان المعسر يتبرأ عن السعاية
والموسر يدعيها فان يسار المعتق عنده ايضا يمنع وجوب السعاية ولو حلف كل بعتق عبده بان قال
رجل ان دخل فلان الدار غدا فعبده حر وقال الآخر ان لم يدخل فعبده حر والمسئلة بحالها اي فمضى الغد ولم يدر

انه دخل

قوله لانه مكاتبه اي على تقدير الصدق
قوله او مملوكه اي على تقدير الكذب منه

انه دخل ام لا لا يعتق واحد منهما لان المقضي عليه بالعتق مجهول وكذا المقضي له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء
وفي العبد الواحد المقضي له والمقضي به معلوم فغلب المعلوم المجهول ومن ملك ابنه او غيره من ذي رحم محرم منه مع آخر
بشراء او صدقة او هبة او وصية عتق حظه لانه ملك شقص قريبه ولا يضمن لانه رضي بافساد نصيبه فلا يضمنه
كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا ودلالة وذلك انه شاركه فيما هو علة العتق وهو الشراء لان شراء القريب اعتاق
حتى يخرج به عن الكفارة عندنا وهذا ضمان افساد في ظاهر قولهما حتى يختلف باليسار والاعسار فيسقط بالرضا
كذا في الهداية وللشريك ان يعتق نصيبه او يستسعي فيه سواء علم الشريك حال التملك بما ذكر من الاسباب الاختيارية
انه ابنه او لا يعلم به هذا ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رح لان الحكم يدار على العلة كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام
وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بملكه والسبب قد وجد بامره وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الرضاء لا يتحقق الا اذا كان عالما
كذا في العناية وقالا يضمن الاب نصف قيمته ان كان موسرا او عند اعساره يسعى الابن في نصف قيمته لشريك
ابيه لما عرفت من اصلهما وكذا الحكم والخلاف لو علق عتق عبد بشراء بعضه ثم اشتراه مع آخر فاشترى نصف
ابنه ممن يملك كله بعد ما تقدم وقيد بقوله ممن يملك كله لانه اذا اشترى نصيب احد الشريكين منه
يضمن للساكت بالاجماع كذا في العناية ولو اشترى الاجنبي اي اولا نصفه ثم اشترى الاب باقيه اي نصفه
الآخر حال كون الاب موسرا فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه وان شاء استسعى الابن
في نصف قيمته لما مر من احتباس ماليته عنده هذا عند الامام وقالا لا خيار له ويضمن الاب نصف قيمته فقط
لما عرفت ان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ولو ملكاه بالارث صورته امرأة اشترت ابن زوجها ولها
اخ وزوج كان النصف للزوج ويعتق عليه وامرأة لها زوج واب ولها غلام وهو ابو زوجها فماتت المرأة
صار غلامها ميراثا بين زوجها وابيها كذا في العناية او كان لرجلين ابن عم وله جارية فزوجها احدهما فولدت
ولدا ثم مات العم فورثاه عتق الولد على الاب كذا في الكفاية فلا ضمان على الشريك المحرم وان كان موسرا
اجماعا لان الارث جبري فلا يصلح سببا للضمان بخلاف الشراء والهبة ونحو ذلك مما هو فعل اختياري عبد لموسرين
بكسر الراء وفتح النون جمع موسر دبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه آخر وهو موسر فاراد المدبر والساكت التضمين
واما من المعتق فلا يتصور ضمن الساكت مدبره ولا يضمن المعتق الاصل ان التدبير يتجزأ عند ابي حنيفة
كالاعتاق لانه من شعبه ولما كان متجزيا اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما ان
يدبر نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا
بافساد شريكه حيث سد عليه طرق الانتفاع به بيعا وهبة واذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه وسقط اختياره
غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر ليكون الضمان
ضمان معاوضة اذ هو الاصل على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير بخلاف
ضمان الاعتاق فانه ضمان ما اتلفه وما اتلفه كان بعد التدبير وذلك خالص ضمان الجناية واما ان الاصل
في الضمان ضمان معاوضة فواضح ولهذا جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا ومما يدل على ان
ضمان المدبر ضمان معاوضة ان من غصب مدبرا فاكتسب عند الغاصب كسبا ثم
ابق فلم يرجع الى ان مات كان ذلك الكسب للغاصب كذا في الهداية والعناية وضمن
المدبر معتقه ثلث قيمته مدبرا لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقيمة المتلف وقيمة المدبر

ثلثا قيمته قناً لانه لا يضمن المدبر معتقه ما ضمن ارقيمة ما ملكه بالضمان يعني ان المدبر لما ادى ضمان نصيب
الساكت وهو ثلث قيمته قناً ملك المدبر نصيب الساكت واجتمع في ملك المدبر ثلثا العبد وليس له ان يضمن
ما كان له في الاصل وهو الثلث مدبراً لان نصيبه بعد التدبير كان مستقعاً برضا الوجه الذي ذكرنا وافى بالاعتاق
فيضمن وليس له ان يضمن المعتق قيمة الثلث الذي تملك على الساكت باداء الضمان بوجهين احدهما انه
ملك المضمون مستنداً والمستند ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والثاني انه لما انتقل نصيب
الساكت على المدبر قام المدبر مقام الساكت في ذلك الثلث والساكت لا يملك تضمين المعتق فكذلك من
قام مقامه كذا في العناية والولاء ثلثاه للمدبر وثلثه للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار
هذا عند الامام وقالا ضمن مدبره لشريكيه ولو معسراً يعني لما لم يمكن التدبير متجزياً عندهما صار كله مدبراً للمدبر وقد
افسد نصيب شريكه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار والاعسار لان التدبير ضمان تملك لانه يملك كسبه وخدمته فلا
يختلف باليسار والاعسار كضمان الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية كما مر وهو يختلف باليسار
والاعسار والولاء كله له اي للمدبر وهو ظاهر وقيمة المدبر اختلفوا في قيمة المدبر المطلق قال بعضهم قيمته ثلثا قيمته
لو كان قناً لان المنافع انواع ثلاثة البيع واشباهه والاستخدام وامثاله والاعتاق وتوابعه فبالتدبير
فات البيع وبقي الاخيران كذا في الهداية وهو الاصح وعليه الفتوى ذكره في المبسوط والتتمة كذا في ايضاح ابن كمال
وقال بعضهم قيمته قيمة الخدمة ينظر بكم يستخدم وهو مدة عمره من حيث الحزر والظن ولو كان التدبير مقيداً يقوم
قناً كذا في قاضيخان ولو قال الشريك هي ام ولد لك وانكر يعني اذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام
ولد لصاحبه وانكر الآخر تخدمه اي المنكر يوماً وتوقف يوماً عند الامام وقالا للمنكر ان يستسعيها في حظه اي في
نصف قيمتها ان شاء ثم تكون حرة كلها لانه لما لم يصدقه انقلب اقرار المقر عليه فكانه استولدها فصار كما اذا
اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع فانه يجعل كانه اعتقه واذا انقلب اقرار المقر عليه امتنع الخدمة
للمنكر لان المقر صار باقراره كالمستولد لها
[illegible]
تضمين المقر لانه اقر على نفسه بالاستيلاد فكان نصيب المنكر على ملكه في الحكم محتبساً عند الجارية فيخرج الى الاعتاق
بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت تخرج الى العتق بالسعاية لتعذر ابقائها في يد المولى وملكه بعد اسلامها
واصراره على الكفر ولابي حنيفة ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت ما
هو المتيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرأ عن جميع ذلك بدعوى
الاستيلاد والضمان والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهو امر لازم لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل
المقر كالمستولد كذا في الهداية ولا ام ولد تقوم فلا يضمن موسر اعتق نصيبه منها وعندهما هي متقومة فيضمن حصته
شريكه منها لان ماليتها الولد غير متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلى هذا الاصل تبتنى عدة من المسائل اوردها
في الكفاية المنتقى منها انها اذا مات احدهما حتى عتقت لم تسع للآخر عنده وعندهما تسعى ومنها انها اذا ولدت
فادعاه احدهما حتى
[illegible] ثبت نسبه منه
ولا شيء عليه لشريكه من الضمان ولا ضمان على الولد عنده وعندهما يضمن نصف قيمتها لشريكه ان كان
موسراً ويسعى الولد في نصف قيمتها ان كان معسراً ومنها اذا غصب ام ولد فهلكت عنده لم يضمن شيئاً
عنده خلافاً لهما وجه قولهما ان ام الولد ينتفع بها وطئاً واجارة واستخداماً بالاتفاق وكل ما هو كذلك فهو متقوم

الايرى

الايرى ان ام ولد النصراني اذا اسلمت عليها السعاية وهذا آية التقوم غير ان قيمتها ثلث قيمتها قنة على
ما قالوا لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البيع اما السعاية و
الاستخدام فباقيان ووجه قول ابي حنيفة ان التقوم بالاحراز وهو محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم
تابع له ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث في ام ولد النصراني قضينا بكتابتها عليه دفعاً للضرر من الجانبين
وبدل الكتابة لا يفتقر وجوده الى التقوم كذا في الهداية والعناية

باب العتق المبهم

لما فرغ من بيان عتق
بعض العبد بين عتق احد العبدين وقدم الاول لان الواحد قبل الاثنين فقال له ثلاثة اعبد قال
في صحة لاثنين حضرا عنده احدكما حر فخرج احدهما ودخل الآخر اي الثالث فاعاد القول اي احدكما حر
ثم مات المولى من غير بيان وما دام حياً يؤمر بالبيان لانه المبهم منه فان عنى بالكلام الاول الثابت
عتق الثابت وبطل الكلام الثاني لانه عتق دائر بين الحر والعبد وان عنى بالكلام الاول الخارج عتق الخارج
بالكلام الاول ويؤمر ببيان الكلام الثاني لصحته لكونه دائراً بين العبدين هذا اذا بدا بالكلام الاول
وان بدا بالكلام الثاني وقال عنيت به الثابت عتق الخارج بالكلام الاول وان قال عنيت بالكلام الثاني
الداخل عتق الداخل ويؤمر ببيان الكلام الاول وان لم يبين المولى شيئاً ومات احدهم فالموت بيان
اتفاقاً فان مات الخارج يعتق الثابت بالايجاب الاول وبزوال المزاحم وبطل الايجاب الثاني وان مات
الثابت يعتق الخارج بالايجاب الاول والداخل بالايجاب الثاني لان الثابت بزاحمها ولم يبق وان مات
الداخل خير في الايجاب الاول فان عنى الخارج تعين الثابت للايجاب وان عنى به الثابت بطل الايجاب
الثاني لما مر وان لم يمت واحد منهم ولكن مات المولى قبل البيان شاع العتق بينهم على اعتبار الاحوال كذا في
الكفاية عتق ثلثه ارباع الثابت لان نصفه عتق بالايجاب الاول وان كان المراد بالايجاب الثاني
الثابت عتق منه النصف الباقي وان كان الداخل لم يعتق منه شيء والنصف الباقي لما عتق في حال ولم
يعتق في حال اخرى ينصف فحصل للثابت منه ربع فعتق ثلاثة ارباعه ونصف الخارج لان الايجاب الاول
كان شائعاً بين الخارج والثابت فيعتق من الخارج نصفه وكذا يعتق عندهما نصف الداخل لان الايجاب
الثاني دائر بينهما وقضيته التنصيف وانما نزل الى الربع في حق الثابت لاستحقاقه النصف بالايجاب الاول
فشاع النصف المستحق بالثاني في نصفه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقي فيكون له الربع
بالثاني ولا استحقاق للداخل قبل فيثبت فيه النصف كذا في الهداية وقال محمد يعتق ربعه اي الداخل لان
الايجاب الثاني لما دار بينه وبين الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع فكذلك يصيب الداخل ولو كان
ذلك القول منه في مرضه ومات قبل البيان فان كانوا يخرجون من الثلث فالجواب كذلك وكذا ان لم يخرجوا
فاجازت الورثة وان لم تجز الورثة كان الثلث وهو عتق رقبة بناء على ان قيم العبيد متساوية يقسم
بينهم على قدر سهام وصاياهم لان العتق وصية والوصية تنفذ من الثلث وذلك بان يجعل كل عبد سبعة
اسهم كسهام العتق وبيانه ان حق الخارج في النصف وحق الثابت في ثلاثة الارباع وحق الداخل عندهما
في النصف ايضاً فنحتاج الى مخرج له نصف وربع واقله اربعة فتعول الى سبعة فلما بلغت سهام العتق
سبعة صار ثلث المال سهام السعاية فصار جميع المال احداً وعشرين وعتق من الثابت ثلاثة اسهم
ويسعى في اربعة اسهم وعتق من كل عبد من الآخرين اي من الخارج والداخل اثنان ويسعى كل واحد منهما في

خمسة اسهم وعند محمد حق الداخل في سهم فعلى هذا يلزم ان يجعل كل عبد ستة اسهم كسهام العتق عنده
وسهام السعاية اثنا عشر وجميع المال ثمانية عشر ويعتق من الثابت ثلاثة اسهم ويسعى في ثلاثة ومن
الخارج اثنان ويسعى في اربعة ومن الداخل سهم واحد ويسعى في خمسة فان قيل ينبغي ان يعتقوا ولا
سعاية عليهم اصلا اجازت الورثة او لم يجزوا عند ابي يوسف ومحمد لان الاعتاق لا يتجزى عندهما اجيب بان الاعتاق
عندهما لا يتجزى اذا صادف محلا معلوما اما اذا كان بطريق التوزيع والانقسام باعتبار الاحوال فلا لان ثبوته
ح بطريق الضرورة وما كان كذلك لا يتعدى موضعها كذا في العناية والكفاية ولو طلق كذلك قبل الدخول
ومات بلا بيان يعني ان كانت له ثلاث نسوة مهرهن على السوآء فطلقهن قبل الوطئ على الصفة المذكورة
ومات مجهلا سقط ثلاثة اثمان مهر الثابتة وربع مهر الخارجة وثمن مهر الداخلة لان بالايجاب الاول سقط نصف
مهر الواحدة منصفا بين الخارجة والثابتة فسقط مهر كل واحدة منهما ثم بالايجاب الثاني سقط الربع منصفا بين
الثابتة والداخلة فاصاب كل واحدة الثمن فسقط ثلاثة اثمان مهر الثابتة بالايجابين وسقط ثمن مهر الداخلة هذا
وانما وضعت المسئلة في الطلاق قبل الوطئ ليكون الايجاب الاول موجبا للبينونة فما اصاب الايجاب الاول لا يبقى
محلا للايجاب الثاني فيصير في هذا المعنى كالعتق كذا في الدرر والايضاح ابن كمال بالاتفاق وهو المختار وقيل هذا قول
محمد خاصة وعندهما يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا كذا في الهداية وصدر الشريعة والثاني هو الاصح ثم هذا حكم
المهر واما حكم الميراث فللداخلة نصفه والنصف بين الخارجة والثابتة نصفين واما حكم العدة فعلى كل واحدة عدة الوفاة
احتياطا لاحتمال كونها منكوحة ولا يتصور عدة الطلاق لعدم الدخول كذا في الكفاية والبيع ولا فرق بين البيع الصحيح
والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخيار لاحد العاقدين كذا في الهداية بيان في العتق المبهم فلو قال
لعبديه احدكما حر فباع احدهما او مات عتق الآخر وهذا لان قوله احدكما حر لا يثبت العتق في واحد منهما بعينه ولهذا قيل
فيه العتق غير ثابت فبالنظر الى هذا يكون البيان انشاء ومن حيث ان العتق لا يعدوهما كان البيان اظهارا
ولهذا يعتبر البيان من جميع المال ان كان في مرض الموت لوجود العتق المبهم في الصحة واذا كان كذلك فانما يصح
البيان في محل يحتمل الانشاء والمبيع وكذا الميت لا يحتمل الانشاء فتعين الآخر للعتق ضرورة كذا في العناية والرهن
والايصاء والاجارة والتزويج كالبيع كذا في الكفاية وكذا العرض على البيع لانه ملحق بالبيع في المحفوظ عن ابي يوسف
كذا في الهداية وكذا الموت لما مر والتحرير لانه البيان من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية
ايقاع هذا العتق في ايهما شاء وقد امتنع ذلك في المحرر والتدبير والاستيلاد يعني اذا وطئ احديهما فعلقت منه
لانها صارت ام ولد له فمن ضرورة صحة امية الولد واستحقاق العتق بها انتفاء العتق المنجز عنها فتعين في الاخرى لزوال
المزاحم كذا في الكفاية والهبة والصدقة مسلمتين الى الموهوب له والمتصدق عليه لان كلا منهما بمنزلة البيع في كونهما
للتمليك قال في الكافي ذكر التسليم في الهبة والصدقة في الهداية وقع اتفاقا يعني لا يحتاج اليه لان الاقدام عليه دليل على
ابقائه لان هذا التصرف لا يصح الا في الملك فلا يتوقف دلالته على القبض كذا في ايضاح ابن كمال والوطئ ليس ببيان فيه
اي في العتق المبهم يعني لو قال لامتيه احديكما حرة ثم جامع احديهما لم تعتق الاخرى عند الامام خلافا لهما فانهما قالا تعتق لان
الوطئ لا يحل الا في الملك واحديهما حرة لا ملك فيها فالوطئ لا يحل فيها فاذا وطئ احديهما جعل مستبقيا للملك فيها ليقع الوطئ
حلالا حملا لامره على الصلاح فتعينت الاخرى للعتق كما في الطلاق وله ان الملك قائم في الموطوءة لان ايقاع العتق
انما هو في المنكرة والموطوءة غير منكرة بل هي معينة فلا يكون الايقاع فيها فلا يكون الملك عنها زائلا فكان وطئها حلالا

وان كان الوطئ حلالا لم يكن بيانا لان كل واحد منهما على هذه الصفة ولهذا حل وطئهما على مذهبه وهذا في غاية الدقة ويلوح
منه سيماء التحقيق الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه بالبيان فكان كالعتق المعلق بدخول الدار
وهو غير نازل قبل الدخول فكذا هذا او يقال العتق نازل في المنكرة فيظهر في حق حكم يقبله كالبيع بان يشتري احد العبدين
على ان المشتري بالخيار فيهما فانه يصح والوطئ لا يقبله المنكرة لانه يضاف الى المعينة اذ هو امر حسي لا يقع الا في المعين ووطئ
غير المعين غير ممكن فلا يكون بيانا في الاخرى بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلي من النكاح الولد وقصد الولد بالوطئ
يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطئها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل
على الاستبقاء كذا في العناية وفي الطلاق المبهم هو اي الوطئ والموت اي كل واحد بيان لما بينا ولو قال
لامته اول ولد تلدينه ذكرا فانت حرة فولدت ذكرا وانثى ولم يدر اولهما فالذكر رقيق ويعتق نصف
كل من الام والانثى لان كل واحدة منهما يعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اولا الام بالشرط والجارية
لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها ويرق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق
نصف كل واحدة منهما ويسعى في النصف اما الغلام يرق في الحالين وان ادعت الام ان الغلام هو
المولود اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره الشرط فان حلف لم يعتق واحد
منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول
في حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة لم تدع شيئا والمسئلة بحالها عتقت الام بنكول المولى
خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتني على الدعوى
فلم يظهر في حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة يثبت عتق
الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير الكل من
الهداية ولا يشترط الدعوى لصحة الشهادة على الطلاق وعلى عتق الامة معينة وفي عتق العبد والامة
غير المعينة تشترط الدعوى عند الامام خلافا لهما فلو شهدا اي رجلان على رجل بعتق احد عبديه او احدى
امتيه لا تقبل عنده اما في العبد فلان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل واما في الامة وان لم تكن الدعوى
شرطا فيه لما فيه من تحريم الفرج كما في الطلاق فلان العتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرنا فصار كالشهادة
على عتق احد العبدين وهذا اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه ولذا قال الا في وصيته يعني اذا شهد
انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته
او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصية وكذا العتق في مرض الموت وصية
والخصم فيها انما هو الموصي وهو معدوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق بالموت يشيع فيهما
فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهد العبد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس
بوصية وقيل تقبل للشيوع كذا في الهداية والصحيح انه تقبل كذا في الايضاح ابن كمال وشرح المجمع وعندهما تقبل الاصل
ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى عنده وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق
المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق وانما اختلف الحكم على هذا الطريق بناء على ان العتق من حقوق العباد
عنده ومن حقوق الشرع عندهما وجه قولهما انه لا يحتاج فيه الى قبول العبد ولا يرتد برده ويجوز ان يحلف
به ويصح ايجابه في المجهول وكل ذلك دليل على كون العتق حق الشرع ووجه قوله ان الاعتاق اثبات قوة

المالكية وفيها اثر زوال الرق والمملوكية وكل ذلك حق العبد لامحالة هذا هو المشهور به ولا معتبر بغيره لكونه
من ثمراته فما كان من حقوق العباد لا تقبل الشهادة فيها بدون الدعوى وما كان من حقوق الشرع تقبل
بدونها وعتق الامة من حقوقه بالاتفاق فلذلك تقبل فيها وذلك لان عتقها يتضمن تحريم فرجها على مولاها وذلك
حق من حقوق الشرع فكان الشهادة فيه كالشهادة بهلال رمضان كذا في العناية وان شهدا بطلاق احدى
نسائه قبلت ويجبر على البيان اتفاقا لتضمنه تحريم الفرج فيكون حق الشرع فلا يشترط فيه الدعوى اجماعا

باب الحلف بالعتق الحلف بالعتق هو ان يجعل العتق جزاء الشرط ولما كان المعلق متأخرا في السببية اخر التعليق
عن التنجيز ومن قال ان دخلت الدار فكل مملوك عبد او امة فانه كالآدمي يقع على الذكر والانثى كما في الذخيرة
ولو قال عنيت الذكر دون الانثى لم يدين قضاء ولا يتناول الجنين الا بالتبعية ولا المكاتب ولا المملوك
المشترك الا ان يعينهم كما في النهاية والكفاية لي يومئذ حر يعتق بدخوله من في ملكه عند الدخول سواء كان في ملكه
وقت الحلف وتجدد بالشراء ونحوه بعده اي بعد الحلف لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل
وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول كذا في الهداية ولو لم يقل في يمينه يومئذ لا يعتق الا
من كان في ملكه وقت الحلف لان قوله كل مملوك لي للحال والجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء
تأخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين لعدم الاضافة
الى الملك وسببه وفي الكفاية ويدخل فيه المدبر والمدبرة وام الولد وولدهما وكذا يدخل فيه المرهون لان الملك
لم يختل فيه وكذا اي يعتق من كان في ملكه وقت الحلف فقط لو قال كل مملوك لي حر بعد غد لما قلنا والمملوك
لا يتناول الحمل لان متناوله المملوك المطلق والحمل مملوك تبعا لامه ولهذا لم يصح اعتاقه عن كفارة اليمين
ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا او كذا
لا يجب عنه صدقة الفطر وكذا اذا حلف لا يشتري مملوكين فاشترى جارية حاملا لا يحنث كذا في
الكفاية فلو قال كل مملوك لي ذكر حر وله امة حامل فولدت ذكرا لاقل من نصف حول منذ حلف لا يعتق
لما مر ان اللفظ يتناول المملوك المطلق والحمل مملوك تبعا لامه لا مقصودا او كذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا
لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال الوجود اقل مدة الحمل بعده كذا في الهداية ولو لم يقل
ذكر عتق الحمل تبعا لامه لانه لو قال كل مملوك لي يدخل الحامل فيدخل الحمل تبعا بناء على ان هذا القول يتناول
الذكور والاناث حتى المدبرين وامهات الاولاد حتى لو قال نويت الرجال دون النساء لم يصدق
قضاء كذا في العناية ولو قال كل مملوك املكه او قال كل مملوك لي حر بعد موتي صار من في ملكه عند الحلف
مدبرا مطلقا لا اي لا يصير مدبرا مطلقا من ملكه بعده اي بعد الحلف بل يكون مدبرا مقيدا حتى جاز له ان يبيعه
لكن يعتق الجميع من الثلث مشتركين فيه عند موته وقال ابو يوسف في النوادر يعتق ما كان في ملكه
يوم حلف بطريق التدبير ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه لان اللفظ حقيقة للحال على ما بينا وهو مراد
فلا يكون غيره مرادا على اصلنا ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث اما انه ايجاب عتق
فبقوله كل مملوك املكه او مملوك لي فهو حر واما انه ايصاء فبقوله بعد موتي وفي الوصايا يعتبر الحالة المترقبة
والحالة الحاضرة الا يرى انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان يدخل
فيها الموجود عندها ومن يوجد بعدها اذا عاش الى وقت موت الموصي والايجاب انما يصح مضافا الى الملك

او الى سببه

او الى سببه فهذا الكلام من حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبار الحالة الحاضرة فليصير الايجاب
مضافا الى الملك فيصير مدبرا لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المترقبة وهي
حالة الموت ويصير مدبرا بعده ولا يصير مدبرا قبله كالذي كان في ملكه لانه لم يتناول الكلام حالة التملك كذا في العناية

باب العتق على جعل الجعل بالضم ما جعل للانسان من شيء على شيء يفعله وكذا الجعالة بالكسر وانما اخر هذا الباب
لكون المال غير اصيل في باب العتق ومن اعتق عبده على مال مثل ان يقول له انت حر على الف او بالف او يقول
له انت حر بالف ولفظ المال ينتظم انواعه من النقد والعرض والحيوان وان كان بغير عينه لانه معاوضة المال بغير
المال فشابه النكاح والطلاق والصلح عن دم العمد وكذا الطعام والمكيل والموزون اذا كان معلوم الجنس
ولا تضره جهالة الوصف لانها يسيرة كذا في الهداية فقبل اي العبد ذلك المال المشروط في المجلس عتق في الحال وان
رد او اعرض عن المجلس بالقيام او الاشتغال بما يعلم به قطع المجلس بطل كذا في العناية والمال دين صحيح عليه
حتى تصح الكفالة به لانه يسعى وهو حر بخلاف بدل الكتابة حيث لا تصح به الكفالة لانه ثبت مع المنافي وهو قيام الرق
وان قال لعبده ان اديت الي الفا فانت حر او وانت حر لان جواب الامر بحرف الواو كجواب الشرط بحرف الفاء
كذا في قاضي خان او اذا اديت صار مأذونا في التجارة وعتقه معلق بالاداء كالتعليق بسائر الشروط ولهذا لا يحتاج
الى قبول العبد ولا يرتد برده وللمولى ان يبيعه قبل الاداء ولا يثبت له احكام المكاتب حتى لو مات وترك وفاء
فالمال للمولى ولا يؤدى عنه ولو مات المولى فالعبد رقيق يورث مع ما في يده من الكسب ولو كان امة فولدت
ثم ادت لم يعتق ولدها ولو حط المال او ابرأه المولى لم يعتق ولو كان مكاتبا كان الحكم على عكس ما ذكر في الجميع كذا
في العناية لا مكاتبا لانه صريح في تعليق العتق بالاداء ولذا قال ويعتق ان ادى المشروط في المجلس لانه تخيير
كما في قوله انت حر ان شئت فلا بد من المشية في المجلس لا يقال علما ادى في المجلس كان المجلس متبدلا لان مجلس الاداء غير مجلس
التعليق كما ان مجلس المناظرة غير مجلس التعليق لانا نقول انما لزم هذا من ضرورة تحقيق احد حكمي التعليق وهو الحنث وكان
مستثنى كما ان ما لزم من ضرورة تحقق الحكم الآخر للتعليق وهو البر في قوله لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه صار قدر اللبس
الذي يوجد عند النزع مستثنى ليحصل مقصود الحالف كذا في الكفاية او خلى العبد بين المولى وبين المال المشروط
فيه اي في المجلس بان وضعه في موضع يتمكن المولى من اخذه فان الاداء يحصل بالتخلية فقبض المال اولا في التعليق
بان كما مر في الطلاق ويعتق حتى ادى وفي ضمير فاعل ادى اشارة الى ان المولى لو اخذ مكانها مائة دينار
لا يعتق وفي الكلام مشعر بانه لو استقرض المال من رجل فادى الى المولى عتق الا ان الغريم يرجع على المولى الكل في المحيط
كذا في القهستاني او خلى بينهما في التعليق باذا لانه يستعمل للوقت كمتى كما مر فيه ايضا والمتبادر ان الاداء
بالتخلية بعد رفع المانع سواء قبض ام لا كما اشير اليه في الكافي لكن في العمادي قال نصير انهم كانوا يقولون الى ان
اذا وضعه بين يدي المالك لا يبرأ حتى يضعه في يده او في حجره كذا في القهستاني ويجبر المولى على القبض وان ادى
البعض يجبر على القبض لان الذي اتى به بعض الجملة فاذا ثبت الاجبار على قبول الكل ثبت في البعض كما في الكفاية
وهذه رواية الزيادات كذا في العناية ايضا اي كما في اداء الكل الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما لو حط
عنه البعض فادى الباقي وعند بعض المشايخ ان ادى البعض لا يجبر على القبول فعلى هذه الرواية ان ادى البعض
بطريق التخلية لا ينزل المولى منزلة القابض لكن المختار ان يكون قابضا ولكنه لا يعتق لان شرط العتق اداء
الكل وهو لم يوجد فلا يعتق لهذا المعنى لا لانه لم يصر قابضا في حق البعض قال في التبيين هذا اذا كان المال معلوما

وان كان مجهولا بان قال ان اديت الى الف درهم فانت حر لا يجبر على قبول المال لان مثل هذه الجهالة في المعاوضة
فتكون يمينا محضا ولا جبر فيها كذا في ايضاح ابن كمال ثم ان ادى الفا كسبها قبل التعليق رجع المولى عليه بمثلها
لان الالف التي اداها كانت مستحقة من جانب المولى فلا يحصل المقصود باداته لان مقصوده ان يحثه على الكسب ليؤدى
فيملك المولى ما لم يكن في ملكه قبل هذا وهذا اليس كذلك لكنه يعتق لوجود شرط الحنث وكون الالف مستحقة لا يمنع كونه
شرط الحنث كما لو غصب مال انسان واداه كذا في العناية وان كسبها بعده لا يرجع المولى عليه لانه ماذون من جهته
بالاداء منه ولو قال انت حر بعد موتي بالف او عليه فان قبل بعد موته واعتقه الوارث او الوصي او القاضي عتق
لانتقال الولاية اليهم كذا في التحفة فالقبول بعد الموت لاضافة الايجاب الى ما بعد الموت كما قال انت حر غدا بالف
درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لان ايجاب التدبير في الحال الا انه
لا يجب المال لقيام الرق قالوا لا يعتق في مسئلة الكتاب وان قبل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث لان الميت ليس
باهل للاعتاق وهذا اصح كذا في الهداية يعني قال المشائخ في مسئلة الجامع الصغير وهو قوله انت حر بعد موتي على الف درهم
وان قبل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث او الوصي او القاضي لان الميت ليس باهل للاعتاق في ذلك الوقت قال المص
وهذا اي قولهم انه لا يعتق ما لم يعتقه الوارث صحيح بناء على انه ايجاب مضاف الى ما بعد الموت واهلية الموجب شرط
عند الايجاب وقد عدمت بالموت بخلاف مسئلة التدبير فانه ايجاب في الحال والاهلية ثابتة والموت شرط والاهلية ليست
بشرط عنده كما قال ان دخلت الدار فانت حر فوجد الشرط وهو مجنون كذا في العناية قال اي وان لم يقبل العبد العتق
بالالف بعده اي بعد الموت وقبل ولم يعتقه الوارث فلا يعتق بالالف وان جاز ان يعتقه الوارث مجانا ولو حرره على ان يخدمه سنة
بان قال اعتقتك على ان تخدمني سنة واما اذا قال ان خدمتني كذا مدة فانت حر لا يعتق حتى يخدمه لانه معلق بشرط
والاول معاوضة كذا في الدرر فقبل العبد ذلك في المجلس عتق من ساعته لانه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضا فتعلق
العتق بقبوله وقد وجد وعليه ان يخدمه تلك المدة لانها تصلح عوضا لحدوث حكم المالية بالعقد ولهذا اصلح صداقا فصار
كما اذا اعتقه على الف درهم فاذا مات المولى قبلها اي قبل الخدمة لزمه قيمة نفسه في ماله عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وكذا لو
مات العبد قبلها لان الخدمة بدل حال لانها بدل النفس لعبده لكن البدل اذا تعذر تسليمه وجب تسليم المبدل
وهو العبد لكن لا يمكن تسليمه لان العتق لا يقبل الفسخ فوجب تسليم قيمته لامكان ذلك وعند محمد لزمه قيمة خدمته لان
الخدمة بدل ما ليس بمال وهو العتق ولا قيمة للعتق وقد حصل العجز عن تسليم الخدمة بموته فوجب تسليم قيمتها وتؤخذ
من تركته اذا مات العبد وكذا الخلاف فيما لو باع المولى العبد من نفسه بعين فهلكت العين في يد العبد قبل التسليم
او استحقت يلزمه قيمة نفسه عندهما وعند محمد يلزمه قيمة العين لما مر ومن قال لآخر اعتق امتك بالف درهم على
ان تزوجنيها ففعل اي اعتق المولى فابت الامة ان تتزوجه فالعتق جائز ولا شئ عليه اي على الآمر لان من قال لغيره
اعتق عبدك على الف درهم علي ففعل لا يلزمه شئ ويقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف
درهم علي ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبي في الطلاق جائز وفي العتاق لا والفرق
ان الاجنبي في باب الطلاق كالمرأة في عدم ثبوت شئ لهما بالطلاق اذ الثابت به سقوط ملك الزوج عنها لا غير فكما
جاز التزام المرأة بالمال فكذلك الاجنبي بخلاف العتاق فانه يثبت للعبد بالاعتاق قوة حكمية لم تكن له قبل ذلك فكان
المال بمقابلة ذلك وليس الاجنبي كالعبد حيث لا يثبت له به شئ اصلا فكان اشتراط البدل عليه كاشتراط الثمن
على غير المشتري فلا يجوز كذا في العناية ولو ضم عني بعتق فقال اعتق امتك عني بالف والمسئلة بحالها وقع الاعتاق

علام

عن الآمر اقتضاء فيقسم الالف على قيمتها ومهر مثلها ولزمه حصة القيمة وسقط ما يخص المهر فرضنا ان قيمتها
الف ومهر مثلها خمسمائة فثلثا الالف حصة القيمة وثلثه حصة مهر المثل فوجب عليه اداء ثلثي الالف الى المولى
وسقط ثلثه لانه قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فسلم له الرقبة دون البضع فوجب حصة ما سلم
له ولم يجب حصة ما لم يسلم له كذا في صدر الشريعة ولو تزوجت فحصة المهر من الالف وهو ثلث الالف فيما فرضنا
لها في الوجهين اي فيما لم يقل عني وفيما قال وحصة القيمة يعني ثلثي الالف للمولى في الوجه الثاني اي فيما اذا
قال عني لصحة الضمان وهدر في الوجه الاول وهو ما اذا لم يقل فيه عني لعدم صحة الضمان باب التدبير
ذكر الاعتاق الواقع بعد الموت عقيب الاعتاق الواقع في الحيوة ظاهر المناسبة والتدبير في اللغة النظر الى
عاقبة الامر ليجئ محمود العاقبة وفي الشريعة ايجاب العتق الحاصل بعد موت الانسان بالفاظ تدل عليه صريحا او
دلالة وهو مطلق ومقيد فذكر الاول بقوله المدبر المطلق من قال له مولاه ولو سكران او مكرها اذا مت فانت
حر وفيه اشعار بانه لا يصح تدبير العبد والصبي والمجنون كذا في القهستاني ولو دبر ثم جن لا يبطل التدبير بخلاف
ما اذا اوصى ثم جن حيث تبطل الوصية لان التدبير فيه معنى التعليق حتى لم يبطل بالاكراه وجاز
بخلاف الوصية والجنون لا يبطل المعلق كذا في البزازية او انت حر عن دبر مني او يوم اموت وقد مران اليوم اذا
قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت فلو نوى به النهار دون الليل لا يكون مدبرا مطلقا لجواز ان يموت ليلا كذا
في الكفاية او مع موتي او عند موتي او في موتي او انت مدبر او قد دبرتك او ان مت الى مائة سنة وغلب موته
فيها اذ الغالب كالكائن كما في الكافي وفيه اشعار بانه لو قال انت حر ان مت الى مائتي سنة فهذا مدبر مطلق
وفي المحيط انه مقيد لانه لا يتصور ان لا يموت الى مائتي سنة لكن في الاختيار انه قول ابي يوسف وقال الحسن انه
مدبر مطلق وهو المختار كذا في القهستاني او اوصيت لك بنفسك او برقبتك او بعتقك او بثلث مالي
ثم شرع في حكم المطلق فقال فلا يجوز اخراجه عن ملكه بوجه من الوجوه فلا يجوز بيعه وهبته وتصدقه ورهنه واجارته
وامثالها الا بالعتق اي الا الاخراج عنه بالتحرير كما في الكفاية وقال الشافعي يجوز بيعه وهبته لانه تعليق العتق
بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات ولنا قوله عم المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو
حر من الثلث رواه نافع عن ابن عمر رضه ويجوز استخدامه لان التدبير لا يثبت الحرية في الحال وانما يثبت
استحقاق الحرية وكان الملك فيه ثابتا ولهذا لو قال كل مملوك لي فهو حر دخل فيها المدبر واذا كان كذلك فللمولى
استخدامه وكتابته واجارته والامة توطأ وتزوج لان ولاية هذه التصرفات بالملك وهو ثابت واذا
مات سيده عتق من ثلث ماله بعد الدين ان خرج لما روينا وان لم يخرج من الثلث ولكن لم يكن له وارث
او كان ولكن اجازه فكذلك وان لم يجز فبحسابه فيعتق بحسابه فيسعى فيما زاد على الثلث من قيمته
مدبرا سواء كان ثلثيه او اقل او اكثر وفيه اشعار بانه لو خرج من الثلث وهلك باقي التركة قبل الوصول الى الورثة
ليس لهم حق السعاية وقد ذكر في المنية ان لهم حقها كذا في القهستاني وان لم يترك غيره عند عدم اجازة
الورثة سعى في ثلثيه فان استغرقه دين المولى سعى اي المدبر المطلق في كل قيمته لتقدم الدين على الوصية الا
ان عتقه لما وجب بالموت فلا يمكن فسخه فلزمه رد قيمته التي سلمت له كذا في غاية البيان ثم المراد من قيمته
قيمته مدبرا وهو نصف قيمته قنا وقيل ثلث قيمته وقيل تخدمه مدة عمره على التخمين وقيل قيمته قنا كما في قاضي خان
وقيل قيمته مدبرا كما في النظم والاول هو المختار كما في الكبرى وبه يفتى كما في الصغرى كذا في القهستاني [illegible]

ولو كان على الميت دين محيط برقبته يعتق ويسعى في جميع قيمته ثم اختلفوا في قيمته قال بعضهم قيمة المدبر قيمته
لو كان قنا وقال بعضهم قيمة المدبر ثلثا قيمته لو كان قنا وقال بعضهم ينظر بكم يستخدم مدة عمره من حيث الحزر والظن
فيجعل ذلك قيمته وقال الفقيه ابو الليث قيمة المدبر نصف قيمته لو كان قنا وهكذا ذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده وقال لو
كان التدبير مقيدا يقوم قنا كذا في قاضيخان وقيمة المدبر نصف قيمته قنا وهو الاصح وعليه الفتوى ذكره في المبسوط
والتتمة كذا في ايضاح ابن كمال ولو دبر احد الشريكين وضمن نصف شريكه ثم مات عتق نصفه بالتدبير وسعى
في نصفه عند الامام خلافا لهما وقد مر اصله واصلهما في باب عتق البعض فليتذكر اعلم ان ولد المدبرة مدبر وعلى ذلك
نقل اجماع الصحابة روى انه خوصم الى عثمان رضه في اولاد مدبرة فقضى بان ما ولدته قبل التدبير عبد يباع وما ولدته
بعده فهو مثلها لا يباع وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضهم ولم ينكر عليه احد فيصير اجماعا كذا في الكفاية والعناية
ولا يتبع الولد الام في التدبير المقيد ويتبعها في التدبير المطلق اذا كان حاملا حين دبرها كذا في التاتارخانية
والمدبر المقيد من قال له مولاه ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض كذا او في هذه السنة او
الى عشر سنين او الى مائة سنة واحتمل عدم موته فيها فيجوز بيعه وسائر تصرفاته لان السبب لم ينعقد
في الحال لتردده في تلك الصفات فربما يبرأ من ذلك المرض ويرجع من ذلك السفر بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق
عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة فان قيل اذا لم ينعقد السبب في الحال ففي اي وقت ينعقد ان
انعقد بعد الموت فليس بحال اهلية الايجاب وان انعقد قبله كيف يجوز بيعه فالجواب انه موقوف فان
مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر من الثلث لانه يثبت حكم التدبير في آخر جزء من اجزاء
حيوته لتحقق تلك الصفة وان عاش بطل التدبير كذا في العناية وهذا معنى قوله وان وجد الشرط في المقيد
عتق عتق المدبر المطلق كما مر مفصلا ولو صحيح قال لعبده انت حر قبل موتي بشهر قال بعضهم يعتق من ثلث
المال وقال بعضهم من جميع ماله وهو الصحيح لان العتق على قول ابي حنيفة رح يستند الى اول الشهر قبل الموت
وهو كان صحيحا في ذلك الوقت كذا في الكفاية ولو مات قبل شهر لم يعتق لانه مدبر مقيد والقيد لم يوجد كذا في الدرر
ففهم من تعليل قاضيخان ان صحيحا لو قال لعبده انت حر قبل موتي باربعين يوما كما هو المتعارف في زماننا
ثم مرض فامتد مرضه حتى جاوز اربعين يوما ثم مات لا يعتق فاحفظه

باب الاستيلاد

لما فرغ من بيان التدبير
شرع في الاستيلاد لما ان في كل واحد منهما حق الحرية لا حقيقتها والاستيلاد طلب الولد وام الولد من الاسماء
الغالبة كالصغير في الصفات الغالبة لا يثبت نسب ولد الامة من مولاها حقيقة وحكما فيشمل ما اذا وطى
الاب جارية ابنه ثم ولدت فادعاه كذا في القهستاني الا ان يدعيه ويقر بالولد لا بمجرد الاقرار بوطئها وقال
الشافعي اذا اعترف المولى بوطئها ثم اتت بولد يثبت نسبه منه لان الاصل في ثبوت النسب الماء وسببه
الوطي وهو موجود في الامة ولنا ان النسب انما يثبت بالفراش ولا يثبت الفراش للامة بالوطي لان المقصود
من وطي الاماء قضاء الشهوة غالبا ولهذا يمتنع الاشراف من وطئهن تحرزا عن حصول الولد منهن وفي
قوله عم تناكحوا تكاثروا اشارة اليه فلا يثبت النسب بدون دعوة المولى وعن ابي حنيفة اذا وطى امته
وحصنها ولم يعزل عنها فعليه ان يدعي نسب ولدها وعن محمد ينبغي ان لا يدعي النسب اذا لم يعلم انه منه ولكن
يعتق ولدها وتعتق بعد موته احتياطا من الجانبين كذا في الكافي واذا ثبت النسب بدعوة المولى الولد
صارت الامة ام ولد له سواء كانت في الاصل قنة او مدبرة او مشتركة بينه وبين غيره فولدت فادعاه

احدهما

قيد بالصحيح لانه لو كان ذلك في مرض موته يعتق من ثلث ماله اتفاقا

احدهما فام الولد جارية استولدها الرجل بملك اليمين او النكاح او بالشبهة ثم ملكها فاذا استولدها بالزنا لا تصير ام ولد
استحسانا عندهم وتصير ام ولد قياسا كما قال زفر كذا في المحيط وينبغي ان يشهد انها ام ولد لئلا يسترق ولده
بعد موته كما في قاضيخان كذا في القهستاني ثم شرع في حكمها فقال لا يجوز اخراجها عن ملكه بوجه ما لقوله عم لما ولدت
مارية ابراهيم من رسول الله عم فقيل له الا تعتقها فقال اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فثبت بعض موجبه وهو حرمة
البيع لان الحديث وان دل على تنجيز الحرية ولكن عارضه ما روى عن ابن عمر رضه ان رسول الله عم قال ايما رجل
ولدت امته منه فهي معتقة عن دبر منه فعملنا بهما جميعا ومنعناه البيع بالحديث الاول والتنجيز بالحديث الثاني
الا بالعتق وهو ظاهر ولو اعتق ام ولده ثم جاءت بولد يثبت نسبه الى سنتين لا غير كما في قاضيخان كذا في
القهستاني وله وطئها واستخدامها واجارتها وتزويجها وكتابتها لما ان الاستيلاد يوجب حق الحرية لا حقيقتها لا
فكان الملك فيها قائما كالمدبرة فجاز له ان يطأها ويستخدمها ويوجرها ويزوجها قبل ان يستبرئها وتعتق بعد موته
من جميع ماله لحديث سعيد بن المسيب انه عم امر بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث
ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الورثة والدين كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من زوائد الحوائج كذا
في الهداية فان قلت قد ذكر في قاضيخان انه لو اقر في المرض بانها ام ولده لم يكن معها ولد يعتق من الثلث قلت قد ذكر في
المحيط انه لم يصح اقراره بالاستيلاد وانه وصية حتى تعتق من الثلث كذا في القهستاني ولا تسعى لدينه لان ام الولد ليست
بمال متقوم حتى لو غصبها رجل وماتت عنده لا يضمنها الغاصب عند ابي حنيفة وقد تقدم فلا يتعلق بها حق الغرماء
فان من له القصاص اذا مات وهو مديون ليس لارباب الديون ان يأخذوا من عليه القصاص بدينهم ويستوفوا
منه ديونهم بمقابلة من وجب عليه القصاص لان القصاص ليس بمال متقوم حتى يأخذوا بمقابلته شيئا متقوما وكذا
اذا قتل المديون شخصا لا يقدر الغرماء على منع ولي القصاص عن استيفاء القصاص وكذا اذا قتل رجل مديونا والمديون
قد عفى لا يقدر الغرماء على منع المديون عن العفو كذا في العناية ويثبت نسب ولدها بعد ذلك بلا دعوة والاعتراف
بالولد الاول بلا دعوة جديدة لان بدعوى الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا كالمعقودة
ولكن ان نفاه ينتفي بقوله من غير لعان وفي المبسوط وانما يملك نفيه ما لم يقض القاضي به او لم تتطاول
المدة فاما بعد قضاء القاضي فقد لزمه على وجه لا يملك ابطاله وكذلك بعد التطاول لانه يوجد منه دليل
الاقرار في هذه المدة من قبول التهنئة ونحوه وذلك كالتصريح بالاقرار واختلافهم في مدة التطاول قد سبق في
اللعان كذا في الكفاية والعناية وانما انتفى بالقول لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف
المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه
حكم القضاء فاما الديانة فان كان وطئها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان
الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روى عن ابي حنيفة
فان زوجها المولى فجاءت بولد فهو في حكم امه لان حق الحرية يسري الى الولد كالتدبير والنسب يثبت من الزوج
لان الفراش له وان كان النكاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام كذا في الهداية واذا زوج
المولى امته فولدت فادعاه المولى لا يثبت النسب منه لانه ثابت النسب من غيره ويعتق الولد وتصير امه ام
ولد له لاقراره كذا في العناية ولو استولدها اي امة غيره بنكاح ثم ملكها فهي ام ولد له وقال الشافعي لا تصير ام ولد
له وكذا لو استولدها بملك اليمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا بخلاف ما لو استولدها بزنى ثم ملكها.

لانها علقت برقيق فلا تكون ام ولد له كما اذا علقت من زنا ثم ملكها الزاني ولنا ان سبب الاستيلاد هو الجزئية
الحاصلة بين الوالدين والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الى كل منهما كملا وقد ثبت النسب بالنكاح فتثبت
الجزئية بهذه الواسطة واذا ثبت الجزئية ثبت امومية الولد فاذا استولدها بالزنا واقر بذلك ثم ملكها لا تصير ام ولده
قياسا وهو قول زفر لانه ولده حقيقة حتى لو ملكه يعتق عليه فكذا امه تكون ام ولده وفي الاستحسان لا تصير ام
ولد له لان الموجب لحق العتق لها صيرورتها منسوبة اليه بواسطة الولد ولم يوجد ههنا لان نسب ولد الزنا
لا يثبت ولا تصير هي منسوبة اليه بدون هذه الواسطة وانما عتق عليه الولد لو ملكه لانه جزؤه حقيقة وكما لا يستديم
الانسان الملك على نفسه لا يستديم الملك على جزئه ونظيره من اشترى اخاه من الزنا اي اخاه لاب لانه ينسب اليه بواسطة
نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة فاما اذا اشترى اخاه لام من الزنا يعتق عليه كذا في الكفاية واذا وطئ جارية ابنه
فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها لانه انعلق حر
الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد وان وطئ اب الاب مع بقاء الاب لا يثبت النسب لانه لا ولاية للجد
حال قيام الاب ولو كان الاب ميتا يثبت من الجد ككفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية كذا في الهداية
ولو اسلمت ام ولد النصراني عرض عليه الاسلام فان اسلم فهي له وان ابى سعت في قيمتها وهي ثلث قيمتها قنة
على ما تقدم كذا في العناية فهي كالمكاتبة فلا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر تعتق في الحال والسعاية دين عليها
لان ازالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق ولنا ان النظر
من الجانبين في جعلها مكاتبة اما اذا اعتقت وهي حديثة تتوانى في الكسب وما لية ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فيترك
وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفى احد الاولياء
يجب المال للباقين كذا في الهداية ولكن لا ترد بعجزها لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب وهو اسلامها
مع كفر مولاه وان مات النصراني عتقت بلا سعاية لانها ام ولده ومن ادعى لا فرق في ذلك بين الصحة والمرض ولد امة
له فيها شركة ثبت نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزى اذ
الولد الواحد لا ينعلق من رجلين وصارت الامة ام ولده بالاتفاق لان الاستيلاد لا يتجزى عندهما واما عند ابي حنيفة
يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه اذ هو قابل للملك كذا في الهداية وضمن الشريك المدعي نصف قيمتها لشريكه
يوم العلوق موسرا كان او معسرا لان امومية الولد تثبت لها من وقت العلوق وهذا ضمان تملك فلا يختلف
باليسار والاعسار كذا في شرح المجمع وضمن ايضا نصف عقرها لانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكما للاستيلاد
فيعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه حيث لا يجب عليه العقر لان الملك هناك يثبت
شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه وانما كان كذلك لان ما له من الحق لا يكفي للاستيلاد لانه حق تملك
لا حقيقة ملك ولا حقه فلهذا لا يجوز له ان يتزوجها بخلاف الشريك فان له حقيقة الملك في النصف فيكفي لصحة الاستيلاد
فلا حاجة الى النقل كذا في ايضاح ابن كمال والمراد بالعقر مهر المثل فيكون الشريك ضامنا لنصف مهر مثلها هكذا ذكر
في مبسوط شمس الائمة السرخسي وفي مبسوط شيخ الاسلام العقر قدر ما يستاجر هذه المرأة لو كان الاستيجار للزنا حلالا
كذا في العناية لا قيمة ولدها لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق والضمان يجب في ذلك فيحدث الولد على
ملكه ولم ينعلق شيء على ملك شريكه وان ادعياه معا اي ان ادعى الشريكان ولد الجارية المشتركة التي حبلت في ملكهما
ثبت النسب منهما عندنا وقال الشافعي يرجع الى قول القافة وهم جمع القائف كالباعة جمع البايع وهو الذي

يتبع آثار

يتبع آثار الآباء في الابناء من قاف اثره اذا اتبعه لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من ماء
فحلين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله عم بقول القائف في اسامة رضه ولنا كتاب عمر رضه الى شريح في هذه الحادثة
لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضهم وعن علي رضه
مثل ذلك ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه الا اذا كان احد الشركين ابا للآخر او كان مسلما والآخر
ذميا لوجود المرجح واختلفوا فيما اذا ادعى اكثر من اثنين فجوزه ابو حنيفة رح ونفاه ابو يوسف وجوزه محمد الى الثلث كذا في
العناية وهي ام ولد لهما لصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا للولد فتخدم كل واحد
منهما يوما كما كانت تفعل قبل هذا فاذا مات احدهما عتقت ولا ضمان للشريك في تركة الميت بالاتفاق لوجود الرضى منهما
بعتقها عند الموت ولا سعاية عليها في قول ابي حنيفة وتسعى في نصف قيمتها للشريك الحي عندهما ولو اعتقها احدهما
حال حيوته عتقت ولا ضمان على المعتق لشريكه ولا سعاية في قوله وعندهما يضمن المعتق نصف قيمتها ام ولد لشريكه ان
كان موسرا او تسعى في نصف قيمتها ان كان معسرا كذا في العناية ويجب على كل واحد منهما نصف عقرها وتقاصا
بما له على الآخر ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ويرثان منه
ميراث اب واحد لاستوائهما في السبب كما اذا اقاما البينة واذا ادعى ولد امة مكاتبه فصدقه المكاتب ثبت
نسبه منه وعن ابي يوسف انه لا يعتبر تصديقه اعتبارا بالاب يدعي ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان
المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه فيعتبر تصديقه والاب يملك تملك مال ابنه فلا يعتبر تصديقه وعليه قيمته
اي قيمة الولد يوم ولد لانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة
ثابت النسب منه وعقرها لان الملك لا يتقدم الوطء فكان الوطء واقعا في غير الملك وهو يستلزم بالحد او العقر وقد
سقط الاول فتعين الثاني ولا تصير الامة ام ولده لانه لا ملك له فيها كما في ولد المغرور وان كذبه المكاتب في
النسب لم يصدقه لا يثبت النسب لما بينا انه لا بد من تصديقه الا ان دخل الولد اي ولد الجارية الذي ادعاه
وكذبه المكاتب في ملكه وقتا ما فح يثبت نسبه منه لقيام الموجب وهو الاقرار بالاستيلاد وزوال المانع وهو حق
المكاتب وكذا اذا ملك المولى الجارية في صورة التصديق يوما من الدهر صارت ام ولد له لانه ملكها وله منها
ولد ثابت النسب كذا في المبسوط كتاب الايمان ذكر الايمان عقيب العتاق لمناسبتها له في عدم تاثير الهزل
والاكراه فيهما واليمين في اللغة القوة قال تعالى لاخذنا منه باليمين وفي الشريعة عقد قوي به عزم الحالف على
الفعل او الترك وشرطها في الحالف كونه مكلفا وفي الحلف كونه خبرا محتملا ما قصده وركنها اللفظ الذي ينعقد له اليمين
وحكمها البر فيما يجب والكفارة عند فواته وذكر في المبسوط ان اليمين على نوعين نوع يعرفه اهل اللغة وهو ما يقصد
به تعظيم المقسم به ويسمونه ذلك قسما الا انهم لا يخصون ذلك بالله تعالى وفي الشرع هذا النوع من اليمين
اي المقسم به لا يكون الا بالله تعالى فهو المستحق للتعظيم بذاته على وجه لا يجوز هتك حرمة اسمه بحال والنوع الآخر الشرط
والجزاء وهو يمين عند الفقهاء لما فيها من معنى اليمين وهو المنع او الايجاب ولكن اهل اللغة لا يعرفون ذلك
لانه ليس فيه معنى التعظيم كذا في الكفاية اليمين تقوية احد طرفي الخبر من الفعل والترك بالمقسم به يعني بذكر اسمه
تعالى او تعليق الجزاء بالشرط اذ المقصود منه وهو التقوية يحصل بكل منهما ولا يكره الحلف الثاني عند الجمهور سيما في زماننا لقلة
مبالات الناس بالقسم الاول ولا يكره الحلف به اتفاقا وان كان تقليله اولى كما في الكافي وغيره وفي كفاية الشعبي
ليس لاحد ان يحلف بالله تعالى الا عند الضرورة كذا في القهستاني وهي اي الايمان التي اعتبرها الشرع ورتب عليها الاحكام

ثلاث اضرب وانما قلنا هذه لان مطلق اليمين اكثر من الثلاث كاليمين على الفعل الماضي صادقا وعنينا بترتيب
الاحكام عليها ترتيب المواخذة على الغموس وعدمها على اللغو والكفارة على المنعقدة فاول الاضرب الثلاثة غموس وهي
حلفه على امر ماض او حال كذبا عمدا الكذب هو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه عمدا كان او سهوا الا انه لا ياثم
بالسهو هذا هو المشهور لكن في الكرماني والمستصفى وغيرهما ان الكذب يرجع الى ما في الذهن دون الخارج كذا
في القهستاني وحكمها الاثم اي اثم صاحبها لقوله عم من حلف كاذبا ادخله الله النار ولولا الاثم ما كان كذلك واسمه
يدل على معناه لانه ما سمي غموسا الا لانه يغمس صاحبها في الاثم في الدنيا ثم في النار في العقبى قال شمس الائمة السرخسي
اليمين الغموس ليست على الحقيقة لان اليمين عقد مشروع وهذه كبيرة محضة والكبيرة ضد المشروع ولكن سماه يمينا مجازا
لان ارتكاب تلك الكبيرة باستعمال صورة اليمين كما سمى النبي عم بيع الحر بيعا مجازا كذا في العناية ولا كفارة فيها الا
التوبة النصوح والاستغفار وقال الشافعي يجب فيها كفارة لانها لما وجبت بالمنعقدة فبالغموس اولى ولنا قوله عم
خمس من الكبائر لا كفارة فيها الاشراك بالله وعقوق الوالدين ونهب المسلم والفرار من الزحف واليمين
الغموس والبر متصور في المنعقدة دون الغموس فلا يقاس عليها وثانيها اللغو وهي حلفه على امر ماض يظنه
كما قال وهو بخلافه مثل ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيدا وانما هو عمرو وهذا التفسير للغو مروي عن زرارة
ابن ابي اوفى عن ابن عباس رض في احدى الروايتين وروي عن محمد انه قال هو قول الرجل في كلامه لا والله وبلى والله
وقريب منه قول الشافعي فان عنده اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد سواء كان في الماضي او في المستقبل وهو
احدى الروايتين عن ابن عباس رضه وروت عائشة رضها عن رسول الله عم انه قال في تفسير اللغو لا والله
وبلى والله وتاويله عندنا فيما يكون خبرا عن الماضي فان اللغو ما يكون خاليا عن الفائدة والخبر عن الماضي خال عن
فائدة اليمين لان فائدتها المنع او الحمل وذلك لا يتحقق في الماضي فكان لغوا اما في الخبر في المستقبل فعدم القصد
لا يعدم فائدة اليمين وقد ورد الشرع بان الهزل والجد في اليمين سواء كذا في العناية والكفاية وحكمها رجاء العفو
الاصل فيه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية الا انه علقه بالرجاء للاختلاف في تفسيره كما عرفت وفي
الخلاصة واللغو لا يؤاخذ به صاحبه الا في الطلاق والعتاق والنذور انتهى وثالثها منعقدة وهي حلفه على فعل
او ترك في المستقبل لقوله تع اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم والحفظ لا يتصور الا في المستقبل وحكمها وجوب الكفارة
ان حنث لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الاية وذلك ما ذكرنا ثم المنعقدة في الخطار اربعة انواع نوع
منها لا يجب فيه البر كفعل الفرائض او ترك المعاصي وذلك فرض عليه قبل اليمين وباليمين يزداد وكادة ونوع
منها ما يجب فيه الحنث كفعل المعاصي وترك الواجبات لقوله عم من حلف ان يطيع الله تعالى فليطعه ومن حلف
ان يعصي الله تعالى فلا يعصه ونوع منها ما يفضل فيه الحنث كهجران المسلم ونحوه كما اذا حلف ان لا اصلي تطوعا
لقوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير وليكفر عن يمينه وادنى درجات الامر الندب
ونوع منها ما يستوي فيه فعل البر والحنث في الاباحة فتخير بينهما وحفظ اليمين اولى لظاهر قوله تعالى واحفظوا ايمانكم
الكل في الكفاية والى هذا اشار المص بقوله وما عدا ذلك المذكور من الانواع الثلاثة للمنعقدة يفضل فيه البر حفظا
لليمين كما في الاختيار ولا فرق عندنا في وجوب الكفارة بين العامد والناسي وهو ان يذهل عن التلفظ
باليمين ثم تذكر انه تلفظ بلفظ اليمين ناسيا وفي بعض نسخ الهداية ذكر الخاطئ مكان الناسي وهو ان يريد
ان يسبح مثلا فجرى على لسانه اليمين كذا في العناية والمراد بالناسي الساهي وهو الذي حلف من غير قصد

اليمين

اليمين كما يقال الا تأتينا فقال بلى والله من غير قصد اليمين كذا في صدر الشريعة وانما قال ذلك لان حقيقة
النسيان في اليمين لا يتصور صرح به الزيلعي كذا في اخي والمكره بفتح الراء في الحلف والحنث حتى تجب الكفارة
لقوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين والشافعي يخالفنا في ذلك مستثنيا
في الاكراه ان شاء الله تعالى ومن فعل المحلوف عليه حكما او ناسيا ومن فعله مختارا سواء لان شرط الحنث وجود الفعل
حقيقة وقد وجد ولا ينعدم بالاكراه او النسيان وكذا اذا فعل وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط وهو الفعل
حقيقة فان الحكم في ايجاب الكفارة رفع الذنب والمغمى عليه والمجنون لا ذنب لهما قلنا الحكم وهو وجوب الكفارة
دائر مع دليل الذنب وهو الحنث لا مع حقيقة الذنب كوجوب الاستبراء دائر مع دليل شغل الرحم وهو استحداث
الملك لا مع حقيقة الشغل حتى انه يجب وان لم يوجد الشغل اصلا بان يشتري جارية بكرا او اشتراها من امرأة كذا
في الكفاية وهي اي كفارة اليمين بالله تعالى عتق رقبة اي اعتاقها لان النية شرط في التكفير وفي الخلاصة او حنث
في اليمين بالبيع وهو حر ان شاء اطعم او اكسى او عتق بالنص وفي العبد يجب عليه الاعتاق وان كان محتاجا اليه في
كفارة الظهار وفي الاصل حد اليسار ان يكون له فضل عن كفاية قدر ما يكفر به بيمينه هذا اذا لم يكن في ملكه عين المنصوص
وان كان في ملك طعام عشرة مساكين او كسوتهم او عبد لا يجوز له ان يصوم انتهى او اطعام عشرة مساكين مثلا
فان مصرف الكفارة والزكوة واحد والعشرة اعم من الحقيقي والحكمي كذا في القهستاني كما في عتق الظهار واطعامه وقد
مر ذلك مفصلا في بابه فلو اعتق عبدا عن كفارة يمينين جاز جعله عن احدهما عند العلماء الثلاثة كما في الظهار ولو
اعتق ثلاث رقبات على ثلاث كفارات ولو نوى اعتاق كل عن كفارة بلا تعيين جاز عندهم كما في الظهار كذا في
المحيط وذكر في كشف المنار ان الكفارة لم تتداخل بالاجماع فاليمين اذا تعددت تعددت الكفارة ولكن في المنية
عن شهاب الائمة ان الايمان بالله تع اذا كثرت تداخلت وكفى كفارة واحدة كما قال محمد وهو المختار عندي وعن ابي يوسف
انها لا تتداخل وشرف الائمة لا يفتي به كذا في القهستاني والاباحة في اطعام اليمين جائز عندنا وقال الشافعي يجب تمليكه
لانه حق مالي فلا يتأدى الا بالتمليك كالزكوة ولنا ان الاطعام جعل الغير طاعما وهو حقيقة في الاباحة عند الاطلاق
كذا في شرح المجمع او كسوتهم والاصل فيه قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او
كسوتهم او تحرير رقبة الاية وكلمة او للتخيير فكان الواجب احد الاشياء الثلثة كذا في الهداية كل واحد من تلك العشرة
ثوبا يستر عامة بدنه اي اكثره كالملاءة او الجبة او القميص او القباء هو الصحيح احترز عما روي في نوادر ابن سماعة
ان السراويل يجوز وفي رواية اخرى ان اعطى السراويل المرأة لا يجوز وان اعطى الرجل يجوز كذا في العناية
فلا يجزي العمامة والسراويل لان لابسه يسمى عريانا في العرف لكن ما لا يجزيه عن الكسوة يجزيه عن الطعام باعتبار
القيمة يعني لو اعطى كل مسكين نصفا ثوبا لم يجز عن الكسوة لان الاكتسا لا يحصل به ولكن يجزيه عن الطعام اذا
كان يساوي نصف صاع من حنطة وكذلك لو اعطى عشرة مساكين ثوبا بينهم وهو ثوب كثير القيمة يصيب
كل منهم اكثر من قيمة ثوب لا يجزيه من الكسوة ويجزيه من الطعام وهل يشترط النية اولا ذكر شيخ الاسلام
في ظاهر الرواية انه يجزي نوى ان يكون بدلا عن الطعام وان لم ينو لم يجزه كذا في العناية فان عجز بان لم يكن له
فضل عن كفافه مقدار ما يكفر او لم يكن يملك عين المنصوص عليه كذا في القهستاني عن احدها اي
الاشياء الثلاثة عند ارادة الاداء لا وقت اليمين وفي ايضاح ابن كمال يعني وقت وجوده لا وقت دائه دل على
ذلك ما ذكر في المبسوط انه اذا صام المكفر يومين ثم وجد في اليوم الثالث ما يعطي او يكسو لم يجزئه الصوم وعليه

الكفارة بالاطعام والكسوة انتهى ثم اذا كان الحالف غنيا وقت الحنث الذى يثبت به وجوب الكفارة وفقيرا
وقت ادائها يجوز له الصيام عندنا ولا يجوز عند الشافعى لان الاداء معتبر بالوجوب كالعبد اذا زنى ثم اعتق
اقيم عليه الحد ولنا ان التكفير بالمال اصل وبالصوم بدل كما ان الوضوء اصل والتيمم بدل والمعتبر فى الوضوء والتيمم
وقت الاداء فكذا هذا بخلاف حد العبد لانه ليس ببدل عن حد الحر فاعتبر وقت الوجوب درءا للحد بقدر الامكان
كذا فى شرح المجمع والكفاية صام وجوبا ثلاثة ايام وعنه انه اذا كان له قدر ما يشترى طعام العشرة لا يصوم وعن
ابن مقاتل ان كان له ذلك الطعام وقوت يومين لا يصوم وفى الاصل لو كان له مال مع الدين صام بعد قضائه
واما قبله ففيه اختلاف المشايخ كما فى المحيط وذكر فى الزاهدى لو بذل ابن المعسر او الاجنبى مالا ليكفر به لم تثبت القدرة
بالاجماع كذا فى القهستانى متتابعات حتى لو مرض فيها او افطر او حاضت استقبل بخلاف كفارة الظهار
والقتل واعلم انه لو اخر كفارة اليمين اثم ولم تسقط بالموت والقتل وفى سقوط كفارة الظهار خلاف كما فى الخزانة
كذا فى القهستانى وقال الشافعى لا يجب التتابع لاطلاق النص ولنا قراءة ابن مسعود رضه ثلثة ايام متتابعات
وهى كالخبر المشهود فيجوز ان يزاد به على الكتاب ولا يجوز التكفير مطلقا قبل الحنث وقال الشافعى يجزيه بالمال
لانه اداها بعد السبب وهو اليمين فاشبه التكفير بعد الجرح ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا جناية ههنا
واليمين ليست بسبب لانه مانع غير مفض بخلاف الجرح لانه مفض ثم لا يسترد من المسكين لوقوعه صدقة
كذا فى الهداية وقيل ان ستر الجناية حكمة الكفارة لا علتها والعبرة للعلة لا للحكمة فالوجه ان يقال ولنا ان اليمين
ليست بسبب لانها مانعة فانها انعقدت للبر والكفارة على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا لها
بل السبب الحنث واليمين شرط فلا يتقدم على الحنث كذا فى ايضاح ابن كمال ولا كفارة فى حلف كافر مجوسى
او يهودى وان حنث مسلما وقال الشافعى عليه الكفارة بالمال لان اليمين تعقد للبر والكافر اهل لاعتقاد تعظيم اسم
الله تع ولهذا يستحلف بالله فى الدعاوى ولنا قوله عم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم والكافر ليس اهلا للبر
منه واما استحلافه فى الخصومات فلانه اهل لمقصوده وهو النكول والاقرار ولان الكفارة عبادة فى ذاتها وكونها
عقوبة بالنظر الى سببها والكافر ليس اهلا للعبادة كذا فى شرح المجمع ولا يصح يمين الصبى والمجنون لانعدام اهليتها
والنائم لعدم الخطاب **فصل** لما فرغ من بيان ضروب الايمان بين ما يكون يمينا من الالفاظ والحلف
وهو الاصل فى الايمان انما يكون بحروف القسم ظاهرا او مضمرا فلهذا احتاج الى بيانها فقال وحروف القسم احرفه
الواو كقوله والله افتتح بالواو مع ان اصلها الباء لانها اكثر استعمالا فى القسم والباء كقوله بالله والتاء
كقوله تالله لان كل ذلك معهود فى الايمان ومذكور فى القرآن وقد تضمر الحرف فيكون حالفا كالله افعله
لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ثم قيل ينصب بنزع الخافض وقيل يخفض فتكون الكسرة دالة
على المحذوف وكذا اذا قال لله لان الباء يبدل بها قال تعالى آمنتم به اى آمنتم له كذا فى الهداية وفى اختيار
الاضمار اشعار بان الجلالة بعد اسقاط الباء مجرور وفى الكشف ان النصب اكثر وفى الرضى هو المختار وفى
الخلاصة يجوز فيه الحركات الثلثة والسكون كذا فى القهستانى واليمين بالله اى بهذا الاسم كذا فى العناية والتحقيق
باسم دال على ذات الواجب تعالى فهو اسم الذات وذا عند الاكثرين وقال بعضهم انه فى الاصل صفة فقلب
علما وفيه اشعار بان بسم الله ليس بيمين وهو المختار عند الصدر الشهيد وذكر القدورى انه يمين مع النية
وعن محمد انه يمين مطلقا كما فى المحيط كذا فى القهستانى وفى التجريد عن محمد لو قال لا اله الا الله لا فعل كذا او سبحان الله

قوله وكذا اذا قال الله فى المختار احتراز
عما روى عن ابى حنيفة انه لو قال الله على
ان اكلم فلانا انها ليست بيمين الا ان
ينوى لان الصيغة صيغة النذر ويحتمل
معنى اليمين كذا فى الاكمل منه

ليس بيمين

ليس بيمين الا ان ينويه وكذا لو قال بسم الله وفى المنتقى رواية ابن رستم عن محمد انه يمين مطلقا وفيما عليه
الفتوى ولو قال ويسلم لله يكون يمينا كذا فى الخلاصة او باسم من اسمائه ولو غير مختص به ولم يحلف الناس به ولم يكن
صريحا نحو بك لافعلن كما فى الاختيار وغيره كذا فى القهستانى كالرحمن فانه لم يستعمل فى غيره والرحيم يستعمل فى غيره
والحق لانه اسم من اسمائه تع قال الله تع ذلك بان الله هو الحق بخلاف المنكر وسياتى ولا يفتقر اى فى تحقق اليمين بهذه الاسماء
الى النية الا فى ما يسمى به غيره كالعليم والحكيم والقادر فان اراد به يمينا فهو يمين والا فلا كذا فى الكافى ولكن ذكر فى المحيط الحلف
باسم من اسمائه تع يمين وجميع اسماء الله تعالى فى ذلك سواء تعارف الناس الحلف او لم يتعارفوا هو الظاهر من مذهب
اصحابنا رحمهم ومن اصحابنا من قال كل اسم لا يسمى به غير الله كقوله الله والرحمن فهو يمين وما يسمى به غير الله كالحكيم والعالم فان
اراد به اليمين كان يمينا والا فلا والصحيح ظاهر مذهب اصحابنا كذا فى الخلاصة او بصفة من صفاته يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله
وكبريائه وعظمته وقدرته لان الحلف بها متعارف ومعنى اليمين هو القوة حاصل لانه يعتقد تعظيم الله وصفاته فصلح ذكره
حاملا ومانعا الا قوله وعلم الله فانه لا يكون يمينا لانه غير متعارف ولانه يذكر ويراد به المعلوم كذا فى الهداية والمراد بالاسم ههنا
لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم والعالم وبالصفة المصادر التى تحصل عن وصف الله تع باسمائه فاعليها
كالرحمة والعلم والعزة والصفة على نوعين صفة ذات وصفة فعل لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده اولا والثانى صفة
الذات كالعزة والعظمة والعلم والاول صفة الفعل كالرحمة والغضب يجوز ان يقال رحم الله تع المؤمنين ولم يرحم الكافرين
وغضب على اليهودى دون المسلمين ومشايخنا العراقيون على ان الحلف بصفات الذات يمين وبصفات الفعل ليس
بيمين ويلزمهم ان يكون وعلم الله يمينا واعتذروا بانه القياس ولكن ترك لمجيئه بمعنى المعلوم ومشايخ ما وراء النهر على ان الحلف
بكل صفة تعارف الناس الحلف بها يمين وبكل صفة لم يتعارفوا ليس بيمين وهو مختار صاحب الهداية يدل على ذلك قوله يحلف بها
عرفا وقوله لان الحلف بها متعارف كذا فى العناية وقالوا ان ذكر الصفات كذكر الذات وذكر صفات الفعل ليس كذكر الذات
والحلف بالله تعالى مشروع دون غير الله تع قالوا وهذا والمذهب عندنا ان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره وكلها قديمة فلا يستقيم
الفرق بين صفات الذات وبين الافعال فالاصح هو اختيار مشايخ ما وراء النهر كذا فى الكفاية لا الحلف بغير الله كالقرآن ولو قال
بكلام الله القديم او القائم بذاته يكون يمينا كذا فى شرح المجمع والنبى والكعبة فمن قال والقرآن او النبى او الكعبة لا فعلن كذا لم يكن حالفا
لقوله عم من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وما لو قال انا برئ منه يكون يمينا لان التبرى من النبى والقرآن كفر كذا فى الهداية
فان قيل قد اقسم الله تعالى بغير ذاته وصفاته كقوله تعالى والضحى والليل اذا سجى والليل اذا يغشى فكان ينبغى ان يكون القسم
بغير الله تعالى مشروعا قيل فى القسم تعظيم المقسم به وقد نهى العبد عن تعظيم غير الله بالقسم فيجب عليه الانتهاء واما الله تعالى فله
ان يثبت الحرمة لما شاء اى وقت شاء وليس للعبد ذلك كذا فى الكفاية واما ما اعتاد الناس عن الحلف بجان سر تو فان اعتقد
انه حلف وان اعتقد ان البر به واجب يكفر كذا فى محاسن الشرايع وذكر فى تتمة الفتاوى قال على الرازى اخاف على من قال بحيوتى
وحيوتك وما اشبه ذلك انه يكفر ولولا ان العامة يقولون ولا يعلمون لقلت انه شرك لانه لا يمين الا بالله وانما جعل الله
اليمين بالله ليرعوى الرجل اى يمتنع الرجل اذا ذكر الله تعالى فلا يحلف به واذا حلف بغير الله تعالى فكانه اشرك معه وقال
ابن مسعود رض لان احلف بالله تعالى كاذبا احب الى من ان احلف بغير الله تعالى صادقا كذا فى النهاية ولا يحلف ايضا
بصفة لا يحلف بها عرفا اى فى عرف العرب كما فى شرح الطحاوى وكرحمته لعدم التعارف ولانها قد يراد بها اثرها وهو المطر
والجنة وعلمه صفة بها لا يخفى عليه شئ وفى الخلاصة انه يمين بالنية ورضاه اى تركه الاعتراض للارادة كما قال المعتزلة لان
الكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده وسخطه اى تعرض عليه ويواخذ به وغضبه اى انتقامه وكونه معاقبا لمن عصاه وقال

البوحنيفة انهما صفتان لله تع بلا كيف وسخطه اى انزال عقوبته وفي الاصل الغضب الشديد المقتضي للعقوبة
كما في المفردات ثم السخط لا يكون الا من الكبراء والعظماء دون الاكفاء والنظراء والغضب يستعمل في النوعين فيكون
اعم منه يقال سخط السلطان ولا يقال سخط الحجام من فوائد خواهرزاده كذا في ايضاح ابن كمال وعذابه اى عقوبته
وقال الراغب هو الايجاع الشديد قوله لعمر الله العمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح غلب في القسم لا يجوز فيه الضم يمين
اى باعتبار المعنى قال الله تعالى لعمرك والعمر هو البقاء والبقاء من صفات الذات فكانه قال والله الباقي كذا في المبسوط
وقال الراغب هو دون البقاء لانه اسم لمدة عمارة البدن بالحيوة والبقاء ضد الفناء ولهذا وصف الله تع به وقلما يوصف
بالعمر وفي الاضافة اشعار بانه لا يجوز ان يحلف بان يقال لعمر فلان فانه كبيرة بلا خلاف واذا حلف ليس له ان يبر بل يجب
ان يحنث فان البر فيه كفر عند بعضهم كما في كفاية الشعبي وكذا وايم الله معناه ايمن الله وهو جمع يمين عند الكوفيين وقال
البصريون معناه والله وكلمة وايم صلة اى كلمة تستقل كالواو وكذا لو قال بالفارسية سوگند ميخورم بخدا اى يكون يمينا لانه للحال
وكذا قوله وعهد الله وذمته وميثاقه لان العهد يمين قال تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد واقسم قال واقسموا
بالله جهد ايمانهم واحلف قال تعالى يحلفون بالله لكم ليرضوكم واشهد قال تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله وان لم يقل مع
كل واحد من قوله وعهد الله تا بالله فانه كما جاز ان يكون حرف القسم مضمرا جاز ان يكون المقسم به ايضا كذلك فهو حجة على زفر
في عدم جوازه بدون ذكر اسم الله لان الحالف اذا لم يقل بالله يحتمل ان يحلف بغير الله فلا يكون يمينا ولنا ان الحلف بغير الله غير
مشروع فلا يحمل الكلام عليه عند الاطلاق كذا في شرح المجمع ثم اختلف في النية اذا لم يذكر اسم الله تع فقيل لا يحتاج اليها وقيل لا بد منها
لاحتمال العدة واليمين بغير الله تع كذا في العناية وكذا على نذر يعني اذا قال ان فعلت كذا او قال ان لا افعل كذا فعلى نذر فان نوى
به قربة من القرب التي تصلح ان يصح النذر بها لزمه ما نوى وان لم ينو يكون يمينا لقوله عم من نذر نذرا ولم يسم المنذور
فعليه كفارة يمين او على يمين لان معناه على موجب يمين او عهد لان العهد بمعنى اليمين كما مر وان لم يضف هذه الالفاظ
الى الله تع بان يقول على نذر الله تع وكذا قوله ان فعل كذا اى ان دخل الدار مثلا فهو كافر او يهودي او نصراني او مجوسي يمين
لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا كما تقول في تحريم الحلال
فهذا جواب من قال انا برئ من الكعبة والنبي فانه يكون يمينا وان كان ذلك كفرا لانه اعتقد ان البراءة عن ذلك واجبة الامتناع
وقد امكن القول بوجوبه لغيره فكان يمينا كذا في العناية او انا برئ من الله لان التبرئ منه كفر وقال الشافعي لا يكون كل
منها يمينا لانه حلف بغير الله فلا ينعقد ولنا قوله عم من حلف باليهودية والنصرانية فهو يمين كذا في شرح المجمع ولو قال ذلك لشئ
فعله فان كان عنده انه صادق فلا شئ وان كان يعلم انه كاذب فهو الغموس ولا يكفر اعتبارا بالمستقبل وقال محمد بن
مقاتل يكفر لانه علق الكفر بما هو موجود والتعليق بالموجود تنجيز فكانه قال هو يهودي والصحيح انه لا يصير كافرا بالحنث فيهما
سواء علقه بماض او مستقبل ان كان يعلم انه يمين كذا في الهداية والنهاية لان الكفر بالاعتقاد وهو لم يعتقد الكفر وانما
قصد ان يصدق في مقالته فهذا هو الصحيح كذا في الجوهرة النيرة وان كان جاهلا او كان عنده انه يكفر فيصير به كافرا
في الماضي والمستقبل لانه لما اقدم على ذلك الفعل وعنده انه يكفر فقد رضي بالكفر كذا في النهاية وقوله ان فعله فعليه غضب الله
او سخطه او لعنته اسم من اللعن وهو الابعاد من رحمته في الدنيا بانقطاع التوفيق وفي العقبى بالابتلاء بالعقوبة كما في
المفردات وهذا في حق الكفار واما في حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة الابرار ومقام الصالحين كما في كراهية الكرماني
او هو زان او سارق او شارب خمر او اكل ربوا او دم او ميتة او لحم خنزير ليس بيمين لان كلا منها دعاء على نفسه
ولا يتعلق ذلك بالشرط ولان الحلف بها غير متعارف وكذا قوله حقا لان الحق من اسماء الله تع والمنكر يراد به تحقيق الوعد

لانه مصدر

لانه مصدر منصوب بفعل مقدر فكانه قال افعل كذا لا محالة وليس فيه معنى الحلف فضلا عن اليمين كذا في العناية والصحيح
انه يمين ان اراد به اسم الله تع كذا في قاضيخان او حق الله خلافا لابي يوسف يعني في رواية عنه يكون يمينا لان الحق من صفات
الله تعالى وهو حقيقته فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يراد به طاعة الله تع اذ الطاعات حقوقه فيكون حلفا
بغير الله تع كذا في الهداية والمحيط وفي الخلاصة وهو الصحيح وقوله بحق رسول الله ليس بيمين وذا بالاتفاق وكذا بحق
الكعبة والاسلام والقرآن والمساجد كما في النظم كذا في القهستاني وكذا قوله سوگند خورم بخدا اى صيغة المضارع في اللغة
الفارسية مشتركة بين الحال والاستقبال وانما يختص بالاول بقرينة لفظية وهذا هو سر الفرق بين قوله سوگند مي
خورم وقوله سوگند خورم حيث كان الاول يمينا دون الثاني كذا في ايضاح ابن كمال وبطلاق زن يعني لو قال
سوگند خورم بطلاق زنم لا يكون يمينا لعدم التعارف فلو قال ومكان يا لكان حسن ومن حرم ملكه على نفسه
بان يقول مثلا هذا الثوب حرام ولو وهب ما جعله حراما او تصدق به لم يحنث لان المراد بالتحريم حرمة الاستمتاع
عرفا لا حرمة الصدقة واعلم ان قوله ملكه وقع اتفاقا لانه لا يشترط في اليمين ان يكون مالكا له حتى لو قال ملك فلان او ماله
على حرام يكون يمينا الا اذا اراد به الاخبار عن الحرمة كذا في شرح المجمع لا يحرم بسبب اليمين لان تحريم الحلال الى الله تعالى لا الى العبد
لكنه يصير محظورا بسببها لظاهر الحرمة كما ان المباح احص من الحلال ولذلك قال عم ان الله استباحه ولم يقل وان احله
يعني عامل به معاملة المباح بان فعل ما حرم او شيئا منه ملكه يعني لو قال حرمت على نفسي ثوبي هذا او طعامي هذا ثم
حنث بان لبس الثوب او اكل الطعام فعليه الكفارة وقال الشافعي لا كفارة عليه لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا
ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين كعكسه وهو تحليل الحرام ولنا ان اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة فاما ان يثبت
به حرمة بعينها وهو غير جائز لانه قلب المشروع كما ذكرتم او لغيرها باثبات موجب اليمين وفيه اعمال اللفظ والمصير الى اعمال
اللفظ عند الامكان واجب فيصار اليه كذا في العناية ولو قال ما في يدي من الدراهم حرام فان اشترى به حنث
بخلاف ما اذا وهبها او تصدق فانه يراد تحريم الشراء عرفا وانما اختار ملكه على حلاله اشارة الى انه لو حرم الخمر
ثم شرب كفر على المختار وفي البقالي لو قال الخمر حرام على فليس بيمين والقياس على الخمر يقتضي ان يكون يمينا على
الخلاف وعن ابي حنيفة لو قال لجماعة كلامكم حرام على حنث بكلام احدهم الكل في المحيط كذا في القهستاني ولو
قال والله لا اكلمهم لا يحنث حتى يكلمهم كذا في الخلاصة وقوله كل حلال على حرام يحمل على الطعام والشراب الا ان ينوي
غير ذلك والقياس ان يحنث كما فرغ لان قوله هذا في قوة ان يقول والله لا افعل فعلا حلالا وقد فعل فعلا
حلالا وهو التنفس وفتح العينين فيحنث وهو قول زفر وجه الاستحسان ان اليمين تنعقد للبر وهو لا يحصل
مع اعتبار العموم لامتناع ان لا يتنفس ولا يفتح العينين فيعلم بدلالة الحال عدم ارادة العموم فينصرف
الى احص الخصوص وهو الطعام والشراب للعرف واذا لم يكن العموم مرادا لا يتناول المرأة الا بالنية واذا
نواها كان ايلاء لما بينا ان هذا الكلام يمين فيكون معناه والله لا اقربك وهو من صور الايلاء وهذا جواب
ظاهر الرواية ومشايخ بلخ كابي بكر الاسكاف وابي بكر بن ابي سعيد والفقيه ابي جعفر وبعض مشايخ سمرقند
قالوا يقع بها الطلاق من غير نية لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى كذا في الهداية والعناية ولهذا قال والفتوى
على انه تطلق امرأته بلا نية وفي الكافي قال بعض مشايخنا لم يتفضل في عرف الناس في هذا الزمان فيما امرأة له
يحلف بر كما يحلف ذو الحليلة ولو كان العرف مستفيضا في ذلك لما استعمله الا ذو الحليلة فالصحيح ان يقيد
الجواب ويقال ان اراد الطلاق يكون طلاقا والا فالاحتياط ان يتوقف المرء فيه ولا يخالف المتقدمين

وفي النهاية ما نقلا عن النوازل ولم يكن له امرأة كمن قال كل حلال علي حرام يجب عليه الكفارة كذا في شرح المجمع ومثله
في طلاق امرأته بلا نية قوله حلال بروى اى علي حرام للعرف وفي فتاوى الشيخ الامام نجم الدين النسفي حلال
المسلمين علي حرام ينصرف الى الطلاق بلا نية بالعرف كذا في الكفاية واختلفوا في قوله هرچه بدست راست گيرم
بروى حرام انه هل يشترط النية والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف كذا في الهداية ولو قال بدست چپ
گيرم لا يكون طلاقا كذا في التتمة كذا في الكفاية ومن نذر بما هو واجب عينا من جنسه كالصلوة والصوم والصدقة
والاعتكاف فاما ما لا اصل له في الفروض العينية لا يلزم الناذر كعيادة المريض وتشييع الجنازة ودخول المسجد
وبناء القنطرة والرباط والسقاية ونحوها وقد ذكرنا تحقيقه في آخر كتاب الصوم نقلا عن الكفاية فلو نذر بقراءة القرآن
او اكرام اليتيم او زيارة القبور او زيارة مقبرة النبي عم او اكفان الموتى او تطليق او تزويج لم يلزمه شئ في هذه
الوجوه كما في النظم وكذا لو نذر بالدعاء دبر كل صلوة عشرة واختلف في النذر بصلوة عليه عم كما في القنية ولو قال
لله علي دخول هذه الدار ونوى اليمين فيمين وان لم يكن له نية فليس بيمين ولا نذر كما في المحيط كذا في القهستاني
نذرا مطلقا اى منجزا غير معلق بان قال لله علي صوم هذا الشهر او نذرا معلقا بشرط يريده كان قدم غائبي او
شفى الله تع مريضي او مات عدوى ووجد الشرط لزمه الوفاء بما نذر لقوله عم من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى ولم
يفصل بين المطلق والمعلق بالشرط ولان المعلق بالشرط كالمنجز عنده ولو نجز النذر عند وجود الشرط لم يجز الكفارة
فكذا هنا وعن ابي حنيفة رح انه رجع عن تعيين الوفاء بنفس النذر الى القول بالتخيير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بذلك
وهو قول محمد ووجهه ما روى اهل السنن مسندا الى عقبة بن عامر ان رسول الله عم قال كفارة النذر كفارة اليمين قالوا هذا اذا كان
شرطا لا يريد كونه لان بين الحديثين كما ترى تعارضا فحملوا الحديث الاول على النذر المرسل وعلى مقيد اراد ان كونه والثاني
على مقيد لا يريد كونه جمعا بين الآثار كذا في العناية ولو علقه بشرط لا يريده كان زنيت او شربت فلله علي كذا تخير بين الوفاء
والتكفير وفي الهداية هذا التفصيل هو الصحيح رواية ودراية اما الاول فلانه قد صح رجوع ابي حنيفة رح عما نقل عنه في ظاهر الرواية
من وجوب الوفاء سواء علقه بشرط يريده او بشرط لا يريده ذكره في المبسوط واما الثاني فلانه اذا علقه بشرط لا يريده ففيه معنى اليمين
وهو المنع لكنه بظاهره نذر فيتخير كذا في ايضاح ابن كمال ولم تجز كفارة اليمين عنه في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة انه رجع
عن هذا قبل موته بسبعة ايام وقال يجب فيه الكفارة وقال الامام السرخسي في ايمان الاصل فهو اختيار اكثر البلو
في هذا الزمان قال رح وهكذا اختيار الصدر الشهيد في فتاواه الصغرى وبه يفتى كذا في الخلاصة ولو قال لله علي صدقة ولم ينو
شيئا فعليه نصف صاع من بر كذا في القهستاني ومن وصل بحلفه ان شاء الله تع فلا حنث عليه وقال مالك يلزمه حكم اليمين
والنذر لنا ما روى عن العبادلة الثلاثة موقوفا ومرفوعا من حلف على يمين وقال ان شاء الله تع فقد استثنى ومن استثنى فلا
حنث عليه ولا كفارة الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا يصح الرجوع في الايمان وعن ابن عباس انه كان
يجوز الاستثناء المنفصل الى سنة لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اى اذا نسيت الاستثناء موصولا فاستثن مفصولا
وروى ان محمد بن اسحاق صاحب المغازي كان عند المنصور وكان يقرأ عنده المغازي وابو حنيفة رح كان حاضرا فاراد ان يغري
الخليفة عليه فقال ان هذا الشيخ يخالف جدك في الاستثناء المنفصل فقال ابلغ من قدرك ان تخالف جدي فقال ان هذا
يريد ان يفسد عليك ملكك لانه اذا جاز الاستثناء المنفصل فالناس يبايعونك ويحلفون ثم يخرجون ويستثنون ثم
يخالفون ولا يحنثون فقال نعم ما قلت وغضب على محمد بن اسحق واخرجه من عنده وفي تصحيح الاستثناء المنفصل اخراج
العقود كلها من البيوع والانكحة عن ان يكون ملزمة ولا يحتاج حينئذ الى المحلل لان المطلق يستثني اذا ندم وقوله تع واذكر

ربك

ربك اذا نسيت معناه اذا لم تذكر ان شاء الله تعالى في اول كلامك فاذكره في آخر كلامك موصولا بكلامك كذا في الكفاية

باب اليمين في الدخول والخروج والسكنى وغير ذلك لما كان انعقاد اليمين على فعل شئ وتركه لم يكن بد من ذكر انواع الافعال
الواردة في اليمين فذكرها في ابواب وقدم الدخول والسكنى وغيرهما على الاكل والشرب وغيرهما لان اول ما يحتاج اليه
الانسان الذي يتحقق منه اليمين بعد وجوده مسكن يدخل فيه ويسكنه ثم يتوارد عليه سائر الافعال من الاكل والشرب
وغيره واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء الآية كذا في العناية الاصل ان الالفاظ المستعملة في الايمان مبنية على العرف عندنا وعند
الشافعي على الحقيقة لان الحقيقة احق بان تراد وعند مالك على معاني كلمات القرآن لانه على اصح اللغات وافصحها ولنا ان غرض
الحالف ما هو المتعارف فيتقيد بغرضه الا ترى ان من حلف لا يستضئ بالسراج ولا يجلس على البساط فاستضاء بالشمس
او جلس على الارض لا يحنث وان سمى في القرآن الشمس سراجا والارض بساطا كذا في الكفاية فمن حلف لا يدخل الدخول
عبارة عن الانتقال من الظاهر الى الباطن بيتا البيت ما وى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات
قيل هذا في عرفهم فان الصفة عندهم اسم البيت صغير يسمى في ديارنا كاشانه واما في عرفنا فهو البيت ذات ثلاثة حوائط
والصحيح الاول كما في النهاية لكن في بيع ... انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا او كبيرا كما في
بيع الكفاية فهو اعم من الدار والمنزل الذي يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثلاثة والحجرة نظير البيت فانها اسم لحجر بالبناء
كذا في القهستاني فدخل الكعبة او المسجد او البيعة بكسر الباء وسكون الياء معبد النصارى بالفارسية كليسا او معبد
اليهود او الكفار كما في القاموس او الكنيسة بفتح الكاف وكسر النون معبد اليهود لا يحنث لان البيت ما اعد للبيتوتة
وهذه البقاع ما اعدت لها اعترض عليه بانه تعالى سمى الكعبة بيتا قال تع ان اول بيت وضع للناس وسمى المساجد بيوتا
لقوله تع في بيوت اذن الله واجيب بان الايمان مبنية على العرف لا على الفاظ القرآن الا يرى ان الله تع سمى بيت العنكبوت
بيتا ومطلق اسم البيت في اليمين لا يتناوله واستشكل بما قال في الفوائد الظهيرية اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم بيت
العنكبوت حنث وسيجئ الجواب ان شاء الله تع كذا في العناية وكذا لو دخل دهليزا معرب بكسر الدال ما بين الباب
وداخل الدار كما في الصحاح او ظلة باب دار لما ذكرنا والظلة تكون على السكة وقيل اذا كان الدهليز بحيث لو اغلق الباب
يبقى داخلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه عادة كذا في الهداية ولذا قال ان كان لو اغلق بقي خارجا لا يحنث
قال في المغرب ظلة الدار هي السدة التي هي فوق الباب وقول صاحب الهداية والظلة تكون على السكة واراد بها الساباط
الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه بناء واما لم يحنث لانه لا يطلق عليه اسم البيت لعدم البيتوتة فيه وكذلك
اذا كان فوقه بناء الا ان منفتحه الى الطريق لا يحنث اذا كان عقد يمينه على بيت شخص بعينه لانه ليس من جملة بيته كذا
في العناية كما لو دخل صفة لانها تبنى للبيتوتة فيها في بعض الاوقات فصار كالشتوي والصيفي وقيل لا يحنث في
الصفة لان الحنث فيما اذا كانت الصفة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفات اهل كوفة ايضا اركما في
الدهليز والظلة وقيل الجواب يجري على اطلاقه يعني سواء كانت ذات حوائط اربعة او ثلاثة هو الصحيح دون الحمل على عرفهم
لان البيت المبني مسقف مدخله من جانب واحد بني للبيتوتة وهذا المعنى موجود في الصفة الا ان مدخلها اوسع
فيتناولها اسم البيت فيحنث بسكانها الا ان يكون نوى البيوت دون الصفات فيصدق فيما بينه وبين الله تع
لانه محض العلم بنيته كذا في الكفاية وفي لا يدخل دارا فدخل دارا خربة لا يحنث ولو قال هذه الدار فدخلها خربة صحراء
لان الدار اسم للعرصة التي لعد البناء بقي البناء او لم يبق فاما العرصة قبل البناء لا تسمى دارا الا ترى ان المفاوز

والمزارع لاتسمى دارا غير ان الوصف في الحاضر لغو لان الاشارة ابلغ في التعريف فاغنيت عن الوصف الذي وضع للتوضيح واستوى وجوده وعدمه وتعلقت اليمين بذاتها وذاتها باق بعد انتقاض الحيطان وفي المنكر معتبر لان الغائب يعرف بالوصف فتعلقت اليمين بدار موصوفة بصفة فلا يحنث بعد زوال تلك الصفة كذا في الكفاية او بعد ما بنيت دارا اخرى حنث لما ان الاسم باق بعد الانهدام وقال الشافعي لا يحنث في الوجهين كذا في ايضاح ابن كمال وكذا لو وقف على سطحها لان السطح من الدار عبارة عما احاط به الدائرة وهو حاصل في علوها وسفلها الا ترى ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد ولا يجوز للجنب والحائض الوقوف عليه كذا في العناية ولو ارتقى غصن شجر في الدار او حائطها او سطحها لا يحنث وعليه الفتوى كما في المحيط كذا في القهستاني وقيل لا يحنث في عرفنا اي في عرف العجم قال الفقيه ابو الليث في النوازل ان كان الحالف من بلاد العجم لا يحنث ما لم يدخل الدار لان الناس لا يعرفون ذلك دخولا في الدار كذا في العناية وايضاح ابن كمال ولو دخل طاق بابها الطاق ما عقد من الابنية كما في الصحاح او دهليزها ان كان لو اغلق الباب بقي الطاق او الدهليز خارجا لا يحنث لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار وفي الاحنث ولو جعلت الدار مسجدا او حماما او بستانا او بيتا بعد ما خربت فدخلها لا يحنث لانها لم تبق دارا لاعتراض اسم آخر عليه وكذا لو دخل بعد انهدام الحمام واشباهه لانه لا يعود اسم الدار عليه وفي لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء او بعد ما بني بيتا آخر لا يحنث لزوال اسم البيت فانه لا يبات فيه فالبيت ليست ببيت بعد تهديم سواء كان معرفا او منكرا كما لا يدخل بيتا يتعلق اليمين بعينه فلا يحنث بدخوله بعد ما صار صحراء كذا في ايضاح ابن كمال بخلاف ما لو سقط السقف وبقي الجدران لبقاء الاسم قال تعالى فتلك بيوتهم خاوية في بيوت منهدمة السقوف ولانه يبات فيه فكان السقف وصفا فيه وفي لا يدخل هذه الدار والحال هو فيها لا يحنث بالقعود ما لم يخرج ثم يدخل والقياس ان يحنث وهو قول الشافعي لان الدوام له حكم الابتداء حتى لو نوى بالدخول الدوام صحت نيته وجه الاستحسان ان الاصل ان ما لا يمتد من الافعال لا يعطى للدوام حكم الابتداء وما يمتد من الافعال يعطى للدوام حكم الابتداء والدليل عليه قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى اي لا تمكث قاعدا وقال عم لا تتبع النظرة النظرة فان الاولى لك والثانية عليك والفارق بين الممتد وغير الممتد من الافعال صحة قرار المدة وعدم القرار فكل فعل يصح قرار المدة به فهو مما يمتد كالسكنى والركوب واللبس والنظر والقعود والقيام فانه يصح ان يقال سكن في الدار يوما وركب ولبس يوما ونظر الى فلان يوما وقعد يوما وكل فعل لا يصح قرار المدة به فهو مما لا يمتد كالدخول والخروج اذ لا يقال خرج يوما من الدار ودخل يوما في الدار بمعنى ضرب المدة والتوقيت لان الدخول هو الانفصال من الخارج الى الداخل والخروج بعكسه ولم يوجد الانفصال من الخارج الى الداخل بعد يمينه وانما وجد المكث فيها وذا غير الدخول الا يرى انه يقال للقاعد اقعد ساكنا كما يقال لغيره ولا يقال للداخل ادخل هذه الدار كذا في الكفاية وفي لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها اذا اخذ اي شرع في النزع في الاول واخذ في النزول في الثاني والنقلة في الثالث من غير لبث لا يحنث وقال زفر يحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحصيله والا اي وان لم ياخذ فيما ذكر حنث لما ان هذه الافاعيل لها دوام بحدوث امثالها وان نوى الابتداء الخالص يصدق لانه محتمل كلامه ثم في عبارة اهل حلف لا يسكن هذا البيت بقرينة قوله بجميع اهله او هذه الدار لا بد في تحقيق البر من خروجه بجميع اهله ومتاعه فلو خرج ومتاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع اليها حنث لانه يعد ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا فان السوقي عامة نهاره

في السوق

في السوق ويقول اسكن سكة كذا والبيت والمحلة بمنزلة الدار ثم قال ابو حنيفة رح لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتد حنث لان السكنى قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء منه وهذا لما عرف من اصله ان الحكم اذا ثبت بعلة تبقى ببقاء جزء من العلة وان كان كما في التعصير لا يتم ما بقي جزء من العصير وانما يصير خمرا اذا قذف بالزبد وكما قال الحكم في الزكوة يبقى ببقاء جزء من النصاب وان قل اذا كان في طرفي الحول تاما وكما قال في دار الاسلام لا يصير دار الحرب ما بقي مسلم واحد آمنا بالامان الاول وقال بعض المشائخ انما يعتبر عند ابي حنيفة نقل الكل مما يقصد به السكنى اما اذا لم ينقل ما لا يقصد به السكنى كالمدبر والمكنسة وقطعة حصير يبر في يمينه كذا في الكفاية وعند ابي يوسف يعتبر نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعذر والقيود على قول ابي يوسف قالوا هذا الاختلاف في نقل الامتعة واما الاهل فلا بد من نقلهم بلا خلاف كذا في الفوائد الظهيرية كذا في الكفاية وعند محمد يعتبر نقل ما تقوم به كتخدائية لان ما وراء ذلك ليس من السكنى وقالوا هو الاحسن والاوفق بالقياس والارفق بالناس كذا في الهداية وهذا اذا كان الحالف متأهلا فان كان ممن يعوله غيره بان كان ابنا كبيرا يسكن مع ابيه او كانت امرأة حلفت لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه على نية عدم العود وخلف متاعه هنالك لا يحنث وقال الفقيه ابو الليث رح هذا اذا عقد يمينه بالعربية اما اذا عقد يمينه بالفارسية فلا يحنث اذا خرج بنفسه وخلف اهله ومتاعه فيها كذا في الفوائد الظهيرية ومتى كان الحالف متأهلا وعقد يمينه بالعربية لو منع من الخروج ومنعوا متاعه ايضا او نفوه او وجد باب الدار مغلقا بحيث لم يمكنه الفتح والخروج لم يحنث بخلاف ما لو قال ان لم اخرج من هذا اليوم فامرأته كذا فقيد ومنع من الخروج حيث تطلق وكذا لو قال لامرأته وهي في منزل والدها ان لم تحضري الليلة منزلي فانت طالق فمنعها الوالد عن الحضور تطلق في الصحيح لان شرط الحنث ههنا الفعل وهو السكنى وهو مكره وللاكراه اثر في اعدام الفعل وثمة شرط الحنث عدم الفعل وليس في الاكراه اثر في ابطال العدم كذا في الكفاية ثم لا بد من نقلته الى منزل آخر بلا تاخير حتى قالوا لا يبر بنقلته الى السكة او المسجد دليله في الزيادات ان من خرج بعياله من مصره فما لم يتخذ وطنا آخر يبقى وطنه الاول في حق الصلوة كذا هذا كذا في الهداية وفي بعض الشروح قوله قالوا لا يبر معناه اذا لم يكن في طلب مسكن آخر اما اذا كان وبقي على ذلك اياما فلا يحنث في الصحيح وان لم ينتقل الى السكة او المسجد لانه لا يمكنه طرح الامتعة في السكة فيصير ذلك القدر مستثنى للضرورة كذا في العناية وان لم يمكنه الفعل ساعته لعذر الليل او لمنع ذي سلطان او عدم موضع آخر فينتقل اليه لم يحنث خلافا لزفر لان حالة الضرورة مستثناة وكذا لو سد عليه الباب فلم يقدر على النقلة او كان شريفا او ضعيفا لا يقدر على نقل المتاع بنفسه ولم يجد من ينقله لم يحنث حتى يجد من ينقله ويلحق الموجود بالمعدوم للعذر كذا ذكره الامام التمرتاشي كذا في الكفاية وكذا في لا يسكن هذه المحلة لما انها بمنزلة الدار وفي لا يسكن هذه البلدة او القرية يبر بخروجه وترك اهله ومتاعه فيها في الهداية ولو كان اليمين على المصر لا يتوقف البر على نقل المتاع والاهل لما روي عن ابي يوسف لانه لا يعد ساكنا في الذي انتقل عنه عرفا والقرية بمنزلة المصر في الصحيح من الجواب انتهى وفي لا يخرج من المسجد كذا في الهداية وكذا الحكم في البيت والدار لكن انما وضع المسئلة في المسجد حملا اليمين على العبادة كذا في الكفاية فامر من حمله واخرجه حنث لان فعل المامور يضاف الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت ولو حمل واخرج بلا امره مكرها لا يحنث لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر ولو هدد فخرج بنفسه حنث لوجود الفعل وقيل لا يحنث كذا في الكفاية او حمله واخرجه بلا امره لكن راضيا لا يحنث في الصحيح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضا كذا في الهداية وقال بعضهم يحنث لانه كان متمكنا من الامتناع فلم يمتنع فصار كالامر بالاخراج ثم فيما لم يحنث هل ينحل اليمين الصحيح انه لا ينحل اليمين حتى لو حلف على الدخول فادخل مكرها

ثم خرج فدخل مختارا احنث فی الصحیح وقیل ینحل فلا یحنث کذا فی الکفایة واذا دخل بعد الاخراج ثم خرج اختیارا فقد حنث وهو
الصحیح وقال ابو حفص انه لم یحنث وهذا ارفق بالناس کما فی التمرتاشی کذا فی القهستانی ومثله ای لا یخرج لا یدخل
اقسامًا من الحمل والادخال بالامر او بغیره مکرها او راضیا وحکما من الحنث وعدمه وفی لا یخرج من داره الا الی جنازة فخرج الیها
ثم الی حاجة اخری لا یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج لما ان الخروج عبارة عن الانتقال
من الداخل الی الخارج ولم یوجد وفی لا یخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة وهو الشرط
وفی لا یاتیها لا یحنث ما لم یدخلها لان الاتیان عبارة عن الوصول قال تع فأتیا فرعون فقولا وفی المنتقی حلف لیاتین
فلانا فاتی منزله او حانوته حنث لان الاتیان هو الوصول الی مکان لقیه او لم یلقه ولو اتی مسجده لم یحنث کذا فی شرح المجمع
والذهاب اختلف المشائخ فیه قال نصیر بن یحیی هو بمنزلة الاتیان عن الوصول لقوله تع اذهبا الی فرعون والمراد
به الاتیان وقال محمد بن سلمة هو کالخروج قال الله تع یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت والاذهاب الازالة
فیکون الذهاب زوالا فلا یشترط فیه الوصول فی الاصح لانه عبارة عن الزوال کذا فی الهدایة والتمرتاشی ثم هذا الاختلاف
فیما اذا لم یکن له نیة فان نوی بالذهاب الخروج او الاتیان فعلی ما نوی لانه یحتمل کلا منهما وفی الاتیان لا یشترط القصد
للحنث بل اذا وصل الیه حنث قصد او لم یقصد کذا فی الکفایة وفی لیاتینه فلانا فلم یاته حتی مات حنث فی آخر اجزاء حیوته
لان عدم الاتیان ح یتحقق وان قید الاتیان غدا بالاستطاعة فهو یحمل علی سلامة الآلات وصحة الاسباب وعدم الموانع
فی المتعارف دون القدرة قال الله تع ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا وفسر رسول الله عم بملک الزاد والراحلة
فلو لم یات والحال انه لا مانع للاتیان من مرض او سلطان او غیره حنث لوجود سلامة الآلات مع ارتفاع الموانع ولو نوی
الحقیقة التی یحدثها الله تعالی للعبد حالة الفعل مقارنة له عند اهل السنة والجماعة صدق دیانة لان ذا مما یقع علیه اسم الاستطاعة
قال تعالی ولن تستطیعوا ان تعدلوا فما استطاعوا ان یظهروه وما استطاعوا له نقبا لا قضاء فی المختار لانه خلاف
الظاهر لان الاطلاق ینصرف الی المتعارف وفی روایة یصدق قضاء ایضا لانه نوی حقیقة کلامه کذا فی الکفایة وفی لا
تخرج امرأته الا باذنه شرط الاذن لکل خروج فلو اذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخری بغیر اذنه حنث لان المستثنی
خروج مقرون بالاذن لان تقدیره والا لا تخرجی الا خروجا ملصقا باذنی لان الباء للالصاق فیکون ما وراء المستثنی
داخلا تحت الحظر العام وفیه اشارة الی انه یشترط ذلک الشرط فی بغیر اذنی ای دستوری خر او مکر بی دستوری خر کما فی النظم
وکذا فی الا برضائی او ارادتی او امری والی انه لو اذن بلا فهم لکونها نائمة او عجمیة فلیس باذن لانه لا یتحقق بدون العلم
والی انه لو قال عنیت الاذن مرة لم یصدق قضاء کما قال ابو یوسف خلافا للطرفین ویفتی بقوله ولو ارید الخروج عن
مؤنة الاذن لکل خروج قال کلما اردت الخروج فقد اذنت لک کما فی الصغری وکذا فی الخلاصة وفی لا تخرج الا ان اذن
یکفی الاذن مرة لان هذه کلمة غایة فینتهی الیمین به کما اذا قال حتی آذن لک وان نوی التعدد صدق لانه نوی الاستثناء
من الغایة وبینهما مناسبة من حیث ان حکم کل واحدة منهما بعد الاستثناء والغایة بخلاف ما قبلها کذا فی الکفایة ولو قال لها ان
خرجت من الدار حتی آذن لک فاذن لها مرة ینتهی الیمین فلو خرجت بعد ذلک بغیر اذنه لم یحنث ولو نوی بکلمة حتی الا صحت
نیته قضاء ودیانة وان نوی بقوله الا حتی صحت نیته دیانة لا قضاء کذا فی الخلاصة وفی لا تخرج الا باذنه یعنی اذا قال لها ان
خرجت الا باذنی فانت طالق لو اذن لها فیه متی شئت یعنی قال لها اذنت لک ان تخرج کلما شئت ثم نهاها ای امرأته
من الخروج فخرجت لا یحنث عند ابی یوسف خلافا لمحمد لان الاذن بطل بالنهی فکان خروجا بغیر اذن کما اذا اذن لها بالخروج
مرة ثم نهاها فخرجت یحنث اتفاقا ولابی یوسف انه لما اذن لها بالخروج متی شاءت انحل الاذن بجمیع الخروجات الممکنة ففات

شرط الحنث

شرط الحنث وهو الخروج بغیر اذن فبطل الیمین لفوات شرطها فبالنهی لا یعود بخلاف ما ذکر من المثال لان ثمة الیمین باقیة
ببقاء الشرط فی الجملة فتطلق کذا فی شرح المجمع ولو اذن لها بحیث لا تسمع لا تعتبر والقدوری جعل هذا قول ابی حنیفة ومحمد
اما علی قول ابی یوسف فیعتبر وفی الفتاوی الصغری لو اذن لها بالعربیة وهی لا تعلم لم یعتبر وفی الفتاوی لو قال الا بخروج
الا برضائی فاذن لها وهی لم تسمع او سمعت ولم تفهم فخرجت لا یحنث وفی التجرید لو اذن لها وهی نائمة فهو اذن وفی
النوازل لیس باذن کالاذن بالعربیة وفی المحیط لو قال الا بامری فالامر ان یسمعها بنفسه او رسوله فان اشهد قوما
علی ذلک لم یکن امرا ولو بلغوها وامرهم بالتبلیغ فخرجت تطلق وفی الارادة والهوی والرضا لا یشترط سماعها رضاه
وارادته کذا فی الخلاصة ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق او ارادت ضرب العبد فقال ان ضربت فانت
کذا تقید الحنث بالفعل فورا وتسمی هذه الیمین یمین الفور وهو فی الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعیر للسرعة
ثم سمیت به الحالة التی لا ریث فیها ولا لبث وتفرد ابو حنیفة رح باظهارها واستنباطها وکان الناس قبله یقولون
الیمین نوعان مطلقة کلا یفعل کذا وموقتة کلا یفعل کذا الیوم فخرج ابو حنیفة قسما ثالثا وهی الموقتة معنی والمطلقة لفظا
وانما اخذها من حدیث جابر بن عبد الله رضه وابنه حین دعیا الی نصرة رجل فحلفا ان لا ینصراه ثم نصراه بعد ذلک ولم یحنثا
واعتبر فی ذلک العرف فان الحالف فی العادة یقصد بهذا اللفظ منعها عن الخرجة التی تهیأت لها لا من الخروج علی التابید
والعرف له اعتبار فی باب الایمان کذا فی العنایة فلو لبثت ثم فعلت الخروج او الضرب لا یحنث لانتهاء الیمین بترک الخرجة
او الضربة الاولی وهو الشرط للحنث بدلالة حال المتکلم ولو قال ان لم اخرج او لم اذهب من هذه الدار ونوی الخروج والذهاب
دون السکنی والفور لم یحنث بالتوقف ولو نوی السکنی او الفور او دل دلیل علیه حنث کما فی خزانة المفتین کذا فی القهستانی
قال لآخر اجلس فتغد معی فقال ان تغدیت ای اکلت طعام الغداة فکذا لا یحنث بالتغدی لا معه ولو فی ذلک الیوم
لان کلامه خرج مخرج الجواب فینطبق علی السؤال فینصرف الی الغداء الموعود الیه الا ان قال الحالف ان تغدیت الیوم
لانه زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدئا فی تطبیقه علی السؤال الغاء الزیادة فان قیل الزیادة لا تمنع کونه جوابا للسؤال الا تری
الی قوله تعالی هی عصای اتوکأ علیها واهش بها علی غنمی ولی فیها مآرب اخری فی جواب قوله تع وما تلک بیمینک یا موسی وتقدیر
الجواب ان یقول عصا ولم تخرجه عن کونه جوابا اجیب بان کلمة ما تستعمل السؤال عن الذات والسؤال عن الصفات
وحیث وقعت فی حیز السؤال اشتبه علی موسی عم ان السؤال وقع عن الذات او الصفة فجمع بینهما لیکون مجیبا علی کل
حال قال صاحب النهایة الی هذا اشار فی الفوائد الظهیریة وفیه نظر لان اهل البلاغة قالوا ان ما یسأل بها عن وصف
العقلاء والعصا لم تکن عاقلة سلمناه ولکن الافعال المسندة الی موسی عم لا تکون اوصافا ولئن کانت لا تکون اوصافا
للعصا واقوال الزیادة علی حرف الجواب لا تصرفه عن کونه جوابا البتة وانما یجعل کلاما مبتدئا اذا کان ثمة مصرف یمکن حمله علیه
اعمالا للزیادة کما فی المسئلة ولیس فی الآیة ذلک فلم یصرف عن کونه جوابا کذا فی العنایة وفی لا یرکب دابة فلان فرکب
دابة عبد له ماذون لا یحنث الا ان نواه وهو غیر مستغرق بالدین الدابة فی اللغة کل ما یدب من الحیوانات ای یتحرک
مشیا علی وجه الارض قال تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وبتعلق الرکوب بها تعین ما یرکب منها اذا
کالفرس والبغل والبعیر والحمار والبقر والجاموس والفیل من القیاس واستحسن العلماء فی عقد الیمین علی ما یرکب فی غالب
البلدان وهو الخیل والبغال والحمیر اخذا من قوله تعالی والخیل والبغال والحمیر لترکبوها ذکر منها المرکوب فی هذه الانواع لتلا
واما فی الانعام فقد ذکر منفعة الاکل بقوله والانعام خلقها لکم الآیة وبالعرف فانه اذا قیل رکب فلان دابة لم یفهم منه انه
رکب البقر والفیل وان کان یرکب فی بلاد الهند الا اذا نوی جمیع ذلک فیکون علی ما نوی لانه نوی حقیقة کلامه وفیه تشدید

دابة فلان وركب

على نفسه واذا عرف هذا فمن حلف لا يركب دابة عبد مأذون له لم يحنث عند ابي حنيفة هذا اذا لم ينو فاما اذا نوى ركوب دابة العبد فيحنث الا اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك للمولى فيما ملكه العبد المديون عند ابي حنيفة حتى لو اعتق عبد عبده لا يعتق وان كان الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا يحنث ما لم ينوه لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا حيث يقال دابة عبد فلان ولم يقل دابة فلان وشرعا قال عم من باع عبدا وله مال فماله للمولاه فيختل الاضافة الى المولى فلا بد من النية كذا في العناية والاضافة الى المأذون تشير الى انه لو ركب مركب المكاتب لم يحنث ولو حلف لا يركب دابة ولا نية له لم يحنث الا اذا ركب الفرس والبرذون اي الفرس التركي او البغل او الحمار ولو حلف ان لا يركب فرسا فركب برذونا او بالعكس ولو حلف ان لا يركب خيلا فركب احدهما حنث الكل في النظم ولفظ اسب كالخيل على ما في قاضي خان كذا في القهستاني وعند ابي يوسف يحنث مطلقا سواء لم يكن عليه دين او كان عليه دين غير مستغرق او دين مستغرق ان نواه لان دين العبد وان كان لا يمنع وقوع الملك للمولى عنده الا انه يضاف الى العبد فيختل الاضافة الى المولى فلا يدخل تحت مطلق الاضافة الا بالنية وعند محمد يحنث مطلقا وان لم ينوه لاعتبار حقيقة الملك للسيد اذ الدين لا يمنع وقوعه للسيد عندهما **باب اليمين في الاكل والشرب واللبس والكلام** قد ذكرنا ان اول ما يحتاج اليه الانسان المسكن ثم الاكل والشرب فهذا الباب لبيان اليمين عليهما فذكر غيرهما على سبيل الاستطراد واعلم ان الاكل ايصال الشيء الى جوفه بفيه مهشوما او غير مهشوم ممضوغا او غير ممضوغ مما يتأتى فيه المضغ والهشم والشرب ايصال الشيء الى جوفه بفيه مما لا يتأتى فيه المضغ والهشم في حال ايصاله والذوق معرفة الشيء بفيه من غير ادخال عينه حلقه الا يرى ان الاكل والشرب يفطران لا الذوق فلو حلف لا يأكل عنبا او رمانا فجعل يمضغه ويرمي بثفله ويبتلع ماءه لم يحنث لا في الاكل ولا في الشرب لان هذا لا يسمى مضغا ولا يسمى اكلا ولا شربا ولو حلف ان لا يأكل هذا اللبن فشربه لا يحنث اذا ثرد فيه ولو حلف ان لا يشرب فثرد فيه فاكله لا يحنث قالوا هذا اذا كانت اليمين بالعربية وان كانت بالفارسية فاكل او شرب كان حانثا وعليه الفتوى كذا في الكفاية وقاضي خان لا يأكل من هذه النخلة فهو على ثمرها بالثاء المثلثة يعني اذا كانت لها ثمرة واما اذا لم تكن فاليمين يقع على ثمنها لانه اضاف اليمين الى ما لا يؤكل فينصرف الى ما يخرج منه لان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى المجاز وما يخرج منه صالح لكونه مجازا لانه سبب له ولكن بشرط ان لا يتغير بصنعة جديدة ولذا قال او دبسها لانه ليس فيه صنعة جديدة بل هو ما يسيل من الرطب بقرينة غير المطبوخ في الذخيرة اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئا فاكل من ثمرها او طلعها او بسرها او دبسها حنث ثم قال والمراد بالدبس ما يسيل من الرطب واذا اتخذ من الدبس ناطفا او نبيذا لا يحنث في يمينه لان يمينه انصرف الى ما يخرج من النخلة والنبيذ والناطف لم يخرج من النخل كذلك ولو حلف لا يأكل من هذا الكرم شيئا فاكل من عنبه او زبيبه او عصيره حنث لان هذه الاشياء خارجة من الكرم كذا في الكفاية لا نبيذا وخلها ودبسها المطبوخ اي لا يحنث لوجود الصنعة فيها ويحنث باكل الطلع والخلال والبلح والبسر والرطب والتمر والجمار اي شحم النخل ولا يحنث باكل عين النخلة ولو كان عين الشجر مما يؤكل حنث باكل عينها كالريباس وقصب السكر ولو كان كالخلاف فباكل ثمنها وهذا اذا لم يكن له نية والا فعلى ما نوى ان احتمله اللفظ كما في التحقيق كذا في القهستاني او لا يأكل من هذه الشاة فهو على اللحم دون اللبن والزبد وهذا ظاهر وفي لا يأكل من هذا البسر فاكله رطبا البسر ما بقي فيه حموضة والرطب ما فيه حلاوة صرفة وتفصيله التمر اوله طلع ثم خلال ثم بلح بفتحتين ثم بسر ثم رطب ثم تمر كذا في مختار الصحاح لا يحنث وهو ظاهر وكذا في لا يأكل من هذا الرطب او من هذا اللبن فاكله اي الرطب بعدما صار تمرا في الاول او اللبن بعدما صار شيرازا في الثاني لان صفة البسورة داعية الى اليمين

وكذا

وكذا الرطوبة وكونه لبنا فيتقيد به ولان اللبن مأكول فلا يصرف اليمين الى ما يتخذ منه بخلاف لا يكلم هذا الصبي فكلمه بعد ما صار شابا او شيخا لان هجران المسلم بمنع الكلام منهي عنه فلم يعتبر الداعي في الشرع او لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله كبشا لان صفة الصغر في هذا ليست بداعية الى اليمين فان الممتنع عنه اكثر امتناعا عن لحم الكبش وفي لا يأكل بسرا فاكل رطبا لا يحنث لانه ليس ببسر كما عرفت ولو اكل اي البسر مذنبا بكسر النون وهو ما بدئ الارطاب من قبل ذنبه وهو ما سفل من جانب القمع والعلاقة وتفسيره هو الذي عامته بسر وفيه شيء من الرطب حنث في قولهم وكذا لو حلف لا يأكل رطبا ثم اكله يعني الرطب المذنب لقوله بعد ما حلف لا يأكل رطبا الرطب المذنب هو الذي عامته رطب وفيه شيء من البسر حنث في قولهم ايضا وقالا لا يحنث فيهما هذه رواية الهداية وذكر في الايضاح وشروح الجامع الصغير قول محمد مع قول ابي حنيفة في انه يحنث في هاتين الصورتين قال صاحب النهاية والله اعلم بصحته لهما ان الرطب المذنب يسمى رطبا فاذا حلف لا يأكل بسرا واكل الرطب المذنب فقد اكل الرطب لا البسر فلا يحنث وكذلك بالعكس وصار كما اذا حلف لا يشتري رطبا فاشترى بسرا مذنبا لا يحنث وله ان الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر المذنب على عكسه فيكون من اكله اكل البسر فيحنث في الصورتين وان كان احدهما غالبا والآخر مغلوبا الا يرى انه لو ميزه فاكله حنث بالاتفاق فكذا اذا اكله مع غيره ولا يشكل بما اذا حلف لا يشرب هذا اللبن فصب فيه ماء والماء غالب فشربه لم يحنث وان شرب المحلوف عليه وزيادة لان كل واحد من البسر والرطب مقصود في الاكل بخلاف اللبن فانه لما صب فيه الماء وشاع في جميع اجزاء اللبن صار مستهلكا ولهذا لا يرى حكاية فلم يكن كل واحد منهما مقصودا بالشرب بخلاف الشراء لانه يصادف الجملة فيتبع القليل فيه الكثير كذا في العناية ولو اكله اي المذنب بعد حلفه لا يأكل رطبا ولا بسرا حنث اتفاقا لوجود الشرط في قولهم وهو اكل الرطب او البسر المذنب منهما ولو قال لا يأكل رطبا وبسرا فاكل احدهما لا يحنث على ما في الاصل وقال الصدر الشهيد ان نوى اكلهما او اكل احدهما فعلى ما نوى وان لم ينو فالمختار انه لا يحنث كما في المحيط كذا في القهستاني وفي لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر الكباسة عنقود النخل والجمع كبائس كذا في المغرب فيها رطب لا يحنث لما مر ان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع بخلاف ما لو كان اليمين على الاكل فانه يحنث لان الاكل يصادفه شيئا فشيئا فصار كل واحد منهما مقصودا فصار كما اذا حلف لا يشتري شعيرا او لا يأكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاكل دون الشراء لما قلنا كذا في الهداية كما لو اشترى ابسر مذنبا وقدم وجهه وفي قوله بلا نية لا يأكل لحما او بيضا فاكل لحم سمك طريا كان او مالحا وفيه خلاف مالك كذا في ايضاح ابن كمال او بيضه لا يحنث خلافا لابي يوسف له قوله تعالى تأكلون لحما طريا والمراد لحم السمك اجماعا ولهما ان اللحم منشأ من الدم ولحم السمك ليس كذلك لان الدموي لا يسكن الماء ولهذا يحل بلا ذكوة ومطلق الاسم يتناول الكامل دون القاصر كذا في شرح المجمع وكذا في الشراء وهو ظاهر ولو اكل لحم انسان او خنزير او ميتة او متروك التسمية او ذبيحة المجوسي او صيد المحرم فان لحمهما لحم ناشئ من الدم وعليه الفتوى كما في الكرماني كذا في القهستاني حنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين لعقد المنع عن الحرام كذا في الهداية فالصحيح لا يحنث بلحم الخنزير والآدمي لان اكله ليس بمتعارف ومبنى الايمان على المتعارف وذكر الزاهد العتابي انه لا يحنث وعليه الفتوى كذا في الكفاية وايضاح ابن كمال نقلا عن الكافي وكذا لو اكل كبدا بالفتح وبالكسر مع السكون او طحالا او فوادا او كلية او امعاء او رأسا او اكارع كذا في القهستاني او كرشا بفتح الكاف وكسر الراء او سكونها شكنبه وهذا في بلاد يباع هذه الاشياء مع اللحم والا فلا يحنث كما في الاختيار وقاضي خان والمختار انه لا يحنث بها في عرفنا قال صاحب المحيط هذا في عادة اهل كوفة واما في عرفنا فلا يحنث ما كلهما لانهما لا يعدان لحما ولا يستعملان استعمال اللحوم

كذا في الدرر وايضاح ابن كمال كما لو اكل الالية اجماعا الالية بالفتح الية الشاة ولا تقل لية بالكسر كذا في المختار
وفي لا ياكل شحما تقييد بشحم البطن عنده فلا يحنث بشحم الظهر خلافا لهما فعندهما يحنث باكل شحم البطن ايضا وهو
اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله
ويحصل به قوته ولهذا يحنث باكله باليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع الشحم كذا في الهداية ولو اكل
الية او لحما يعني حلف لا ياكل لحما او شحما فاكل الية لا يحنث اتفاقا لان الالية نوع ثالث حتى لا تستعمل استعمال اللحوم
والشحوم وكذا لو حلف لا يشتري لحما او شحما فاشترى الية لم يحنث كذا في الهداية وفي لا ياكل من هذه الحنطة تقييد
باكلها قضما لان عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل نياء ايضا حبا حبا
كذا في المبسوط ومن هذا تبين ما في قول الهداية ومن حلف لا ياكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها فان القضم
الاكل باطراف الاسنان وقد عرفت انه ليس بشرط في الحنث كذا في ايضاح ابن كمال ولو قال المص باكل عينها لكان
اولى واشمل وانما وضع المسئلة في الحنطة المعينة لانه اذا عقد يمينه على اكل حنطة لا بعينها ينبغي ان يكون الجواب على
قوله كالجواب على قولهما قال في النهاية هكذا ذكر شيخ الاسلام في ايمان الاصل وهذه المسئلة على اوجه احدها ان ينوي
ان لا ياكل حبا كما هي فاكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاتفاق لانه اراد حقيقة كلامه فيتقيد اليمين بها والثاني ان ينوي
ان لا ياكل ما يتخذ منها لا يحنث باكل عينها كذلك والثالث ان لا يكون نية فاكل من خبزها لم يحنث عند ابي حنيفة كذا في
العناية فلا يحنث باكل خبزها وسويقها عنده وقال محمد يحنث بالسويق فمحمد مر على اصله في السويق المتخذ منها لانه
اكل المتخذ منه وابو يوسف خالف اصله لان حلفها تقع على المتخذ منه عرفا ولا عرف في السويق والجواب لابي حنيفة عن
قولهما ان التعارف في الحنطة المطلقة لا في هذه الحنطة فعلى هذا اذا حلف لا ياكل الحنطة يجب ان لا يحنث باكل الحنطة
عندهم جميعا كذا ذكر الشيخ الامام خواهر زاده كذا في الكفاية خلافا لهما فقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا لانه مفهوم
منه عرفا وهل يحنث عندهما اذا اكل عينها ذكر في الاصل ما يدل على انه لا يحنث وذكر في الجامع الصغير ما يدل على انه
يحنث كذا في البدائع وقال في الهداية ولو قضمها حنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز وله ان له حقيقة مستعملة فانه
على المجاز المتعارف وقال شيخ الاسلام في المبسوط وباكل عينها لا يحنث عندهما في الصحيح والخلاف فيما اذا لم يكن منه
نية ذكره في المبسوط كذا في ايضاح ابن كمال وفي لا ياكل من هذا الدقيق يحنث باكل خبزه لان عينه غير ماكول فانصرف
الى ما يتخذ منه كالخبز ونحوه لا اي لا يحنث بسفه وهو اكل الشيء اليابس بالكف كما هو فلو نوى عينه لم يحنث باكل خبزه
كما في المحيط في الصحيح وقال بعض المشايخ انه يحنث لانه اكل الدقيق حقيقة والاصح انه لا يحنث لانصراف اليمين
الى ما يتخذ منه في العرف فسقط اعتبار الحقيقة كما لو قال لاجنبية ان نكحتك فعبدي حر فزنى بها لا يحنث كذا في العناية
والخبز تقع بلا نية على ما اعتاده اهل مصره كخبز البر والشعير لانه هو المتعارف في غالب البلدان فلا يحنث بخبز القطائف
وخبز الارز في العراق لانه غير متعارف عندهم حتى لو كان بطبرستان او في بلدة طعامهم ذلك يحنث كذا في الهداية
ولا يخفى ما في اول كلامه وآخره قال في المبسوط وان حلف لا ياكل خبزا فاكل خبز حنطة او شعير حنث لانه خبز حقيقة وعرفا وان
اكل من خبز غيرهما لا يحنث الا ان ينويه لانه لا يسمى خبزا مطلقا ولا يوكل ذلك عادة في عامة الامصار وهذا صريح في انه عم
لعادة مخصوصة ببعض البلاد كذا في ايضاح ابن كمال الا اذا نواه لتحقق الحقيقة فيه والشواء بالكسر والضم تقع على اللحم
لا على الباذنجان او الجزر او البيض لانه يراد به اللحم المشوي على الاطلاق الا السمك الا اذا نواه او ما يشوى من بيض
وغيره لمكان الحقيقة وان حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم بالماء وهذا استحسان اعتبارا للعرف وذلك

لان

٢٣٩

لان التعميم متعذر لان الدواء المسهل مطبوخ ونحن نعلم بيقين انه لم يرد ذلك فينصرف الى خاص هو المتعارف
وهو اللحم المطبوخ بالماء قالوا قيد بقوله بالماء لان القلية اليابسة لا تسمى مطبوخا فلا يحنث باكلها كذا في العناية وعلى
مرقة لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا كذا في الهداية وان طبخ اللحم بالماء فاكل المرقة مع الخبز ولم ياكل اللحم كان حانثا
كذا في قاضي خان الا اذا نوى غير ذلك لان فيه تشديدا على نفسه فلو نوى ما طبخ حنث باكله كذا في المحيط وهذا في فهم
واما في عرفنا فيحنث باكل ما طبخ كما في الزاهدي كذا في القهستاني والرأس على ما يباع ويشترى في مصره اي الحالف
ويكبس اي يدخل في التنانير فلا يحنث باكل رأس السمك والجراد والطير والوحوش الا بالنية كما في النظم كذا في
القهستاني وذلك لان رأس مثل الجراد رأس حقيقة وليس بمراد فينصرف الى المجاز المتعارف واعترض على هذا
بان لحم الانسان والخنزير لا يباع في الاسواق ومع ذلك يحنث بالاكل اذا حلف لا ياكل لحما واجيب بما حاصله الفرق
بان الرأس غير ماكول بجميع اجزائه لان منها العظم فكانت الحقيقة متعذرة فيصار الى المجاز المتعارف وهو ما يكبس
في التنانير ويباع في الاسواق واما اللحم فيوكل بجميع اجزائه فكانت الحقيقة ممكنة فلا تترك فيحنث باكل لحم الانسان
والخنزير كذا في العناية قال في الجامع الصغير لو حلف لا ياكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم عند ابي حنيفة وقالا على
الغنم خاصة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فيفتى على حسب العادة كما هو المذكور في المختصر كذا في الهداية والفاكهة تقع على التفاح اي مثل التفاح
والبطيخ بالكسر ونحوه من الفواكه ذكره القدوري وذكر شمس الائمة الحلواني ان البطيخ ليس من الفواكه كذا في الخلاصة وذكر
في المحيط اليابس من ثمار الشجر الا البطيخ وذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه ان البطيخ ليس من الفاكهة لان ما لا يكون
يابسه فاكهة في عامة البلدان فرطبه لا يكون فاكهة كذا في شرح المجمع ولو حلف لا ياكل الثمار فاكل البطيخ يحنث كذا في
الخلاصة والمشمش والخوخ والسفرجل والتين والعناب والفستق والجوز والتوت كذا في القهستاني وفي المحيط
لو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له اجمعوا انه لو اكل تينا او مشمشا او خوخا او سفرجلا او اجاصا او كمثرى او تفاحا يحنث
واجمعوا انه لو اكل خيارا او قثاء او جزرا لا يحنث كذا في الخلاصة وعندهما تقع على العنب والرطب والرمان ايضا
اي كالتفاح الخ فكلها فاكهة عندهما نظرا الى الاصل وعليه الفتوى ولا خلاف ان اليابس منها كالزبيب وحب الرمان
والتمر ليس بفاكهة كما في الكرماني كذا في القهستاني ولا تقع على القثاء والخيار اتفاقا والاصل فيه ان الفاكهة
اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان يكون
التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ وهذا المعنى موجود في التفاح واخواتها فيحنث بها وغير موجود في القثاء
والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما واما العنب والرطب والرمان فهما يقولان معنى التفكه موجود
فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها وابو حنيفة رح يقول ان هذه الاشياء مما يتغذى بها ويتداوى
بها فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء ولهذا كان اليابس منها من التوابل او من الاقوات
كذا في الهداية والادام على ما يصطبغ به في المغرب الصبغ ما يصطبغ به ومنه الصبغ في الادام لان الخبز يغمس فيه ويلون
به كالخل والزيت واللبن والعسل والسمن الذائب والثريد والشيراز وكذا الملح قال ع م نعم الادام الملح لانه
يذوب لا اللحم والبيض والجبن والبصل والعنب والتمر والقصب والسمن الجامد الا بالنية لما فيه من التشديد
هذا عندهما وعند محمد رح اي اللحم الخ ادام ايضا لان الادام من المواد مة وهي الموافقة وكل ما يوكل مع الخبز موافق له
كاللحم والبيض ونحوه وهو المختار وعليه الفتوى كما في التهذيب كذا في القهستاني ولهما ان الادام ما يوكل تبعا
للعرف والعادة والتبعية على نوعين حقيقية وذلك في الاختلاط ليكون قائما به وحكمية وهي ان لا يوكل على الانفراد

واللحم لا يختلط فلا يكون تبعاً حقيقة ويؤكل منفرداً فلا يكون تبعاً حكماً فلا يكونا اداماً كذا في العناية والعنب والبطيخ ليسا باداما في الصحيح كذا في الهداية قيل على هذا الاختلاف وذكر الامام السرخسي انهما ليسا باداما بالاجماع وهو الصحيح والبقل ليس باداما بالاجماع لان آكله لا يسمى مؤتدماً كذا في الكفاية والغداء بالفتح الاكل اي الماكول وقال في النهاية هذا توسع في العبارة ومعناه اكل الغداء والعشاء والسحور على حذف المضاف وذلك لان الغداء اسم لطعام الغداة لا اسم اكله كذا في العناية والكفاية فيما بين طلوع الفجر اي الصبح الصادق الى الزوال والعشاء بالفتح والمد اسم لطعام العشي كذا في المغرب اي العشاء الماكول فيما بين الزوال ونصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى عشياً ولهذا سمي الظهر احدى صلوة العشاء في الحديث كذا في الهداية ولكن في القاموس طعام العشي وهو من الزوال الى الصباح كما في المفردات والى المغرب كما في المغرب والسحور بالفتح الماكول فيما بين نصف الليل وطلوع الفجر لانه ماخوذ من السحر ويطلق على ما يقرب منه كذا في الهداية وفي القاموس وهو ما يتسحر به والكسر قبيل الصبح وفي المغرب وهو السدس الاخير من الليل فما ذكره مروي عن ابي يوسف كما في التحفة كذا في القهستاني ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة حتى لو اكل لقمة او لقمتين لا يحنث ومقدار الغداء والعشاء ان يؤكل اكثر من نصف الشبع ويعتبر عادة اهل كل بلد في حقهم يعني فان كانت خبزاً فخبز وان كانت لحماً فلحم حتى ان المصري لو حلف على ترك الغداء فشرب اللبن لم يحنث والبدوي بخلافه لانه غداء في البادية كذا في الكفاية وقال الكرخي لو اكل تمراً او ارزاً او غيره حتى يشبع لا يحنث ولا يكون غداء حتى ياكل الخبز كما في الاختيار وغيره كذا في القهستاني وفي ان اكلت او شربت او لبست او كلمت او تزوجت او خرجت ولو نوى معيناً لا يصدق قضاء وديانة لان النية تعمل في الملفوظ لانها لتعيين ما احتمله اللفظ والثوب وما يضاهيه غير ملفوظ وانما يثبت مقتضى ولا عموم للمقتضي عندنا ولم يحتمل التخصيص وعند الشافعي يصدق ديانة لان للمقتضي عموماً عنده وعن ابي يوسف انه يصدق فيما بينه وبين الله تعالى وبه اخذ الخصاف ولو قال ان خرجت ولوى السفر يصدق ديانة لتنوعه الى مديد وقصير فيصح تعيين احدهما ولو نوى مكة لا يصدق قضاء وديانة كذا في الكفاية ولو زاد على قوله ان اكلت طعاماً او زاد على قوله ان شربت شراباً ولو حلف لا يشرب اليوم شراباً فشرب خلاً او سمناً او زيتاً لم يحنث ويحنث في النبيذ والماء ولو قال والله لا اشرب اليوم فشرب خلاً او سمناً او زيتاً حنث وكل شيء شربه فهو شراب وفي المنتقى وفي الفتوى لا يحنث بشرب الماء واسم الشراب يقع على البكني والاختيم من حيث اللغة وفي الشريعة هذا اسم يقع على الخمر خاصة في كتاب الحيل وفي ايمان الاصل يقع على كل ما يشرب حتى الماء قال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي هذا بالعربية اما بالفارسية يقع على الخمر قال فضار المختار على الفتوى ما قال في الحيل كذا في الخلاصة ونحوه صدق ديانة لانه نكرة في محل الشرط فتعم فعملت نية التخصيص فيه لكنه لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر ففي لا يشرب من دجلة الشرب ايصال الشيء الى جوفه بفيه مما لا يتأتى فيه الهشم والمضغ في حالة ايصاله ذكره في المبسوط كذا في ايضاح ابن كمال لا يحنث بشربه منها باناء ما لم يكرع تفسير الكرع عند ابي حنيفة ان يخوض في الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون الكرع الا بعد الخوض في الماء لانه من الكرع وهو في الانسان ما دون الركبة ومن الدواب العقب كذا في الفتوى الظهيرية كذا في ايضاح ابن كمال خلافاً لهما قالا انه يحنث باغتراف او باناء لانه هو المتعارف وله ان حقيقة الشرب من دجلة ان يكون فمه متصلاً بها فيكون اولى من المجاز المتعارف فان نوى به الاغتراف صحت نيته عنده ديانة لا قضاء لانه مجاز ولو نوى به الكرع صحت نيته عندهما قضاء وديانة لانه حقيقة كلامه من الحقائق

ولو شرب

ولو شرب من نهر اخذ من دجلة لا يحنث اجماعاً لحدوث النسبة الى غيره قيد بقوله من دجلة لانه لو قال لا يشرب من هذه البئر ينصرف يمينه الى الاغتراف اتفاقاً لتعذر الكرع فيها ولو تكلف وشرب بالكرع لا يحنث لان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان كذا في شرح المجمع فان قيل لا نسلم ان الحنث في الكرع باعتبار كون الحقيقة مستعملة بل باعتبار العمل بعموم المجاز كما في قوله لا يضع قدمه في دار فلان ومن ثم يجب ان يحنث بالشرب بالاناء وغيره لان الحكم في عموم المجاز كذلك فالجواب ان المصير الى عموم المجاز انما يكون بعد تعذر الحقيقة او هجرانها وقد دل الدليل على كونها مستعملة فلا مصير اليه كذا في العناية وان قال لا يشرب من ماء دجلة حنث بالاناء اتفاقاً لانه بعد الاغتراف بقي منسوباً اليه وهو الشرط فصار كما اذا شرب من نهر ياخذ من دجلة كذا في الهداية هذا اذا كان النهر الذي ياخذ من دجلة صغيراً اما اذا كان كبيراً فينقطع النسبة من دجلة كذا في الكفاية ولو حلف ليشربن من وسط الدجلة فشرب من موضع لا يقع عليه اسم الشط وذلك مقدار الربع او الثلث كان باراً كذا في قاضي خان وكذا في الجب والبئر وفي الاناء بعينه فلو حلف لا يشرب من هذا الجب واخذ الماء باناء وشرب به لا يحنث في قول ابي حنيفة ما لم يضع فمه على الجب قيل هذا اذا كان الجب ملآن فان لم يكن فاغترف منه وشرب حنث في قولهم وكذا لو حلف ان لا يشرب من هذا البئر او الجرة فان كان ملآن عند ابي حنيفة لا يكون باراً ما لم يضع فمه عليها كذا في قاضي خان وفي التجريد لو حلف لا يشرب من هذا الجب فشرب منه باناء حنث في قولهم جميعاً ولو جعل في جب آخر لم يحنث هذا اذا قال من هذا الجب فان قال من ماء هذا الجب يحنث وان جعل في جب آخر ولو حلف لا يشرب خمراً فمزجها بغير جنسها كالبكني والاختيم وشرب يعتبر ذلك بالغالب وانما يعرف الغلبة باللون والطعم فيعتبر الغالب منهما ولا يعتبر المغلوب كذا روي عن ابي يوسف وعن محمد انه يعتبر الغلبة من حيث القلة والكثرة بالاجزاء وان كانا سواء يحنث استحساناً واما اذا خلط بجنسه بان حلف لا يشرب لبن هذه البقرة فخلط بلبن بقرة اخرى عند ابي يوسف هذا كالجنسين يعتبر الغالب وعند محمد يحنث بكل حال لان الجنس عنده لا يغلب الجنس بل يكثر به وهذا الاختلاف فيما يمتزج بالمزج كالدهن يحنث بالاتفاق اذا عقد يمينه على الدهن ولو حلف لا يشرب لبن هذه الشاة وهي ضأن فخلطه بلبن معز حنث ولا يعتبر الغلبة الكل في الخلاصة وامكان البر يعني حقيقة لان امكانه عادة ليس بشرط عند ائمتنا الثلاثة خلافاً لزفر شرط صحة الحلف سواء كان بالله او بالطلاق او بالعتاق وكذا بقاؤه ممكناً شرط لبقائه كذا في ايضاح ابن كمال خلافاً لابي يوسف فقوله فمن حلف ليشربن ماء هذا الكوز اليوم والحال انه لا ماء فيه سواء علم به او لا تفريع على الخلافية الاولى ولا تأثير لقوله اليوم في هذه الخلافية انما تأثيره في الخلافية الثانية فانه اذا لم يذكر فيها القيد المذكور يحنث في قولهم جميعاً على ما يفصح عنه قوله الآتي وكذا ان لم يقل اليوم الا الخ وقوله او كان فيه ماء فصب قبل مضي اليوم تفريع على الخلافية الثانية لا يحنث عندهما خلافاً له وكذا الخلاف فيما ان لم يقل اليوم الا اذا كان فيه ماء فصب فانه يحنث بالاتفاق اصل ذلك ان من شرط انعقاد اليمين وبقائه تصور البر ورجاء الصدق عندهما خلافاً لابي يوسف له انه امكن القول بانعقاده موجباً للبر على وجه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة ولهما لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف وهو الكفارة ولهذا لا ينعقد الغموس موجباً للكفارة ولهذا لا ينعقد ثم ان ابا يوسف فرق بين المطلق والمقيد ووجهه ان التاقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت فلا يحنث قبله وفي المطلق يجب البر كما فرغ وقد عجز فيحنث في الحال وهما ايضاً فرقا في الحنث وعدمه فيما اذا كان الماء موجوداً وقت اليمين ثم اريق فقالا في المطلق يحنث وفي الموقت باليوم لا يحنث وجه الفرق لهما ان في المطلق يجب البر كما فرغ من اليمين ففوات المحلوف عليه بعد وجوب البر لا يمنع الحنث

كما اذا مات الحالف والماء باق واما في الموقت يجب البر في الجزء الاخير من الوقت كالظهر ولا يحنث بترك الفعل
المحلوف عليه قبل ذلك لان الوقت صار ظرفا له لا معيارا فيلزم في جزء من ذلك الوقت ويتعين آخره كصلوة
الظهر في وقت الظهر يتعين آخر الوقت واذا ثبت ان البر يجب في آخر الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر
لاراقة الماء قبل ذلك فلا يجب البر ويبطل اليمين كما اذا عقده ابتداء في هذه الحالة كذا في الهداية والكفاية وعامة المتداولات
كالمحيط والكافي لكن في الحقائق والمصفى وغيرهما في باب زفر انه في المستحيل عادة كما سيأتي من المسائل واما في المستحيل
عقلا كمسئلة الكوز بلا ماء فلم ينعقد اجماعا وفي النظم الخلاف فيما اذا لم يعلم ان لا ماء فيه فان علم فقد حنث بالاتفاق
كذا في القهستاني وفي ليصعدن السماء او ليطيرن في الهواء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليقتلن فلانا او ليعطينه ماله
حال كونه عالما بموته انعقدت اليمين لامكان البر وحنث للحال هذا اذا حلف مطلقا واما اذا ذكر وقت اليمين لم يحنث
ما لم يمض ذلك الوقت كذا في الكفاية وقال زفر لا ينعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر
متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا يرى ان الملائكة يصعدونها وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى
واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف قبل تحقيق البر
فانه يحنث ويجب الكفارة خلفا عن البر مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسئلة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز
وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد كذا في الهداية والكفاية وذكر في النظم عن ابي حنيفة لا يحنث في الاخيرين
كذا في القهستاني وان لم يعلم الحالف بموته اي زيد فلا يحنث في الاخيرين عندهما لانه يراد القتل المتعارف وهو
ممتنع بخلاف ما اذا علم فانه يراد قتله بعد احياء الله تعالى وهو ممكن كذا في ايضاح ابن كمال فان قيل فلم لا ينعقد اليمين
في مسئلة الكوز على ماء يخلق الله تعالى في الكوز بعد اليمين قلنا ان الله تعالى لو خلق الماء في الكوز لم يكن هذا الماء محلوفا عليه
اذ المحلوف عليه هو الماء الذي في هذا الكوز وقت اليمين بخلاف مسئلة القتل فان الله تعالى لو خلق الحيوة في الميت الفلاني
كان فلانا بعينه فلهذا لا فرق في مسئلة الكوز بين ان يكون عالما بعدم الماء في الكوز او لم يكن عالما وقت اليمين في
الصحيح من الجواب فان قيل هلا قدر اليمين كانه قال لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ان خلق فيه الماء كما في مسئلة القتل
ان كان عالما بموته قلنا لان قوله لاشربن الماء الذي في هذا الكوز عبارة عن موجود كان ثابتا ورد الاشارة الى المعدوم
لا يصح واذا كان هذا عبارة عن الموجود يعتبر بما لو نص عليه ولو نص عليه وقال لاشربن الماء الموجود في هذا الكوز ان
خلق لا يستقيم ويكون وصفا منه للشيء الواحد بالوجود والعدم فلا يثبت اقتضاء فاما في مسئلة القتل لو نص
عليه وقال لاقتلن فلانا ان عادت اليه الحيوة كان مستقيما فامكن اثباته اقتضاء كذا في الكفاية خلافا لابي يوسف
لما ذكر وعند زفر لم يحنث في هذه المسئلة كلها علم به او لا لكنه اساء كما في النظم وذكر في التمرتاشي انه اثم لانه حلف بما لا
يقدر على فعله غالبا فكان معرضا لهتك الاسم كذا في القهستاني وفي لا يتكلم ولا نية له فقرأ القرآن او سبح او هلل او
كبر او دعا لا يحنث سواء كان في الصلوة او خارجها وفي القياس يحنث فيهما وهو قول الشافعي لانه كلام حقيقة ولنا
انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عم ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس كذا في الهداية
هو المختار وقال الفقيه ابو الليث ان عقد يمينه بالفارسية لا يحنث بالقراءة والتسبيح خارج الصلوة ايضا للفرق
فانه يسمى قارئا مسبحا لا متكلما وعليه الفتوى وقال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده لا يحنث خارج الصلوة اذا قرأ
او سبح او هلل لانصراف يمينه الى كلام الناس كذا في الكفاية وفي لا يكلمه فكلمه بحيث يسمع وهو نائم حنث ان ايقظه
في بعض روايات المبسوط شرط ان يوقظه وعليه مشايخنا لانه اذا لم ينتبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع

صوته

صوته كذا في الهداية وفي التحفة وهو الصحيح كذا في ايضاح ابن كمال وذكر في الذخيرة ولا يحنث حتى يتكلم بكلام مستأنف
بعد اليمين منقطع عنها فان كان موصولا لم يحنث نحو ان يقول ان كلمتك فانت طالق فاذهبي او قومي لان
هذا من تمام الاول فلا يكون مرادا باليمين وكذلك اذا قال واذهبي الا ان يريد بهذا كلاما مستأنفا فعلى هذا
لو قال الرجل لغيره ان ابتدأتك بالكلام فعبدي حر فالتقيا وسلم كل واحد منهما صاحبه معا لم يحنث الحالف فيه لان
شرط الحنث كلام موصوف بصفة البداية والبداية بالسبق والحالف وان كلمه بالسلام الا انه لم يسبقه وسقط
عن الحالف بهذا الكلام حتى لا يحنث ابدا بحكم هذه اليمين لوقوع الياس عن كلامه بصفة البداية لان كل كلام يوجد
بعد هذا من الحالف مما يوجد بعد كلام المحلوف عليه وعن هذه المسئلة قلنا ان الرجل اذا قال لامرأته ان ابتدأتك
بكلام فانت طالق وقالت المرأة له ان ابتدأتك بكلام فجاريتي حرة ثم ان الزوج كلمها بعد ذلك لا يحنث في يمينه لان
المرأة كلمته بعد اليمين حيث قالت ان ابتدأتك بكلام فلا يكون الزوج مبتدأ لها ثم المرأة بتكلمها لا تحنث في يمينها
ايضا لانها ما ابتدأت بالكلام كذا في الكفاية وفي الجامع الكبير رجل قال لآخر عبدي حر ان ابتدأتك بكلام فالتقيا جميعا
فسلم كل واحد منهما على صاحبه لم يحنث الحالف لان هذا اقرار وليس بداية وكذا لو قال عبدي حر ان كلمتك قبل ان تكلمني
فلو قال ان كلمتك الا ان تكلمني وكذا حنث الحالف كذا في الخلاصة وقيل يحنث مطلقا لانه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه
لم يفهم لغفلته قال في فتح خان ولو دعاه الحالف وهو نائم فايقظه حنث فان لم يستيقظ بدعائه فيه روايتان ذكر شمس
الائمة السرخسي انه لا يحنث وقال غيره يحنث وان لم يستيقظ بدعائه وقيل هذا قول ابي حنيفة لان عنده النائم كالمنتبه
ولو قرأ الحالف كتابا على المحلوف عليه يخاف عليه الحنث والمحلوف يكتب ان قصد املاء للمحلوف عليه قالوا يخاف
عليه الحنث ولو ام الحالف قوما فيهم المحلوف عليه وسلم في آخر الصلوة لا يحنث بالتسليمة الاولى ولا بالثانية هو المختار
لان هذا لا يعد كلاما في العرف هذا اذا كان الحالف اماما فاما اذا كان مؤتما قالوا لا يحنث في قول ابي حنيفة وابي يوسف
لان عندهما بسلام الامام لا يخرج المؤتم عن الصلوة ولو كان المحلوف عليه اماما والحالف مقتديا به ففتح على الامام
لا يحنث في يمينه ولو علمه القرآن في غير الصلوة حنث في عرفهم انتهى ولو كلم غيره اي غير المحلوف عليه وقصد اسماعه لم يحنث
فلو حلف ان لا يكلم فلانا وكلم الحائط وقال يا حائط اصنع كذا ولا تصنع كذا او قال فلان كذا فانه لا يحنث وان كان
قصده اسماع فلان كذا ذكره الناطفي في الواقعات وروي ان عبد الرحمن بن عوف بعد ما حلف ان لا يكلم عثمان
رضه كان يفعل كذا كذا في قاضي خان ولو سلم الحالف على جماعة هو اي المحلوف عليه فيهم وقد قصده بالسلام حنث
يعني قضاء وان لم يسمع المحلوف عليه وكذا لو حلف ان لا يكلمه فكلمه بعبارة لم يعرفه حنث كما في المحيط كذا في القهستاني
ولو قال السلام عليكم الا على واحد لا يحنث كذا في الخلاصة فان نواهم بالسلام دونه لا يحنث كذا في قاضي خان ولو قال
لا يكلم فلانا الا باذنه فاذن له ولم يعلم الحالف بالاذن فكلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو الاعلام
فاذا اذن ولم يعلم لا يكون اذنا وما في الهداية او من الوقوع في الاذن وذلك لا يتحقق الا بالسماع لا يناسب المقام
لان الكلام فيما اذا لم يعلم لا فيما اذا لم يسمع كذا في ايضاح ابن كمال خلافا لابي يوسف فعنده لا يحنث لان الاذن
هو الاطلاق وانه يتم بالاذن كالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب ولا كذلك الاذن وعن ابي يوسف انه روي عن الثلجي ان الاذن قد وجد
بدون العلم بالاجماع وانما الخلاف في الامر كذا في التتمة وفي لا يكلمه شهرا فهو اي الشهر مبتدأ من حين حلف لانه لو لم
يذكر الشهر يتأبد اليمين فذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي الذي يلي يمينه داخلا عملا بدلالة الحال وهو الغيظ الذي
لحقه في الحال بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا لانه لو لم يذكر الشهر لم يتأبد اليمين لان قوله لاصومن اثباتي

(بخلاف قوله لا يكلمه فانه عدمي والعدمي يستغرق بخلاف الاثباتي الا يرى انه كيف استغرق النهي في قوله لا تفعل دهرا يستغرق
الامر في قوله افعل فكان ذكر الشهر لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيينه كذا في الكفاية وليوم كلمه لمطلق الوقت
فيشمل الليل لما مر في كتاب الطلاق ان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت قال تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره والكلام مما لا يمتد فان قيل الكلام يمتد ولهذا يقبل التوقيت فيقال كلمت الى الساعة كما يقال لبست
يوما قلنا الكلام عرض والعرض لا يقبل الامتداد لذاته وانما جعل ممتدا بتجدد امثاله كالضرب والجلوس والركوب وغير
ذلك الا ان استدامة الركوب وامثاله في المرة الثانية مثل الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد اما الكلام الثاني لا
يكون مثل الاول من كل وجه اذ يكون بعضه خبرا وبعضه امرا وبعضه نهيا فلم يستقيم القول فيه بتجدد الامثال كذا
في الكفاية وتصح نية النهار اي قضاء لانه مستعمل فيه ايضا قال تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة والمراد به بياض النهار
وعن ابي يوسف انه لا يصدق قضاء لانه خلاف المتعارف فقط فيحنث بالكلام في بياض النهار لا في سواد الليل لصحة ارادته
الحقيقة اللغوية ولا تصح نية الليل فقط باليوم لكونه خلاف الظاهر لا لعدم صحة المجاز فتدبر وليلة اكلمه تقع على الليل فحسب فلو كلمه
نهارا لم يحنث لانه حقيقة في سواد الليل وما جاء استعماله في مطلق الوقت وفي ان كلمته الا ان يقدم بفتح الدال زيد او حتى
يقدم زيد او الا ان يأذن زيد او حتى يأذن زيد فكلمه قبل تحقق ذلك القدوم والاذن حنث ولو كلمه بعد القدوم والاذن
لم يحنث لانه غاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية بعدها كذا في الهداية ولو قال ان كلمتك الا ان تكلمني او الى ان تكلمني او حتى
تكلمني فكلمه معا حنث الحالف في قول محمد ولا يحنث في قول ابي يوسف كذا في قاضي خان وكذا سائر الافعال نحو لا ادخل هذه الدار
حتى يدخلها فلان فدخلا معا كذا في القهستاني وان مات زيد سقط الحلف خلافا لابي يوسف لان الممنوع عنه كلام ينتهي
بالاذن والقدوم ولم يبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت اليمين ولان التصور ليس بشرط فعند سقوط الغاية
يتأبد اليمين كذا في الهداية وفي لا يأكل طعام فلان او لا يدخل داره والاضافة وان كانت للاختصاص الا انها شاملة
للاجارة والاعارة كذا في القهستاني فلو حلف لا يدخل بيتا لفلان فدخل بيتا هو ساكن فيه بالاجارة او باعارة يحنث عندنا
قال الشيخ الامام ان سلم الدار الى المستعير ونقل المستعير متاعه حنث والا فلا او لا يلبس ثوبه وفي الاصل لو حلف لا يلبس من
ثياب فلان شيئا وهو ينوي ما عنده فاشترى فلان ثوبا فلبس لا يحنث والعبرة بوقت اليمين او لا يركب دابته
ولو حلف لا يركب دابة فلان او لا يستخدم عبد فلان فركب دابته واستخدم عبدا هو في يد فلان باجارة او عارية
لا يحنث بلا خلاف ولو دخل بيتا له قد آجره لا يحنث كذا روي عن محمد ذكره شمس الائمة السرخسي في الاصل كذا في التجريد لكل
في الخلاصة او لا يكلم عبده ان عين الحالف بان ينوي طعاما وكذا غيره وزال ملكه بالبيع ونحوه وفعل الحالف ذلك
المحلوف عليه بعد زوال الملك لا يحنث عند ابي حنيفة رح وهو رواية الجامع الصغير ولم يذكر لابي يوسف قول وقال فخر الاسلام
يحتمل ان يكون قول ابي يوسف مثل قول ابي حنيفة كذا في العناية خلافا لمحمد في العبد والدار وهو رواية الزيادات وهو
قول زفر ايضا لهما ان هذه الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ منها فيه لكونها قاطعة للشركة فاعتبرت الاشارة
ولغت الاضافة وصار كالمرأة والصديق فيحنث في الكل وللشيخين ان الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه لان هذه
الاعيان لا تهجر ولا تعادى لذواتها بل لمعنى في ملاكها فيتقيد اليمين بحال قيام الملك بخلاف ما اذا كانت الاضافة اضافة
نسبة كما في الصديق والمرأة لانه يعادى لذاته فكانت الاضافة للتعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر
لعدم التعيين حيث لم يقل لا اكلم صديق فلان لان فلانا عدو لي بخلاف مسئلة الدار والثوب والعبد وغير
ذلك مما ذكر لان الداعي لمعنى في المضاف اليه فيها ظاهر لما مر ان تلك الاعيان لا تهجر لذواتها اما غير العبد فظاهر

وكذا

وكذا العبد على ظاهر الرواية لانه لخسته وسقوط منزلته لحق بالجمادات فيباع في الاسواق كالبهائم فلا يقصد
بالهجران فكانت الاضافة مفيدة فلا يحنث بعد زوالها فان قيل يحتمل ان يكون الهجران لاجل ذات الدار
والدابة على ما قيل الشوم في الثلاث في الدار والمرأة والفرس قلنا ذلك احتمال لم يقترن بالعرف والعادة لما ان
هذه الاعيان لا تهجر ولا تعادى عادة لذواتها وما قلنا من هجران هذه الاعيان بسبب ملاكها مؤيد بالعرف
فكان اولى كذا في الكفاية وفي المتجدد بان اشترى طعاما آخر او دارا اخرى او ثوبا آخر او دابة اخرى او عبدا
آخر فاكل الحالف ذلك الطعام او دخل الدار او لبس الثوب او ركب الدابة او كلم العبد الحادث لا يحنث اتفاقا لاشتراط
وجود الملك وقت الحلف في اضافة الملك في قولهم جميعا وان لم يعين شيئا منها لا يحنث بفعله بعد الزوال اي بعد
زوال الملك والانفصال الاضافة لانه عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان اضافة ملك ولم يوجد فلا يحنث
ويحنث بالمتجدد اي يحنث بالفعل في المتجدد ملكا لان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه وفي لا اكلم امرأته او صديقه
المراد المرأة الحرة والصديق الحر كما نبهت عليه فيما ذكر وتنبيه يحنث في المعين بعد الابانة اي ابانة المرأة والمعاداة
اي معادات الصديق لما عرفت ان الاشارة ابلغ في التعريف من الاضافة فلغت فيحنث اتفاقا وفي غيره
اي غير المعين فيهما لا اي لا يحنث بعدهما لان هجرانهما لغيرهما محتمل فاذا ترك الاشارة دل ذلك على هذا
المحتمل اذ لو كان له لعينه فلا يحنث بعد زوال الاضافة مع وجود هذا الاحتمال الا في رواية عن محمد لان المعتبر في
اضافة النسبة وجود النسبة وقت الحلف عنده فيحنث بعد انفصال الاضافة كذا في العناية ويحنث بالمتجدد لانه
عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان اضافة نسبة فوجد لان وجود اضافة النسبة وقت الحلف ليس بشرط
عندهما ففيه خلاف محمد وفي لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه فكلمه حنث لان هذه الاضافة لا تحتمل الا التعريف
لان الانسان لا يعادى لمعنى في الطيلسان فصار كما اذا قال لا اكلم صاحب الطيلسان هذا فلو كلم المشتري لا يحنث
لا اكلمه حينا او زمانا او الحين او الزمان ولا نية له فهو يقع ويحمل على ستة اشهر لان الحين قد يذكر ويراد به الزمان
القليل قال تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد به وقت الصلوة وقد يراد به اربعون سنة
قال تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر قال اهل التفسير المراد به اربعون سنة وقد يراد به ستة اشهر قال تعالى تؤتي
اكلها كل حين اي كل ستة اشهر من وقت الطلع الى وقت الرطب ستة اشهر ومن وقت الرطب الى وقت
الطلع ستة اشهر ومعناه ان ينتفع بها في كل وقت لا ينقطع نفعها البتة وهذا هو الوسط فينصرف اليه اذا
لم يكن له نية فان خير الامور اوسطها وانا نعلم انه لم يرد ساعة لان الغضبان لا يعزم على ترك الكلام
ساعة وانه لم يرد به اربعين سنة لانه اذا اراد ذلك يقول ابدا لانه بمنزلة الابد او يسكت وكذا الزمان
يستعمل استعمال الحين كذا في العناية والكفاية ومعها اي مع النية يقع على ما نوى لانه حقيقة كلامه وذكر في
الجامع الكبير انه ان نوى بالزمان شهرين الى ستة اشهر فعلى ما نوى وعن ابي يوسف انه لا يكون اقل من ستة
اشهر فعلى هذا لو نوى اقل من ستة اشهر لم يصدق والصحيح ما في الجامع الكبير فقد اجمع اهل اللغة ان الزمان
من شهرين الى ستة اشهر كما في المحيط كذا في القهستاني وان قال الدهر او الابد فهو على العمر عرفا ولو قال دهرا
فقد توقف الامام ابو حنيفة رح في تقديره لان اللغات لا تدرك قياسا والعرف لا يعرف استمراره لاختلاف
في الاستعمال قال تعالى وما يهلكنا الا الدهر وقال ع ولا تسبوا الدهر فان الله تعالى هو الدهر فكان مجملا والتوقف
في المجمل آية العلم والخوض بطريق القياس فيما طريقه التوقف وهو اللغة والتقدير آكد القصور وتأويل الحديث

يزعمون
ان العرب يعتقدون ان الدهر هو المهلك على ما قال الله تعالى وما يهلكنا الا الدهر وكانوا يسبون الدهر فالنبي
عم قال لا تسبوا الدهر مهلك الخلق فان الله هو المهلك الا انه حفظ لسانه عن الكلام في الدهر وهذا آخر كمال الورع
ونهاية الاحتياط وهو كما روي ان النبي عم سئل عن خير البقاع فقال لا ادري حتى اسئل جبريل فسأل جبريل
فقال لا ادري حتى اسأل ربي فصعد الى السماء ثم نزل وقال سألت ربي عن ذلك فقال تعالى خير البقاع المساجد
وخير اهلها من يكون اول الناس دخولا وآخرهم خروجا وشر اهلها آخرهم دخولا واولهم خروجا فعرف ان التوقف
في مثل هذا يكون من الكمال دون النقصان كذا في الكفاية واعلم ان ما توقف فيه ابو حنيفة اربع مسائل منها الخنثى
المشكل ووقت الختان ومحل اطفال المشركين في الآخرة كما في الجامع المحبوبي وذكر في المضمرات انها ثمان منها
الملائكة افضل ام الانبياء وحكم سؤر الحمار والجلالة متى طاب لحمها والكلب متى صار معلما وفي التوقف تصريح بكمال
علمه وورعه روي عن ابن عمر رض سئل عن شيء فقال لا ادري وفي الحقائق انه تنبيه لكل مفت ان لا يستنكف
عن التوقف فيما لا وقوف له عليه اذ المجازفة افتراء على الله تعالى بتحريم الحلال وضده كذا في القهستاني وعندهما
هو اي دهرا بالتنكير كالزمان لاستعماله استعمال الزمان ولو قال لا اكلمه اياما او شهورا او سنين او دهورا او ازمنة
فعلى ثلثة وهذا رواية الجامع الكبير وذكر فيه انه بالاتفاق وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة ايام عنده كما في المعرف
قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي والمذكور في الجامع اصح لانه ذكر بالتنكير ولا دلالة فيه على الجنس ولا العهد فيقع
على اقل الجمع وهو الثلاثة وان عرف لا اكلمه الايام فعلى عشرة كالايام كثيرة لان الناس يقولون في العرف ثلاثة
ايام واربعة ايام الى عشرة ايام ثم بعد ذلك يقولون احد عشر يوما ومائة يوم والف يوم فلما كانت العشرة
اقصى ما ينتهي اليه لفظ الجمع كانت هي المرادة بخلاف ما اذا حلف لا يتزوج النساء هذا عنده وقالا على جمعة
في الايام وسنة في الشهور والعمر في السنين لانه ان كان ثمة معهود ينصرف اليه والا ينصرف الى جميع العمر
وفي الايام المعهودة في عرف الناس ايام الاسبوع فكانت مرادة وفي الشهور المعهودة شهور السنة فكانت مرادة
وهي اثنى عشر ولا معهود في الجمع والسنين فينصرف الى جميع العمر الكل في العناية **باب اليمين في الطلاق والعتاق** قدم
هذا الباب على غيره لان الحلف بهما اكثر وقوعا فكان معرفة احكامه اهم من غيره قال لامرأته ان ولدت ولدا
فانت كذا حنث بالميت وكذا اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود حقيقة ويسمى ولدا
في العرف ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم بعده نفاس وامه ام ولد فيتحقق الشرط وهو ولادة
الولد كذا في الهداية ولو قال اذا ولدت فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم ولدت آخر حيا عتق الحي وحده عنده
خلافا لهما فعندهما لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت كما بينا لكن الميت لم يكن محلا للحرية فانحلت
اليمين لا الى جزاء كما لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار بعد ما ابانها وانقضت عدتها
تنحل اليمين لا الى جزاء وصار هذا كما اذا كان المعلق به عتق عبد آخر وله ان شرطا انحلال اليمين ولادة ولد حي نظرا الى وصفه
اياه بالحرية وبه فارق ما ذكر من النظائر لان الجزاء هناك ليس وصفا للشرط وفي الايضاح لو قال اول عبد يدخل علي
فهو حر فادخل عليه عبد ميت ثم حي عتق الحي فلم يذكر خلافا والصحيح انه بالاتفاق لان اسم العبد بعد الموت لا يبقى في التحقيق
لان الرق يبطل بالموت فان قيل لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى عبدا لنفسه لا يعتق
الثاني لانحلال اليمين بالاول ولم يتقيد ضرورة وصفه اياه بالحرية قلنا الذي اشتراه لغيره محل للاعتاق فانحلت اليمين
اما الولد الميت فليس بمحل للاعتاق لانه بصفة الحيوة يصير محلا للحرية كذا في الكفاية وفي قوله اول عبد ملكه فهو حر فملك

عبدا

لا يعتق

عبدا واحدا عتق ذلك العبد لان الاول اسم لسابق فرد وقد وجد ولو ملك عبدين معا ثم ملك عبدا آخر
لا يعتق واحد منهم لانعدام التفرد في الاولين والسبق في الثالث فانعدمت الاولية ولو زاد على قوله
اول عبد املكه قوله وحده عتق الآخر يعني الثالث لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال فعدوا الثالث
سابق في هذا الوصف كذا في الهداية وهي من مسائل الجامع الكبير واستشكل بما لو قال اول عبد املكه واحدا
فهو حر فاشترى عبدين معا ثم اشترى الآخر لم يعتق الثالث مع ان معنى التفرد فيهما على طريقة واحدة وفرق
بينهما بان واحدا يقتضي نفي المشاركة في الذات ووحده يقتضيه في الفعل المقرون به دون الذات ولهذا
صدق الرجل في قوله في الدار رجل واحد وان كان معه فيها صبي وامرأة وكذب في ذلك اذا قال وحده فقلنا
اذا قال واحدا انه اضاف العتق الى اول عبد مطلق لان قوله واحدا لم يفد امرا زائدا على ما افاده لفظ اول فكان
حكمه كحكمه واذا قال وحده فقد اضاف العتق الى اول عبد لا يشاركه غيره في التملك والثالث بهذه الصفة فيعتق
كذا في العناية وفي آخر عبد املكه فمات المشتري او الحالف او السيد لعبد ملك عبدا واحدا لا يعتق لان الاول لم يوجد
والآخر لا بد له من اول واحد كان للاول بد منه وهذا كالقبل والبعد فان للبعد لا بد من قبل بخلاف القبل ولو بعد
ملك عبدين متفرقين يعني لو اشترى عبدا في الصحة ثم عبدا آخر ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية
وانما قيدناه بالشراء في الصحة لانه لو كان في مرض الموت يكون العتق من الثلث بلا خلاف كذا في ايضاح ابن كمال
منذ ملكه من كل ماله هذا عنده واما عندهما فيعتق عند موته ويعتبر من الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده
وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه وله ان الثاني آخر لكونه فردا لاحقا لا يشاركه غيره من جنسه وانما
تبطل عنه صفة الآخرية بشراء آخر بعده فاذا لم يشتر كان آخرا من وقت الشراء كما لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق
فرأت الدم فان استمر ثلاثة ايام يحكم بوقوع الطلاق من حين حاضت وقولهما ان العتق يتعلق بعدم شراء آخر
بعده قلنا كذلك لكن لم يجعل هذا شرطا لا صريحا ولا دلالة فلم يجعل شرطا بل علامة على ثبوت الحكم كاستمرار الدم في الحيض
فاذا وجدت العلامة ثبت الحكم سابقا على وجود العلامة على ما هو الحكم في العلامة كذا في الكفاية اعلم ان لثبوت الاحكام
اربعة طرق الاول الاقتصار كثبوت الاحكام بالتصرفات للانشائية بلا تخلل مانع والثاني التبيين وهو ان يتبين
في ثاني الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل كثبوت حكم الحيض بعد تمام ثلاثة ايام والثالث الاستناد وهو ان
يثبت الحكم بعد زوال المانع مستندا الى السبب السابق كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستندا الى الغصب
السابق والرابع الانقلاب وهو تبدل الحكم الى آخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة كذا في ايضاح
ابن كمال وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات بوصف الآخرية كما قال آخر امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوج امرأة
ثم امرأة ودخل بها ثم مات تطلق من حين التزوج ولها مهر ونصف وعدتها بالحيض بلا احداد كذا في الكفاية وفائدة
التقييد بقوله ثلاثا جاز ان يكون بيان الطلاق البائن فان به يكون الزوج فارا فترث المرأة عندهما كذا في
العناية فلا ترث عنده لانه يقع مستندا الى وقت التزوج وهو كان صحيحا في ذلك الوقت فلا يكون فارا خلافا
لهما فيقع الطلاق في آخر حيوته ولها مهر واحد وعليها عدة الوفاة وترث منه وان كان الطلاق رجعيا
فعليها عدة الوفاة كذا في الكفاية وفي كل عبد بشرني بكذا فهو حر فبشره ثلاثة متفرقون اي الثلاثة واحد بعد
واحد عتق الاول لان البشارة لغة اي كان اسما لخبر سار يغير بشرة الوجه فهو قد يكون خيرا وقد يكون شرا
كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم لكن اشترط كونه سارا بالعرف فهي في العرف اسم لخبر سار صادق عما

عن المخبر علمه وهذا انما يتحقق من الاول لان الثاني اخبره بما كان معلوما له فلا يتغير به بشرة وجهه عند سماعه كذا في العناية والكفاية وان بشروه معا عتقوا جميعا لانها تحققت من الكل حيث غيروا بشرة وجهه قال الله تعالى فبشروه بغلام عليم ولو قال من اخبرني بكذا فهو حر عتقوا في الوجهين اي فيما اذا اخبروا متفرقين وفيما اذا اخبروا معا لان حقيقة الاخبار موجودة من كل واحد لان الخبر خبر وان كان عند المخبر علمه واصل ذلك ما روي ان النبي عم مر بابن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال من احب ان يقرأ القرآن غضا طريا كما انزل فليقرأ بقراءة ابن ام عبد فابتدر اليه ابو بكر رضه وعمر رضه للبشارة فسبق ابو بكر عمر بها فكان ابن مسعود يقول متى ذكر ذلك بشرني ابو بكر واخبرني عمر كذا في الكفاية ولو نوى كفارته بشراء ابيه وغيره ممن ذي رحم محرم سقطت كفارته عندنا وقال زفر والشافعي لا تسقط وهو قول ابي حنيفة الاول ووجه قولهما ان النية تشترط عند العلة والشراء شرط العتق لا علته وانما العلة هي القرابة فلا تفيد النية عند الشراء وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق ليس كذلك بل هو ازالته فبينهما منافاة ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله عم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لم يشترط غيره وصار نظير قوله سقاه فارواه كذا في العناية لا اي لا يسقط الكفارة بشراء امه لكفارته قوله استولدها بالنكاح صفة امة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا يضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف ما اذا قال القنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث تجزيه عنها اذا اشتراها بالنية كذا في الهداية او بشراء عبد حلف بعتقه لان الشرط وان النية بعلة العتق وهي اليمين واما الشراء فشرطه الا ان قال ان اشتريتك فانت حر عن كفارتي فح تسقط لوجود الشرط كما في المحيط او في ان تسريت من السر وهو الوقاع او من السرور وهو سرور لمالكها امة فهي حرة ان تسرى من في ملكه وقت الحلف عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكرة في هذا الشرط فتناول كل جارية على الانفراد ثم التسري عبارة عن التحصين والجماع طلب الولد او لم يطلب عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا بد من طلب الولد مع ذلك حتى لو وطئها وعزل عنها لا يكون تسريا عنده كذا في العناية وان تسرى من ملكها بعده اي بعد الحلف لا تعتق وقال زفر تعتق لان التسري لا يصح الا في الملك فكان ذكره ذكرا للملك فصار كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصير التزوج مذكورا لضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره ولا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية وفي مسئلة الطلاق انما يظهر في حق الشرط دون الجزاء حتى لو قال لها ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلاثا فهذه وزان مسئلتنا كذا في الهداية وفي كل مملوك لي حر عتق عبيده ومدبروه وامهات اولاده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء اذ الملك ثابت فيهم رقبة ويدا فدخلوا تحت كلمة كل فعتقوا ولكن قال اردت الرجال خاصة صدق ديانة لان لفظ المملوك وضع للذكر اقتضاء لان عند الاختلاط يستعمل فيهم لفظ الذكر عرفا ولو نوى الاناث لغت نيته ولو قال لم انو المدبرين لم يصدق في القضاء على رواية كتاب الطلاق ولم يصدق لا قضاء ولا ديانة على رواية كتاب الايمان ففيه روايتان كذا في المبسوط والعناية لا يعتق مكاتبوه لان الملك غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطي المكاتبة بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من النية ولذا قال الا ان نواهم لان فيه تغليظا على نفسه وتشديدا في قوله لنسوته هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وخير الزوج في الاوليين لان او لاثبات احد المذكورين وقد ادخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للمشاركة في الحكم فيختص بمحل الحكم وهو المطلقة لان الكلام سيق لايقاع الطلاق فصار كما اذا قال احديكما طالق وهذه وكذا العتق فيما اذا قال العبيده

هذا حر

هذا حر او هذا وهذا عتق الاخير وله الخيار في الاولين لما بيناه وكذا الاقرار فيما اذا قال هذا او هذا لزيد وهذا يكون المشار اليه الثالث لزيد المقر له ويخير المقر في تعيين احد الاولين **باب اليمين في البيع والشراء والتزوج وغير ذلك** كالمشي والخروج والذهاب والصوم والصلوة واللبس ونحوها ولما كانت هذه التصرفات في الايمان كثيرة الوقوع بالنسبة الى ما بعدها ... قدمها يحنث الحالف بالمباشرة دون التوكيل في حلف البيع والشراء والاجارة والاستيجار والصلح عن مال يعني الصلح عن اقرار كما سيأتي ان الوكيل في الصلح عن انكار سفير محض والقسمة والخصومة سواء كان اقرارا او انكارا او هي ملحقة بالبيع على المختار كذا في القهستاني ومن المشايخ من الحق الخصومة بهذه الستة وبه يفتى كذا في الخزانة وضرب الولد لان العقد وجد من العاقد حتى كانت الحقوق عليه ولهذا لو كان العاقد هو الحالف يحنث في يمينه فلم يوجد ما هو الشرط وهو العقد من الآمر وانما الثابت له حكم العقد الا ان ينوي ان لا يأمر غيره فح يحنث لان فيه تشديدا او يكون الحالف ذا سلطان لا يتولى العقد بنفسه لان مقصوده من اليمين منع نفسه عما يعتاده ومعتاده الامر بالغير فلما امر غيره وفعل المأمور حنث ومع ذلك لو فعل بنفسه حنث ايضا لوجود البيع منه حقيقة كذا في العناية وبهما يعني يحنث بفعل نفسه وفعل وكيله او مأموره لعدم صحة التوكيل في بعض ما ذكر على ما اشير اليه في الهداية في حلف النكاح والطلاق بمال او بغير مال في الخلع والعتق اي الاعتاق سواء كان التوكيل به قبل الحلف او بعده فان علق الطلاق والعتق بالشرط ثم حلف ثم وجد الشرط لم يحنث ولو حلف اولا ثم حنث كذا في النظم فلو حلف لا يتزوج يحنث لوجود التطليق من المأمور حقيقة ومن الآمر حكما فوجد شرط الحنث من الحالف من وجه دون وجه فلا يحنث كما في البيع ونحوه ولنا ان غرض الحالف التوقي عن حكم العقد وحقوقه وشيء من احكام هذه العقود الشرعية لا يستقر على المأمور بل ينقل العقد بجميع الاحكام الى الآمر وصار المأمور سفيرا ولهذا يضيفه الى الآمر لا الى نفسه كذا في الكفاية في الكتابة اذا لم يكاتب بنفسه والا فلا يحنث بكتابة الوكيل كما في النظم والصلح عن دم عمد والهبة ولو فاسدة والصدقة والقرض اي الاقراض في الاقراض وان نوى الحالف المباشرة خاصة صدق ديانة لانه نوى الخصوص في العام لكنه خلاف الظاهر ولهذا لا يصدق قضاء وكذا الحكم في حلف ضرب العبد والفرق بين ضرب العبد وضرب الولد ان الضرب فعل حسي لا ينتقل من احد الى آخر الا اذا صح التوكيل وصحة التوكيل تكون في الاموال فيصح في العبد دون الولد كذا في ايضاح ابن كمال والفرق ان فائدة ضرب العبد راجعة الى المولى وهي الايتمار بامره فصار كضرب نفسه ومنفعة ضرب الولد عائدة الى الولد وهو التأدب والتعفف فلم ينسب فعله الى الآمر كذا في الهداية وشرح المجمع بخلاف ما لو حلف على ان لا يضربه فامر غيره فضربه لا يحنث لان امر المولى غير صحيح لانه لا يملك ضرب عبده بنفسه فيملك امر غيره به ولهذا يسقط الضمان عن المأمور وآمره بضرب الحر لم يصح لانه لا يملك ضربه حقيقة الا ان يكون الحالف سلطانا او قاضيا لانهما يملكان ضرب الآخر حدا او تعزيرا فيملكان كذا في الكفاية والحلف والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع والاعارة وان لم يقبل المستعير فيحنث بالاعارة حنث عندنا خلافا لزفر وعلى هذا الخلاف الهبة والصدقة والقرض كذا في النظم ولو حلف ان يهب عبده لفلان فوهبه وهو لم يقبل بر في يمينه عند الثلاثة بخلاف البيع والاعارة والاستقراض والصدقة والهدية والنحل كالهبة واما القرض فليس بقرض بدون القبول في قول محمد والاجارة بدون القبول ليست باجارة وكذا الرهن فالحاصل ان كل عقد فيه بدل مالي فالحلف فيه لا يوجب الحنث بدون القبول وما ليس فيه بدل مالي يوجب الحنث بدون القبول عند محمد واحد الروايتين عن ابي يوسف كذا في الخزانة والاستعارة

فلو حلف لا يعير ثوبه من فلان فبعث المحلوف عليه وكيلا ليقبض المستعار فاعاره حنث عند زفر ويعقوب وعليه
الفتوى لان هذا الوكيل رسول وهذا اذا اخرج الوكيل كلامه مخرج الرسالة بان قال ان فلانا يستعير مثل كذا
فاما اذا لم يقل ذلك لا يحنث كما لو حلف ان لا يعيره شيئا ثم ردفه على دابته كما في المحيط كذا في القهستاني وقضاء
الدين وقبضه وفيه تفصيل ذكر في وكالة الخلاصة والكسوة والحمل وتسليم الشفعة كما في قاضيخان والشركة والقسمة
كما في الصغرى والابراء والانفاق كما في الزاهدي وقطع الثوب وهدم الدار كما في النظم كذا في القهستاني ثم الاصل ان
كل فعل يرجع حقوقه الى المباشر لا يحنث الحالف بمباشرة المأمور لوجوده منه حقيقة وحكما والا يحنث ويصير العاقد
سفيرا كذا في الكفاية الا انه استثناء من قوله يحنث بهما لو نوى الحالف المباشرة يصدق قضاء وديانة يعني اذا نوى الحقيقة
المستعمل صدق قضاء وديانة وان كان في ذلك تخفيف عليه لان الكلام ينصرف الى حقيقته بغير قرينة فاذا وجدت
النية كان الصرف اليها اولى كذا في العناية وفي لا يتزوج فزوجه فضولي فاجاز الحالف بالقول حنث لوجود شرط
الحنث بالايجاب وان اجاز بالفعل لا يحنث لعدمه وعليه اكثر المشايخ هكذا قال الصدر الشهيد في الفتوى وهذا
اذا زوجه الفضولي بعد اليمين اما اذا زوجه الفضولي امرأة ثم حلف ان لا يتزوج بها او امرأة لا يحنث اذا شهد العقد
على قول الكل ثم الاجازة بالفعل في نكاح الفضولي ان يبعث اليها شيئا من المهر وان قل والمراد بالبعث الوصول اليها
ذكر الصدر الشهيد في الجامع الصغير في كتاب المناسك وبعث الهدية لا يكون اجازة لانه لا يختص بالنكاح ولو قبلها
او مسها بشهوة يكون اجازة بالفعل ولا يحنث ولكن يكره ذلك الفعل حراما ولو قال كل امرأة اتزوجها او يتزوجها
غيري لاجلي فهي طالق ثلاثا فزوجها فضولي لاجله يقع الطلاق قبل الدخول في ملكه ولم تحرم عليه بمنزلة ما لو طلقها بعد عقد
الفضولي لكن لم يقبل هذا العقد الاجازة وقال القاضي الامام الاجل يقبل هذا العقد الاجازة بعد ما طلقها قبل الاجازة
اما لو قال لها بعد ما زوجها الفضولي فانت طالق هذا اجازة اما لو قال انت طالق لا يكون اجازة ولا يبطل التوقف
قال صاحب المحيط وعندي لا حاجة الى تزويج الفضولي بل يتزوج بنفسه لان اليمين انحلت بتزويج الفضولي وفي
مجموع النوازل لو قال كل امرأة اتزوجها او يتزوجها غيري لاجلي واجيزه بالفعل فهي طالق ثلاثا لا وجه لجوازه فهو شديد
على النفس لو زوجه فضولي وهو اجاز بالفعل ثم تزوجها بنفسه لا يحنث فلو حرمت عليه ثم تزوجها بنفسه فهذا على قياس
مسئلة الجامع الصغير اذا حلف لا يدخل هذه الدار فادخل ثم دخل هو بنفسه هل يحنث فيها اختلاف المشايخ سئل
نجم الدين عمن تزوج بعقد الفضولي ثم حلف ما تزوجت واراد اني ما تزوجت بنفسي لا يحنث ولو حلف لا يتزوج
فجن فزوجه ابوه لا يحنث وفي التجريد عن محمد لو حلف لا يتزوج فصار معتوها فزوجه ابوه يحنث وفي مجموع النوازل لو قال
والله لا ازوج فلانة فامر رجلا فزوجها لا يحنث بخلاف لا يتزوج قال محمد بن الوليد فسألت نجم الدين عن الفرق فقال التزوج
لا بامره لا يلحقه حكم والتزوج بامره يثبت حكمه وهو الحل الكل من الخلاصة وفي لا يزوج عبده او امته يحنث بالتوكيل
والاجازة لقصر التوكيل والاجازة وكذا في ابنه وبنته الصغيرين وفي ابنه وبنته الكبيرين العاقلين لا يحنث الا بالمباشرة
ولا يحنث بفعل التوكيل لعدم صحة التوكيل ودخول اللام على فعل يقع عن غيره مثل البيع اراد بدخوله على فعل قربه
لا تعلقه به لانه امر معنوي لا يوقف عليه الا من جهة التكلم وعبارة الهداية صريحة فيه حيث قال بخلاف ما اذا قال
ان بعت ثوبا لك لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضي الاختصاص به وذلك بان يكون
مملوكا له كذا في ايضاح ابن كمال كان بعت لك اي لاجلك ثوبا فعبده حر يقتضي في تحقق الحنث اختصاص
الفعل اي البيع بالمحلوف عليه اي بالمخاطب لتخصصه به وذلك لان الفعل لا يختص بغير الفاعل الا بان كان الفعل

بامره

بامره اي امر المحلوف عليه للحالف سواء كان الثوب ملكه اي ملك الحالف او لا فلو حلف ان بعت لك هذا
الثوب فامرأته طالق فدس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على
البيع فيقتضي اختصاصه به وذلك بان يفعله بامره اذ البيع يجري فيه النيابة ولم يوجد كذا في الهداية ومثله اي البيع
الشراء والاجارة والصياغة والبناء والخياطة وكل ما يجري فيه النيابة ودخول اللام على العين كان بعت ثوبا لك
يقتضي اختصاصها اي العين به اي بالحالف وذلك بان كان ملكه سواء امره الحالف او لا فيحنث اذا باع الغير
ثوبا مملوكا له سواء كان بامره او بغير امره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضي
اختصاص العين بالمحلوف عليه فان نوى بالثاني الاول او بالاول الثاني صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه بالتقديم
والتأخير كذا في الكفاية والحاصل ان لام الاختصاص اذا اتصل بضمير عقيب فعل متعد فاما ان يتوسط بين الفعل
ومفعوله او يتأخر عن المفعول وعلى التقديرين فاما ان يحتمل الفعل النيابة او لا فان احتملها وتوسط بينهما كان
اللام لاختصاص الفعل وشرط حنثه وقوع الفعل لاجل من له الضمير سواء كانت العين مملوكة له او لم تكن وذلك انما
يكون بالامر وان تأخر عن المفعول كان لاختصاص العين به وشرطه كونها مملوكة له سواء كان الفعل وقع لاجله
او لم يقع وان لم يحتملها لا يفترق الحكم في الوجهين اي في التوسط والتأخر بل يحنث به اذا فعله سواء كان بامره
او بغير امره لان الفعل اذا لم يحتمل النيابة لم يمكن انتقاله الى غير الفاعل فيكون اللام وعدمه سواء فتعين ان يكون اللام
لاختصاص العين صونا للكلام عن الالغاء كذا في العناية وكذا اي كدخولها على العين دخولها اي اللام على فعل لا يقع
عن غيره مثل الضرب اي ضرب الغلام كذا في الهداية والمراد بالغلام العبد كما ذكره في الجامع الصغير لقاضي خان
واما الولد كما ذكر في الفوائد الظهيرية وهذا هو الصواب لان ضرب العبد يحتمل النيابة ولهذا لو حلف لا يضرب عبده
فامر غيره بضربه حنث لان المنفعة تعود اليه قد ذكره الهداية قبيل هذا كذا في العناية فيحنث الحالف في ان ضربت لك
عبدا بضرب عبد مملوك للمخاطب سواء كان بامره او بغير امره كذا في القهستاني والاكل والشرب والدخول وامثالها
مما لا يقع عن غيره وان نوى الحالف غيره بان نوى الملك في دخول اللام على مثل البيع او نوى الامر في دخولها على العين
او على مثل الضرب صدق فيما عليه لتحقق التغليظ من طرف الحالف وفي ان بعته او اشتريته فهو حر فعقد اي باعه
او اشتراه على انه بالخيار والمراد خيار البايع في الاول وخيار المشتري في الثاني وشرط فيه ان لا يكون للبايع ايضا
خيار اذ لو كان له خيار لا يخرج المبيع عن ملكه فلا يتمكن المشتري من التصرف فيه كذا في ايضاح ابن كمال عتق لوجود
الشرط وهو البيع والملك فيه قائم لان خياره يمنع خروج المبيع عن ملكه بالاتفاق فينزل الجزاء واما في مسئلة الشراء فعلى
اصلهما ظاهر لان خيار المشتري لا يمنع ثبوت الملك له عندهما وكذا على اصله لان هذا العتق معلق بتعليقه
والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق بعد الشراء بخيار الشرط انفسخ الخيار وثبت الملك ووقع العتق فكذلك اذا علق واما
اذا اشترى قريبه بشرط الخيار له فانه لا يعتق ما لم يسقط الخيار عند ابي حنيفة لان شراء القريب لم توجد فيه كلمة الاعتاق
بعد الشراء حتى يسقط بها الخيار فلا يعتق عليه ما لم يسقطه ووضع المسئلة في البيع بشرط الخيار يفيد ان البيع اذا كان
باتا لا يعتق وان وجد البيع بناء على ان العلة مع المعلول في الوجود الخارجي فكما تم البيع زال عن ملكه والجزاء لا ينزل
على غير الملك بخلاف ما فيه الشرط فانهما يتعاقبان فيه كذا في العناية وكذا يحنث لو عقد بالفاسد والموقوف لوجود حده وهو
التمليك والتملك من الجانبين ولو عقد بالباطل لا يعتق لعدمه وفي ان لم ابعه فكذا فاعتقه او دبره حنث لان الشرط
تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع فان قلت المحلية في التدبير باقية فانه يمكن بيع المدبر اذا قضى القاضي بجواز بيعه

قلنا عند القضاء بجواز بيعه يفسخ التدبير ويكون البيع بيع القن لا بيع المدبر وفوات المحلية انما كان باعتبار بقاء التدبير وقد قلنا ان بيع المدبر لا يجوز فكان المحل باقيا والحكم لا يبنى على ما يظهر عند قضاء القاضي في المجتهدات فان قيل لم يقع اليأس في الجارية عن بيعها بالتحرير والتدبير لجواز ان ترتد فتسبى بعد اللحاق بدار الحرب فيملكها هذا الرجل ويبيعها قلنا الحالف عقد يمينه على البيع باعتبار هذا الملك وباعتباره تحقق اليأس بالتحرير والتدبير وما ذكرت موهوم والاحكام لا تبنى على الموهومات فتحقق اليأس عن البيع نظرا الى الاصل كذا في الكفاية قالت امرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلاثا طلقت هي في القضاء الا في رواية عن ابي يوسف لانه اخرجه جوابا فينطلق عليه لان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتداء وقد يكون غرضه ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها علي المشي الى بيت الله وان نوى به مسجدا لم يلزمه شيء كذا في النهاية او الى الكعبة او مكة لزمه الى التح لزمه حج او عمرة ماشيا فان لم يكن بمكة فظاهر وان كان عنها واختار الحج يحرم من الحرم ويخرج الى عرفات ماشيا فان ركب في الاكثر اذ في الاقل تصدق بقدره فعليه دم اي شاة وان اختار العمرة يخرج الى التنعيم ويحرم بالعمرة ولم يذكر محمد انه يخرج الى التنعيم ماشيا او راكبا وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم جاز له ان يركب وقت الرواح الى التنعيم لان الرواح اليه ليس بمشي الى بيت الله وانما المشي اليه وقت الرجوع وقال بعضهم يمشي وقت الرواح ايضا لان الرواح اليه للاحرام فكان ماشيا الى بيت الله والقياس ان لا يلزمه بهذا النذر شيء لانه التزم ما ليس بقربة واجبة لان المشي مباح ولا مقصود في الاصل لكن تركناه بالاثر والعرف اما الاثر فما روي عن علي رضي الله عنه انه اجاب في هذه المسئلة بان عليه حج او عمرة واما العرف فهو ان الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ الكل من العناية ولو قال علي الخروج او الذهاب او السفر او الركوب او الاتيان او السعي الى بيت الله او علي المشي الى الصفا والمروة او المدينة او بيت المقدس لا يلزمه شيء لان التزام الحج او العمرة بهذه الالفاظ غير متعارف ولا وارد في الاثر وكذا لو قال علي المشي الى الحرم والى المسجد الحرام عنده خلافا لهما قالا لزمه حج او عمرة لان الحرم شامل للبيت وكذلك المسجد الحرام فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانهما منفصلان عنه وله ان التزام هذه العبارة غير متعارف حتى يصير مجازا ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع اصلا كذا في العناية وفي عبده حر ان لم احج العام اي السنة بالتخفيف ثم قال حججت فانكره العبد فشهدا اي الشاهدان عليه بكونه اي الحالف يوم النحر من هذا العام بكوفة لا يعتق عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد فعنده يعتق لان هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط قال في كتاب الحدود من المبسوط لا يقال لا نسلم ذلك اذ لا ينكر كرامة الاولياء فيجوز ان يكون في يوم واحد بمكة والكوفة لانا نقول انا امرنا ببناء الاحكام على ما هو الظاهر المعروف وفيه نظر لما مر في باب النسب من انه يثبت لمن ولد لستة اشهر من زوج مشرقي وزوجته في المغرب كذا في ايضاح ابن كمال ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدا انه لم يحج العام غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا كذا في الهداية ونوقض بمسئلة السير الكبير رجلان شهدا على رجل انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم يقل قول النصارى جازت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها قامت على نفي شيء احاط علم الشاهد به واجاب الامام قاضيخان ان هذه الشهادة شهادة قامت على امر وجودي وهو سكوت المرء

عقيب

عقيب قوله المسيح ابن الله ولكن قال الامامان العلمان في التحقيق شمس الائمة وفخر الاسلام اذا قال الشاهدان ان الزوج لم يقل هذه الزيادة قبلت شهادتهما لان قولهما هذا بيان منهما لاحاطة علمهما بذلك فكان التمييز بين نفي ونفي معتبرا ولكنه ليس مختار صاحب الهداية لافضائه الى الحرج كذا في العناية وفي لا يصوم فصام ساعة بنية ثم افطر في يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب والشارع في الفعل يسمى فاعلا عرفا وان صم يوما او صوما لا اي لا يحنث ما لم يتم يوما لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانتهائه الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به وفي لا يصلي يحنث اذا سجد سجدة لا قبله والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يأت بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر بالجزء الثاني وان صم صلوة فبشفع اراد بالشفع الركعتين والاصح باتيان القعدة ذكره ابن كمال لا باقل منهما لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء وفي ان لبست من غزلك فهو هدي فملك قطنا فغزلته ونسجته اي الغزل فلبس فهو هدي عنده خلافا لهما فانهما قالا ليس عليه ان يهدي حتى تغزله من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدي التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه وان لبس ما غزلت من قطن موجود في ملكه وقت الحلف فهدي بالاتفاق لانه اضاف الى سبب الملك وهو غزل المرأة لا الى ملكه القطن لان القطن لم يصر مذكورا حتى يضاف اليه ولهذا لو قال ان لبست ثوبا من غزلك من قطنك لم يكن هديا اجماعا فلما اطلق ولم يقيد صرفناه الى ما هو المعتاد وهو غزل المرأة قطن الزوج فيكون الغزل سببا للملك والاضافة اليه اضافة الى سبب الملك ولو اهدى بقيمة الثوب جاز وفي التزام هدي شاة لا يجوز اهداء قيمتها لان القربة فيها اراقة الدم وفي الثوب سد خلة الفقير والقيمة فيه كالعين وقيل في اهداء قيمة الشاة روايتان وفي التزام هدي ما لا ينقل يهدى قيمتها كذا في الكفاية خاتم الفضة ليس بحلي بفتح الحاء ما يتحلى به المرأة من ذهب وفضة او جوهر فلو حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلي عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال ولو كان حليا يحرم على الرجال لان التزين بالذهب والفضة حرام على الرجال واما التختم لهم بالفضة فانما كان لغرض آخر وهو قصد الختم لا التزين هذا اذا كان الخاتم فضة خالصة اما اذا اصنع الخاتم من فضة على هيئة خاتم النساء بان كان ذا فص يحنث هو الصحيح كذا في الفوائد الظهيرية كذا في شروح الهداية ولو حلف ان لا يلبس حليا فلبس سيفا محلى او منطقة مفضضة لا يكون حانثا وهو على حلي النساء كذا في قاضي خان بخلاف خاتم الذهب لما مر وعقد بالكسر هو اللؤلؤ اي الدرج اللؤلؤة ان رصع بذهب التر صيع التركيب يقال تاج مرصع بالجواهر فحلي والا اي وان لم يرصع فلا اي فليس بحلي فلا يحنث من حلف لا يلبس حليا بلبس غير المرصع وقالا حلي مطلقا اي رصع او لا لانه حلي حقيقة حتى سمي به في القرآن قال تعالى وتستخرجون منه حلية تلبسونها وقال يحلون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤا وله انه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا ومبنى الايمان على العرف فلا ينصرف الا الى المرصع عند اطلاقه وقيل هذا اختلاف عصر وزمان وبه اي بقولهما يفتى لا لانه سمي به في القرآن لما عرفت ان مبنى الايمان على العرف عندنا لا على ما في القرآن بل لان التحلي به على الانفراد معتاد وفي لا يجلس على الارض والسطح او الدكان فجلس على بساط او حصير فوقها لا يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض وان حال بينها اي الارض وبينه اي الحالف ثيابه وهو لابسه حنث لانه تبع له فلا يعتبر حائلا واما اذا نزعه وطرحه على الارض وجلس عليه لا يحنث لانه لم يبق تبعا كذا في النهاية وفي لا ينام على هذا الفراش فجعل

العلادة م

فوقه فراشاً آخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشئ لا يكون تبعاً له فقطع النسبة عن الاول وان جعل
فوقه قرام بالكسر ستر رقيق يقال له بالفارسية چادرشب يحنث لان القرام تبع للفراش فيعد نائماً على الفراش
ولو حلف لا ينام على هذا الفراش فاخرج من الفراش حشوه ونام عليه قالوا لا يكون حانثاً لان الفراش الذي ينام
عليه لا يكون بدون الحشو ولو اخرج ما فيه من الصوف او القطن ثم نام على ذلك المصفوف او المحلوج لا يحنث في
يمينه لان مجرد الحشو لا يسمى فراشاً كذا في قاضيخان وفي الحلف على هذا السرير ان جعل فوقه سريراً آخر فجلس
عليه لا يحنث لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه فان جعل فوقه بساطاً او حصيراً حنث لانه جعل جالساً عليه
والجلوس على السرير في العادة كذلك **باب اليمين في الضرب والقتل** اخر يمين مثل الضرب والقتل عن مثل
لبس الثياب اما لان مثل اللبس اكثر وجوداً منه واما لان اليمين مشروع وجوداً وعدماً بخلافه وغير ذلك
كالكسوة والغسل الضرب يختص فعله بالحي لان الضرب اسم لفعل مولم يتصل بالبدن وهو لا يتحقق في الميت
لانتفاء الايلام فيه ولو نقض بقوله تع خذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث فقد بر ايوب عم في يمينه بالضرب بهذا
الضرب ولم يوجد الايلام لان الضغث عبارة عن الحزمة الصغيرة من ريحان او حشيش فلم يكن يحصل الايلام فكيف
لاجزائه واجيب بانه جاز ان يكون هذا حكماً ثابتاً بالنص في حق ايوب عم مجازاً له اكراماً له في حق امرأته تخفيفاً عليها لعدم
جنايتها على خلاف القياس فلا يلحق غيره هذا اذا لم يكن لاجزاء الضغث ايلام على ما ذكر في تفسير الضغث وروى
ابن عباس رضه ان الضغث عبارة عن قبضة من الشجر فجاز ان يصيبها الم اجزائها فكان حكماً باقياً في شريعتنا
ايضاً وتمام الكلام فيه في الكشاف وذكر في شرح الطحاوي ومن حلف ليضربن فلاناً مائة سوط فضربه بها ضربة واحدة
ان وصل اليه كل سوط بحياله بر في يمينه والايلام شرط لان المقصود من الضرب الايلام كذا في العناية ومن يعذب في القبر يوضع
فيه الحيوة في قول العامة كذا في الهداية ثم عند البعض توضع فيه الحيوة من كل وجه وعند البعض بقدر ما يتألم وقال بعضهم
يؤمن باصل العذاب ويسكت عن الكيفية وعن ابي الحسن الصالحي يعذب الميت من غير حيوة اذ الحيوة عنده ليست
بشرط لثبوت العلم فقوله عند العامة احتراز عن قوله كذا في الكفاية وكذا الكسوة لانه يراد بالكسوة على تأويل الاك ع
التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق ان ينوي بها الستر فحينئذ يحنث لان فيه تشديداً عليه
وقيل بالفارسية ينصرف الى اللبس دون التمليك وهو قول الفقيه ابي الليث ومعناه انه يحنث لانه اذا حلف لا يلبس
فلاناً فالبسه وهو ميت حنث لان الالباس عبارة عن الستر والتغطية والميت محل لذلك كذا في العناية وكذا الكلام
والدخول لان المقصود من الكلام الافهام والموت ينافيه والمراد بالدخول عليه زيارته وبعد الموت يزار قبره لا هو
فان قيل روي ان قتلى بدر من المشركين لما القوا في القليب قام عم على راس القليب وقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً
فقال عمر رضه اتكلم الميت يا رسول الله فقال ما انتم باسمع منهم لكنهم لا يجيبون قلنا هو غير ثابت فانه لما بلغ هذا الحديث عائشة
رضها قالت كذبت على رسول الله قال تع انك لا تسمع الموتى وما انت بمسمع من في القبور ثم لو صح ذلك كان معجزة له عم
وقيل المقصود بذلك وعظ الاحياء لا افهام الموتى ونظيره ما روي ان علياً رضه كان اذا اتى المقابر قال عليكم السلام
ديار قوم مؤمنين اما نساؤكم فقد نكحت واما اموالكم فقد قسمت واما دوركم فقد سكنت فهذا خبركم عندنا
فما خبرنا عندكم وكان ذلك على سبيل الوعظ للاحياء لا على سبيل الخطاب للجمادات والموتى كذا في الكفاية يختص فعلها
بالحي فلا يحنث من قال ان ضربته او كسوته او دخلت عليه او كلمته فعلي كذا فعلها متعلق بقوله لا يحنث بعد موته لما بينا بخلاف
الغسل فانه لا يختص بالحي لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهير ويتحقق ذلك في الميت الا يرى ان من صلى وهو يحمل

حيا حملا

ميتاً حملا لم يغسل بعد لا تجوز صلوته ولو كان غسيلاً تجوز صلوته وكذا الحمل والمس لا يختص فعلهما بالحي وهو ظاهر الا يضربها
فمد شعرها وان نتف شعرها كلمها او فيه والصحيح انه يكون حانثاً اذا كان في الغضب كذا في قاضيخان او خنقها
او عضها او وجاها او قرصها حنث لما مر ان الضرب اسم لفعل مولم يتصل بالبدن وقد تحقق الايلام في هذه الافعال
قالوا هذا اذا كان اليمين بالعربية وان كانت بالفارسية لا يحنث كذا ذكره التمرتاشي والصحيح انه يكون حانثاً اذا كان
على وجه الغضب كذا في قاضيخان وقال الشافعي لا يحنث لان هذه الاشياء لا تسمى ضرباً عادة وقيل لا يحنث في حال
الملاعبة وان اوجعها والمراد انه لم يتعارف هذا ضرباً بل ممازحة كذا في الفوائد الظهيرية وهو الصحيح كذا في قاضي
خان وهذا يدل على انه لو ضرب بها بالكف في حالة الملاعبة لا يحنث ايضاً لانه يسمى ممازحة لا ضرباً وفي التفاريق
الضرب لا يقع على الرمي بالحجر وغيره كذا ذكره التمرتاشي كذا في الكفاية ليضربنه حتى يموت فهو على اشد الضرب لانه يقال
للمبالغة فيه وكذا لو قال لها ان لم اضربك حتى اترك لا حية ولا ميتة قال ابو يوسف هذا على ان يضربها ضرباً موجعاً
شديداً فاذا فعل ذلك بر في يمينه وقوله حتى يبول او حتى تستغيث ما لم توجد حقيقة هذه الاشياء لم يبر في المتفق
وفي الفتاوى لو قال لاضربنه بالسيف حتى يموت لا يبر حتى يموت كذا في الخلاصة ليقضين دينه قريباً فما دون الشهر
قريب والشهر وما زاد عليه بعيد ولهذا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر ليقضينه اليوم فقضاه زيوفاً الزيف
ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار او نبهرجة النبهرج ما يرده التجار ايضاً او ستوقة بفتح الحاء اي مستحقاً صاحبها
اياها على الدائن او باعه به شيئاً وقبضه بشرط القبض لان الثمن بنفس البيع وان وجب على المشتري الا انه بعرض
السقوط وتقرره بالقبض فشرط القبض لهذا بر لان الزيافة وكذا النبهرجة عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو
تجوز به صار مستوفياً فيوجد شرط البر وقبض المستحقة صحيح الا يرى انه لو اشترى بها شيئاً فاخذها المستحق
بقي البيع صحيحاً ولو لم يصح قبض المستحقة لبطل البيع لكونه بلا ثمن ولا يرتفع البر المتحقق برد ما قبض من الزيوف والنبهرجة
والمستحقة لان اليمين لما انحلت بوجود الشرط لم تقبل الفسخ ولا انتقاض كالكتابة فان مولى المكاتب اذا رد البدل
لكونه زيفاً او نبهرجاً او استرد بالاستحقاق لا ينتقض العتق بخلاف قضاء الدين فانه ينتقض برد المقبوض بعيب
او استحقاق لان مبناه المقاصة وقد زالت كذا في العناية ولو قضاه رصاصاً اي مموهاً او ستوقة حنث لانهما
ليسا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم والستوقة بالفتح ارداء من النبهرجة وعن الكرخي
الستوق عندهم ما كان الصفر او النحاس هو الغالب الاكثر فيه او وهب الدين له حنث لعدم المقاصة لان قضاء الدين
فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين بيانه ان ما يقبضه رب الدين يصير مضموناً عليه لانه يقبضه لنفسه على وجه
التملك ولرب الدين على المديون مثل ما في ذمته فيلتقيان قصاصاً وقد تحققت بحرد البيع لان ثمن الدين
آخر الدينين فيكون قضاء عن الاول فاما كان طريق قضاء الدين المقاصة لان قضاء الدين حقيقة
لا يتصور لان القضاء يصادف العين وحق صاحب الدين في وصف الذمة ولهذا قالوا الديون تقضى بامثالها
كذا في العناية او ابراه منه لا يبر لان الابراء اسقاط حق والقضاء تسليم ولم يوجد فيحنث لا يقبض دينه درهماً
دون درهم لا يحنث بقبض بعضه ما لم يقبض كله متفرقاً لان شرط الحنث قبض الكل لكنه بوصف التفريق والحاصل
ان شرط الحنث شيئان احدهما قبض الكل والثاني وصف التفريق فيه فاذا وجد احدهما دون الآخر لا يحنث ثم انهما
عند قبض البعض ان وجد التفريق لم يوجد قبض الجميع بعد فلا يحنث وان فرقه اي الدين كله بعمل ضروري كالوزن
لا يحنث لانه قد يكون الدين كثيراً فيتعذر وزن الكل وقبضه دفعة واحدة حقيقة وعادة فيصير هذا القدر مستثنى

عنه ومن تقاضى من غريمه مائتين فقال لا املك ذلك المقدار فلم يصدقه فقال ان كان لي الا مائة او غير مائة او سوى مائة فامرأته طالق لا يحنث بها اي بمائة او باقل منها لان المقصود منه عرفا نفي ما زاد على مائة ولان استثناء المائة استثناء بجميع اجزائها ففيما اذا لم يملك الا خمسين كان استثناء الخمسين داخلا تحت استثناء المائة لان الخمسين من اجزاء المائة فلهذا لا يحنث كذا في الكفاية وقال في الجامع الكبير ولو ملك زيادة ان كان من جنس مال الزكوة حنث والا فلا كذا في ايضاح ابن كمال لا يفعل كذا تركه ابدا لانه نفي الفعل مطلقا فيقتضي عدم الفعل في جميع العمر ضرورة عموم النفي ووجوده في جزء منه ينافي العدم في جميعه وفي ليفعلنه يكفي فعله مرة لان الملتزم فعل واحد غير عين اذ المقام مقام الاثبات فيبر باي فعل فعله مختارا او مكرها او ناسيا او بطريق التوكيل وانما يحنث بوقوع اليأس عنه وذلك بموت الحالف او بفوت محل الفعل حلفه وال ليعلمنه بضم الياء من الاعلام بكل داعر اي مفسد من الدعارة وهي الخبث والفساد والمراد داعر دخل البلد تقيد بحال ولايته بكسر الواو فكان الاعلام واجبا حال ولايته حامة وليس يلزم الاعلام حال دخوله وانما يلزم منه ان لا يؤخر الاعلام الى ما بعد موت الوالي او عزله على ظاهر الرواية لان المقصود من الاعلام دفع شر نفس الداعر او شر غيره بزجره وهذا المقصود انما يفيد فائدة اذا كان الوالي قادرا على تنفيذه وذلك بالسلطنة وهي تزول بالموت لا محالة وكذا بالعزل في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه يجب الاعلام بعد العزل ايضا لانه مفيد بالجملة كذا في العناية لهبته اي يهب عبده من فلان فوهبه ولم يقبل فلان فقد بر في يمينه وكذا لو حلف لا يهب عبده من فلان فوهبه ولم يقبل حنث وقال زفر لا يحنث ما لم يقبلها ويقبضها لان الهبة لا تصح الا بهما ولنا ان الهبة اسم لايجاب الملك من جانب فقد وجد في الذخيرة الهبة هي التمليك من جانب الواهب وذلك في قوله وهبت ولا تعلق له بالقبول وانما القبول لثبوت الملك والملك حكم الهبة وشرط الحنث نفس الهبة لا حكمها وهذا كما لو حلف لا يقر بشيء او لا يوصي ففعل ولم يقبل الآخر حنث ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم الملك يثبت قبل القبول الا ان بالرد ينتقض دفعا لضرر المنة وقال بعضهم لا يثبت لاحتمال ان يكون الموهوب محرما للموهوب له فيعتق فلا يملك دفع الضرر فتوقف الثبوت على القبول وكذا الاقرار كالهبة القرض وعن ابي يوسف رواية اخرى ان قبول المستقرض شرط لان القرض في حكم المعاوضة والعارية والصدقة والعطية والهدية والنحلى والعمرى بخلاف البيع والاجارة والكتابة لانه تمليك من الجانبين فكان تمامه بهما وكذا كل عقد فيه بدل الكل من الكفاية لا يشم ريحانا فهو على ما لا ساق له فلا يحنث بشم الورد والياسمين لان الريحان اسم لما لا ساق له ولها ساق قيل هذا تفسير فخر الاسلام وقلده الصدر الشهيد وصاحب الهداية وفيه نظر لانه لم يثبت في قوانين اللغة الريحان بهذا التفسير اصلا وجوابه ان معنى قوله اسم لما لا ساق له ان لا ساق له رائحة طيبة كما لو رقه اصطلح عليه الفقهاء وان لم يثبت في اللغة على ان نفيه في اللغة موقوف على الاستقراء التام في اوضاع اللغة وهو متعذر وقيل في الفارق بين الورد والريحان ما ينبت من بذره مما لا شجر له ولعينه رائحة مستلذة فهو ريحان وما ينبت من الشجر ولورقه رائحة مستلذة فهو ورد كذا في العناية وقيل يحنث لانه عرفا نبات له رائحة طيبة كذا في الاختيار لا يشم وردا او بنفسجا بفتح الباء والسين المهملة فهو على ورقه لان اسم الورد حقيقة في ورقه وفي العرف يراد به ايضا فكان العرف مقررا له وفي البنفسج قاض عليه اي غالب راجح لانه اسم للورق حقيقة ويراد به في العرف دهنه فرجحنا العرف على الحقيقة لان مبنى الايمان على العرف وفي المبسوط اذا حلف لا يشتري بنفسجا فاشترى دهن بنفسج حنث عندنا ولم يحنث عند

الش فعي

الش فعي لانه يعتبر حقيقة لفظه وما اشترى عين البنفسج لان المتصل بالدهن رائحته لا عينه ولكنا نعتبر العرف فاذا اطلق البنفسج يراد به الدهن ويسمى بايعه بايع البنفسج فيصير به مشتريا للبنفسج ايضا ولو اشترى ورق البنفسج لم يحنث وذكر الكرخي في كتابه انه يحنث ايضا وهذا شيء يبتنى على العرف كذا في الكفاية لا يدخل دار فلان يتناول الملك والاجارة يعني اذا حلف لا يدخل دار فلان يحنث بدخوله فيها سواء كانت مملوكة له او مستاجرة او مستعارة عندنا وقال الش فعي لا يحنث بدخوله في غير المملوكة لان مقتضى الاضافة الاختصاص وهو في الملك حقيقة فلا يكون غيره مرادا ولنا ان في اضافة الدار اليه يراد نسبة سكنى الدار عرفا مجازا لان الغيظ للحالف لم يحصل من الدار بل من سكنها فكانه قال لا يدخل سكنى فلان حتى لو دخل دارا يملكها فلان ولم يكن ساكنا فيها لا يحنث فيشمل سكنى المملوكة والمستاجرة والمستعارة كذا في شرح المجمع حلف انه لا مال له وله دين على مفلس او ملي لا يحنث لان المال جوهر شرعا والدين عرض ووصف في الذمة فلم يوجد الشرط

كتاب الحدود

لما فرغ من ذكر الايمان وكفاراتها الدائرة بين العبادة والعقوبة اورد عقيبها العقوبات المحضة ومحاسن الحدود كثيرة لما انها ترفع الفساد الواقع في العالم وتحفظ النفوس والاعراض والاموال سالمة عن الابتذال وسبب كل منها ما اضيف اليه حد الزنا وحد القذف وحد الشرب وحد السكر وحد السرقة وحد قطع الطريق فصارت الحدود ستة انواع فمن قال انها خمسة لم يصب ومنهم الامام قاضي خان حيث قال في فتاواه الحدود خمسة حد الزنا وحد القذف وحد الشرب وحد السرقة وحد قطاع الطريق ومنشأه عدم الفرق بين حد الشرب وحد السكر والفرق واضح على ما ذكر في البدايع حيث قال واما حد الشرب فسبب وجوبه الشرب وهو شرب الخمر خاصة حتى يجب الحد بشرب قليلها وكثيرها ولا يتوقف على حصول السكر منها وحد السكر سبب وجوبه السكر الحاصل من شرب سوى الخمر من الاشربة المسكرة كالسكر ونقيع الزبيب والمطبوخ اي طبخ من عصير العنب او التمر او الزبيب او المثلث او نحو ذلك ومنهم صاحب البدايع حيث قال الحدود خمسة انواع حد السرقة وحد الزنا وحد الشرب وحد السكر وحد القذف ومنشأه عدم الفرق بين حد السرقة وحد قطع الطريق والفرق واضح على ما ذكر في الكافية وغيرها كذا في ايضاح ابن كمال الحد لغة المنع ومنه الحداد للبواب لمنعه الناس عن الدخول وشرعا عقوبة مقدرة اي مبينة في الكتاب او السنة او الاجماع وسيأتي بيان التقدير تجب حقا لله تع اي تعظيما وامتثالا لامره تعالى ولا يشكل بهذا بحد القذف لان الغالب فيه عندنا حق الله تع وما فيه من حق العبد في حكم التبع فلهذا اذا عفي عنه المقذوف بعد ما قضى القاضي به لا يسقط الحد كذا في المبسوط فلا يسمى تعزير لجنايته ولا قصاص لنفس او طرف حدا اما التعزير فلعدم التقدير فيه واما القصاص فلانه حق العبد لهذا اصح عفوه والاعتياض عنه ثم المقصود الاصلي من شرع الحد الانزجار عما يتضرر به العباد وهو اختلاط الانساب فالله تع شرع حد الزنا لصيانة فرش المسلمين عن الفساد وشرع حد الشرب لصيانة عقولهم وشرع حد القذف لصيانة اعراضهم وشرع حد السرقة لصيانة اموالهم واما الطهرة فليست باصلية ولهذا شرع في حق الكافر الذي ولا يطهر عن ذنبه باجراء الحد عليه لانها تحصل بالتوبة لا باقامة الحدود والحد يقام على كره منه فلا يكون محصلا للثواب فلا تحصل به الطهرة فان تاب كان الحد طهرة والا لا يكون طهرة بل خزيا ونكالا كما قال الله تع في حق قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم كذا في الهداية وشروحها والزنا يمد ويقصر فالقصر لغة اهل الحجاز قال تعالى ولا تقربوا الزنا والمد لاهل نجد وطئ مكلف المراد الوطئ الحرام فخرج وطئ الصبي والمجنون اذ لا يوصف فعلهما بالحرمة فلا يكون زنا فلا يجب الحد لو وطئهما وكذا وطئ الامة المجوسية ولو ملكه ثم الوطئ يتناول الايلاج المجرد عن الانزال فانه ليس بشرط هنا كما في الجنابة في قبل مشتهاة لا في دبرها فان الوطئ في قبل الصغيرة التي

اي جزاء او الضرب او القطع او الرجم ... صح

لا تشتهى والميتة لا يوجب الحد وأثر القبل على الفرج لاختصاصه بالانزال دون الفرج خال صفته قبل عن ملكه اعم من
ملك النكاح وملك اليمين وشبهته يعني شبهة الملك لا عم فالمراد بشبهة ملك النكاح ما اذا وطئ امراة تزوجها بغير
شهود او بغير اذن مولاها وما اشبهه وبشبهة ملك اليمين ما اذا وطئ جارية ابنه او مكاتبه وعبده المأذون المديون
كذا في العناية وقال ابن الكمال المراد بشبهة الملك الشبهة في المحل لا الشبهة في الفعل المسماة بشبهة الاشتباه فان وجودها
لا ينافي تحقق الزنا فمعتده الثلاث لا تصلح مانعا لانها لان الموجود فيها الشبهة في الفعل دون الشبهة في المحل كما ستقف
عليه انتهى وبقي شرط لم يذكره المص كما ترك قيد الاشتهاء وهو كونه عن طوع ليخرج زنى المكره فان الاكراه يسقط الحد
كما سيأتي في كتاب الاكراه ثم هذا في حق الرجل واما زنى المراة فعبارة عن تمكينها لمثل هذا الفعل كذا في النهاية ويثبت
اي الزنا قال صاحب الهداية والمراد ثبوته عند الامام وانما قال كذلك لان الزنا يثبت بفعلهما ويتحقق في الخارج وان
لم يكن هناك لا بينة ولا اقرار وانما انحصر فيما ذكر من البينة والاقرار لانه لا يظهر ثبوته بعلم القاضي لانه ليس بحجة في هذا
الباب وكذلك في سائر الحدود الخالصة باجماع الصحابة وان كان القياس اعتباره لان علمه فوق البينة والاقرار
كذا في شروح الهداية بشهادة اربعة رجال لقوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال تع لم يأتوا باربعة شهداء
ولان في اشتراط الاربعة تحقيق معنى الستر وهو مندوب اليه قال عم من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة
والاشاعة ضده فيكون منهيا لقوله تع ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم
في الدنيا والآخرة مجتمعين فاتحاد المجلس شرط لصحة الشهادة بالزنا عندنا خلافا للشافعي حتى لو جاؤا متفرقين لا تقبل
عندنا ويحدون حد القذف خلافا له كذا في المبسوط فان قيل هل يجوز ان يكون زوج المقذوفة واحدا منهم قلت يجوز
عند ابي حنيفة رح خلافا للشافعي كذا في الكشاف بالزنا متعلق بقوله بشهادة يعني بشهادة متلبسة بلفظ الزنا
لانه الدال على فعل الحرام او ما يفيد معناه كما سيأتي في حد القذف لا بالوطء اي لا يثبت الزنا بشهادتهم بلفظ الوطء
او الجماع لاحتمال ان يكون الوطء حلالا فلا يكون شهادة بالزنا فلو شهدوا بمثل الوطء لم يحد الشاهد ولا المشهود عليه
كذا في النهاية اذا ظرف للشهادة سألهم بعد الشهادة الامام اي السلطان او نائبه والقاضي وفيه اشعار بوجوب
السؤال كما في شرح الطحاوي وقال قاضيخان ينبغي ان يسأل كذا في القهستاني عن ماهية الزنا بان يقول ما الزنا شرط
السؤال عنها احترازا عما لم يكن فعلهما على الحد الذي ذكر في تفسير الزنا فان من الناس من يعتقد في كل وطء انه زنا ولان الشرع
سمى الفعل فيما دون الفرج زنا قال عم العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش والرجلان
تزنيان وزناهما المشي والفرج يصدق ذلك او يكذبه والحد لا يجب الا بالجماع في الفرج وعن كيفيته بان يقول كيف
زنى احترازا عن تماس الفرجين من غير ايلاج وقيل للاحتراز عن صورة الاكراه ولو شهد واحد بالاكراه والباقي بالمطاوعة
لم يحد المشهود عليه ولا الشهود وقالا يحد الرجل والشهود كما في المحيط كذا في القهستاني وعمن زنى هذا السؤال
عن المزني بها اذا كانت الشهادة على الزاني وفائدته الاستكشاف عن الملك وشبهته وعن الزاني اذا كانت الشهادة
على المزنية وفائدته الاستكشاف عن شرط التكليف وهذه الفائدة توجد في الاول ايضا واين زنى لاحتمال انه
زنى في دار الحرب وهو لا يوجب الحد لعدم دخولها تحت ولاية الامام ومتى زنى هذا السؤال لان التقادم لا يوجب الحد
لانه يوجب اذا كان ثبوته بالاقرار وصرح به في المبسوط بل لان التقادم يمنع قبول الشهادة على الزنا اذا لم يكن التأخير
لعذر فهذا الاستقصاء للاحتيال للدرء فاذا بينوه وقالوا رأيناه وطئها في فرجها بيانا للماهية والمزني بها كالميل في
المكحلة بيان لكيفيته المكحلة بضمتين وعاء الكحل والميل خشبتها التي يكتحل بها وعدلوا اي سأل القاضي عن عدالة

الشهود

الشهود سرا وعلانية لم يكتف بظاهر العدالة احتيالا للدرء قال عم ادرؤا الحدود ما استطعتم فان وجدتم للمسلمين
مخرجا فخلوا سبيلهم فان الامام لان يخطي في العفو خير من ان يخطي في العقوبة وهذا بخلاف سائر الحقوق عند ابي
حنيفة رح حيث اكتفى فيه بظاهر العدالة وهو الاسلام وتعديل السر والعلانية يأتي في كتاب الشهادة ان شاء الله تع
قال في الاصل يحبسه حتى يسأل عن الشهود لانه لو خلى سبيله هرب فلا يظفر به بعد ذلك ولا وجه لاخذ الكفيل منه فانه
نوع احتياط فلا يكون مشروعا فيما بني على الدرء فان قيل الاحتياط في الحبس اظهر اجيب بان حبسه ليس بطريق الاحتياط
بل بطريق التعزير للاتهام بالجناية وقد صح انه عم حبس رجلا بالتهمة بخلاف الديون حيث لا يحبس فيها قبل ظهور العدالة
وسيأتيك الفرق ان شاء الله تع كذا في العناية فاذا بينوا ما ذكر حكم الامام بثبوت حد الزنا وهو الرجم في المحصن والجلد
في غيره والاكتفاء مشعر بان المشهود عليه لم يقر بالزنا بعد شهادتهم فلو اقر به بعد مرة يسقط الحد اذ الشهادة انما تقام
على الجاحد فاذا اقر تعذر الحكم بذلك كما في المراد وقال قاضيخان اربعة شهدوا على رجل بالزنا فاقر الرجل بعد شهادتهم بالزنا ثم انكر
ولم يقر اربع مرات لا حد عليه وقال في شرح المجمع لو اقر بالزنا مرة بعد القضاء بالبينة قال ابو يوسف يسقط الحد وقال محمد لا يسقط
ولو اقر قبل القضاء يسقط اتفاقا او بالاقرار عطف على قوله بشهادة اربعة وفيه اشارة الى حصر ما به يثبت الزنا فيهما فلا يثبت
بظهور الحبل عندنا وقال مالك يثبت الزنا بظهوره لان ظهوره من غير زوج دليل على زناها ولنا ان احتمال النكاح الصحيح
او الفاسد قائم فلا يجب الحد بالشك كذا في شرح المجمع وفي الاختيار لو اقر الذمي بوطء الذمية حدا واعلم انه لو تاب الى الله تع
من ذلك لم يعلم الامام الا اقامة الحد عليه اذ الستر مندوب كما في الكبرى وغيره كذا في القهستاني عاقلا بالغا لان قول المجنون
والصبي غير معتبر او غير موجب للحد اربع مرات وعند الشافعي يكتفى بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق ولنا
حديث ماعز فانه جاء الى النبي عم فقال زنيت فطهرني فاعرض عنه فجاء الى الجانب الآخر فقال مثل ذلك فلما كان في المرة
الرابعة قال عم الآن اقررت اربعا فبمن زنيت قال فبفلانة قال عم لعلك قبلتها لعلك باشرتها فابى الا ان يقر
بصريح الزنا فقال عم ابك خبل ابك جنون وفي رواية بعث الى اهله هل تنكرون من عقله شيئا فقالوا لا فسأل عم
عن احصانه فاخبر انه محصن فامر برجمه كذا في المبسوط فلو كان الاقرار مرة كافيا لم يؤخر لان اقامة الحد عند ظهوره واجبة
وتأخير الواجب لا يظن برسول الله تع فثبت انه لا بد من اقرار الزاني اربع مرات في اربعة مجالس من مجالس المقر وقال
ابن ابي ليلى يقام بالاقرار اربع مرات وان كان في مجلس واحد اعتبارا للاقرار بالشهادة لعله انما حد حجة الزنا وعندنا
لا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان في اتحاد المجلس اثرا في جمع المتفرقات فعنده يتحقق شبهة الاتحاد في الاقرار
ثم ذكر الاقرار قائم بالمقر فيعتبر اتحاد مجلسه دون القاضي كلما اقر الزاني رده القاضي الا المرة الرابعة بان يقول ابك خبل ابك
جنون في الايضاح وينبغي للامام ان يزجره عن الاقرار ويظهر الكراهة له ويأمره بتنحيته لما روي انه عم طرد ماعزا وعن
عمر رضه انه قال اطردوا المعترفين يعني في الزنا كذا في الكفاية حتى يغيب المقر عن بصره اي القاضي وهذا هو المروي عن ابي
حنيفة لانه عم طرد ماعزا في كل مرة حتى توارى بحيطان المدينة ثم امر باحضاره وسئل كما مر سوى السؤال عن
الزمان وذكره في الشهادة لما مر ان تقادم العهد يمنع الشهادة دون الاقرار ثم قال في الهداية وقيل لو سأله
جاز لجواز انه زنى في صباه وهو الاصح كما في الكافي كذا في القهستاني فبينه وندب واستحب تلقينه اي القاضي
ليرجع المقر بالزنا بلعلك قبلت او لمست او وطئت بشبهة او نظرت او باشرت لما روينا من حديث
ماعز قال في الاصل وينبغي ان يقول له الامام لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة وهذا قريب من الاول في
المعنى من حيث ان كل واحد منهما تلقين للرجوع لما انه لو قال في كل واحد منهما نعم يسقط الحد كذا في شروح

الهداية فان رجع المقر عن اقراره قبل اقامة الحد او اثنائه ترك الحد وخلى سبيله قال قاضيخان رجل اقر عند القاضي
بالزنا اربع مرات فامر القاضي برجمه فقال والله ما اقررت بشيء يدرأ عنه الحد كذا في الخلاصة وقال الش فعي وهو
قول ابن ابي ليلى يقيم عليه الحد لانه وجب باقراره فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة وصار
كالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيتحقق الشبهة في
الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع كذا
في الهداية ولو اقر احدهما فادعى الآخر النكاح لم يحد واحد منهما وعليه المهر لو ادعته قبل الحد وكذا لو كذب احدهما الآخر
في الزنا لم يحد عنده وحد المقر عندهما كما في المحيط والحد للمحصن بكسر الصاد وفتحها قال المطرزي احصنها زوجها اي
اعفها فهي محصنة بالفتح واحصنت فرجها فهي محصنة بالكسر رجمه اي رميه بالحجارة في فضاء اي ارض فارغة واسعة
حتى يموت لحديث ماعز وعن عمر رضه انه قال انزل الله تعالى آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم وهذا مما قالوا انه قرآن نسخ لفظه وبقي معناه وعليه اجماع العلماء كما في الاختيار
واريد بالشيخين على ما في المضمرات الثيب من الرجال والنساء وفي العناية رمز الى انه لو شرع في رجمه فهرب اتبعه
وهذا اذا ثبت بالبينة واما اذا ثبت بالاقرار فلا يتبعه فانه رجوع بخلاف الاول لانه لا يصح الرجوع فيه كما في شرح الطحاوي
كذا في القهستاني وفي الايضاح ولا بأس لكل من رمى ان يتعمد قتله لانه المقصود من الرجم الا انه اذا كان ذا رحم محرم من
المرجوم فانه لا يستحب ان يتعمد قتله كذا في الكفاية والاختيار يبدأ به اي برجمه الشهود لان الشاهد قد يتجاسر على الاداء
ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته احتيال للدرء وقال الش فعي لا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل
احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف فان ابوا اي امتنع الشهود كلهم
او بعضهم عن الابتداء ذكره في سقوط الحد اباء واحد منهم صرح به في المبسوط او غابوا او ماتوا او لو بعد القضاء سقط
الحد اما في الاول فلان الاباء دلالة الرجوع وكذا في الآخرين في ظاهر الرواية قال في الايضاح ولو امتنع الشهود او بعضهم
او كانوا غيبا او ماتوا او مات بعضهم او عمي بعضهم او خرس او جن او ارتد او قذف فحد لم يرجم المشهود عليه في قول ابي
حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف وروي عنه انهم اذا امتنعوا او غابوا رجم الامام ثم الناس وهكذا في
الذخيرة ثم اذا سقط بامتناع احدهم هل يحد الشهود ولا ذكر في المبسوط انه لا يقام الحد على الشهود لانهم ثابتون
على الشهادة وانما امتنع بعضهم عن مباشرة القتل وذلك لا يكون رجوعا عن الشهادة على الزنا كذا في العناية وعن محمد لو كانوا
مرضى او مقطوعي الايدي يبدأ به الامام كذا في الاختيار ثم اي بعد الشهود يرجم الامام او القاضي وليس هذا حتما
كيف وحضور الامام ليس بلازم كذا في ايضاح ابن كمال ثم الناس فاذا ثبت زنا محصن بالشهود عند القاضي
فقال للناس ارجموه لا يرجمونه عند محمد ما لم يعاينوا الشهود واداءهم وبقوله اخذ فقهاء ما وراء النهر لغلبة الفساد
على قضاة الزمان وانتفاء الاعتماد عليهم والايتمان وقالا يرجمونه لانهم مأمورون بطاعته ولقد احسن من فصل
بين القضاة بانه ان كان عالما عادلا وجب ايتماره من غير تفحص وان كان عادلا جاهلا او عالما لا يقبل قوله كذا
في شرح المجمع وفي المقر يبدأ الامام اي يرجم الامام اولا ثم الناس هكذا روي عن علي رضه ورجم رسول الله عم الغامدية
بحصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا وهي امرأة من غامد حي من الازد وفي حديثها لقد تابت توبة لو تابها صاحب
مكس لغفر له ويغسل المرجوم بعد موته ويكفن ويصلى عليه لقوله عم لما عز رضه اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم ولانه
قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى عم على الغامدية بعد ما رجمت وللحد لغير المحصن يعني لان

حرفقد

حر فقد سائر الشروط للحصن جلدة مائة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحدة منهما مائة جلدة الا
انه انتسخ في حق المحصن باية اخرى نسخت تلاوتها وبقي حكمها كما مر و الجلد ضرب الجلد ومنه جلده
الجلاد وللعبد نصفها اي جلدة خمسين لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات و المراد به الجلد لان الرجم
لا يتنصف والآية نزلت في الاماء والحكم في العبيد كذلك بدلالة النص وانما خصص بالذكر لغلبة اسباب
السفاح فيهن ودعوتهن اليه بخلاف العبيد واليه الاشارة في تقديم الزانية على الزاني بخلاف السارق والسارقة
كذا في الكفاية بسوط اصله الخلط وانما سمي به الجلد المظفور الذي يضرب به لكونه مخلوط الطاقات بعضها ببعض
لا ثمرة له لما روي ان عليا رضه لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته كذا في الهداية وثمرة السوط مستعارة من واحدة ثمر الشجر
وهي عذبته وذنبه وطرفه وفي المجمل والصحاح ثمرة السياط عقد اطرافها ومنه يأمر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له
يعني العقدة والاول اصح لما ذكر الطحاوي ان عليا رضه جلد الوليد بسوط له طرفان وفي رواية له ذنبان اربعين
جلدة فكانت الضربة ضربتين كذا في المغرب كذا في الكفاية واعلم ان الحد في زمن عمر رضه بالسوط باجماع الصحابة
رضهم كما في المستصفى واما قبله فتارة باليد وتارة بالنعل وتارة بالعصا وتارة بالجريد الرطبة كما في الحديث المشهور
كذا في القهستاني ضربا وسطا بين المبرح وغير المؤلم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار
مفرقا على بدنه لان الجمع في عضو واحد قد يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف الا الرأس والوجه والفرج لقوله عم للذي
امره ان يضرب الحد اتق الوجه والمذاكير ولان الفرج مقتل والرأس مجمع الحواس وكذا الوجه وهو مجمع المحاسن ايضا
فلا يؤمن من فوات شيء منها بالضرب وذلك اهلاك معنى فلا يشرع حدا وعند ابي يوسف يضرب الرأس ضربة واحدة
رجع اليه لقول ابي بكر رضه اضربوا الرأس فان فيه شيطانا قلنا تأويله ان كان ذلك فيمن ابيح قتله ونقل انه ورد
في حربي كان من دعاة الكفرة والاهلاك فيه مستحق ويضرب الرجل قائما قالوا الآن يخرجهم عن الضرب قائما فلا باس
ان يشد به ربيته ونحوها كذا في العناية في كل حد لقول علي رضه يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء
قعودا ولان مبنى اقامة الحد على التشهير والقيام ابلغ فيه بلا مد فقيل المد ان يلقى على الارض ويمد رجلاه كما في زماننا
وقيل ان يمد السوط فيرفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان يمده بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لانه زيادة
على المستحق كذا في الهداية فان قلت هل يمكن ارادة هذه المعاني من قوله بلا مد قلت نعم فان المشترك ينتظم المعاني
المتعددة اذا كان في موضع النفي ذكره صاحب الهداية في باب الوصية للاقارب كذا في ايضاح ابن كمال وتنزع ثيابه
سوى الازار لان عليا رضه كان يأمر بالتجريد في الحدود ولان التجريد ابلغ في ايصال الالم اليه وهذا الحد مبناه على
الشدة في الضرب وفي نزع الازار كشف العورة فيتوقاه وتضرب المرأة في كل حد جالسة لما روينا ولانه استر لها
ولا تنزع ثيابها الا الفرو اي اللباس الذي من جلود الغنم وغيرها والحشو اي الثوب المملوء من القطن او الصوف او غيرهما
لانهما يمنعان وصول الالم الى المضروب والستر حاصل بدونهما فينزعان الا اذا لم يكن لها غير ذلك ويحفر لها في الرجم
اي يجوز الحفر لها فيه لانه عم حفر للغامدية الى ثندوتها وان ترك لا يضره لانه عم لم يأمره بذلك وهي مستورة بثيابها
والحفر احسن لانه استر ويحفر الى الصدر لما روينا لا اي لا يحفر له اي للرجل لانه عم ما حفر لماعز رضه ولان مبنى الاقامة
على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروع الآن يعجزهم كما ذكرنا ولا يحد سيد مملوكه بلا اذن الامام وقال
الش فعي له ان يقيمه لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولى لانه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه الامام فصار كالتعزير
ولنا ما روي عن العبادلة الثلاثة مرفوعا وموقوفا اربع الى الولاة الحدود والصدقات والجمعات والفيء ولان

الحد حق الله تع اذ الغرض منه اخلاء العالم عن الفساد فيكون بالملك فلا يصح نائبا عن الله تع بخلاف التعزير
لانه من حقوق الملك والمقصود به التأديب وذا سبب زيادة مالكيته فيرجع نفعه اليه فكان
حقا له فيكون سبيل منه الا يرى انه يعزر من لا يخاطب بحقوق الشرع وهو كالرياضة والتأديب في الدواب
فانه من حقوق الملك ولهذا كان المولى مقدما على الامام كذا في الكفاية واحصان الرجم قيد بالرجم احترازا عن
احصان القذف فانه غير هذا على ما سيجئ ان شاء الله تع الحرية لقوله عم لا احصن ما لحرة الامة ولا العبد الحرة والتكليف
اى العقل والبلوغ فان غير المكلف ليس باهل للعقوبات والاسلام وقال الشافعي ليس بشرط لما روى انه عم
رجم اليهوديين قد زنيا ولنا قوله عم من اشرك بالله فليس بمحصن ورجمه عم كان بحكم التورية قبل نزول آية الجلد
ثم نسخ كذا في الهداية وعن ابي يوسف انه يرجم الذمي الثيب الزاني وعنه انه يرجم الكتابي كذا في القهستاني والوطئ
لقوله عم الثيب بالثيب والثيابة لا تكون الا بالوطئ ثم المعتبر فيه ايلاج الحشفة لا الانزال كذا في شرح المجمع بنكاح صحيح
فلو كان وطئ بنكاح فاسد او ملك يمين ثم زنى لم يرجم بالاجماع كذا في القهستاني ويجب ان يعلم ان حصول الوطئ
بنكاح صحيح شرط لحصول صفة الاحصان ولا يجب بقاؤه لبقاء الاحصان حتى لو تزوج في عمره مرة بنكاح صحيح ودخل
بها ثم زال النكاح وبقي مجردا فزنى يجب عليه الرجم كذا في الدرر وقوله حال وجود الصفات المذكورة فيهما متعلق بالوطئ بنكاح
صحيح فيشترط عند الوطئ وجود الحرية والتكليف والاسلام فيهما ثم ههنا شرط آخر وهو ان لا يبطل احصانهما بالارتداد
وقال في شرح الطحاوي لو ارتدا بطل احصانهما ثم اذا اسلما لا يعود احصانهما الا بالدخول بها بعد الاسلام كذا في
ايضاح ابن كمال وفي المبسوط والاحصان الذي يتعلق به الرجم شرائط فالمتقدمون يقولون شرائطه سبع العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وان يكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام
واما المتأخرون فقد قالوا شرائط الاحصان على الخصوص منها اثنان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله
وهو الاصح كذا في الكفاية وصاحب الهداية وافق المتأخرين في جعل العقل والبلوغ شرطا لاهلية العقوبة وجعل الباقية
شرطا لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة لان كفران النعمة يتغلظ عند تكثرها وتغلظه يستدعي اغلظ العقوبات
وهذه الاشياء من جلائل النعم فكفرانها يكون سببا لافحش العقوبات وهو الرجم بالحجارة الى الموت ليكون ثبوت الحكم
بقدر سببه وانحصر الشرائط على هذا العدد لان الرجم بالزنا قد شرع عند استجماعها فناط بها والشرف والعلم والجمال
والحسب وان كان من جلائل النعم ايضا الا ان الشرع لم يرد باعتبارها ونصب الشرع بالرأي متعذر كذا في العناية ولا
يجمع في المحصن بين جلد ورجم وفي رواية عن احمد يجمع بينهما لما روى عبادة بن الصامت رضه انه عم قال الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ولنا انه عم لم يجمع بينهما في ماعز ولا الغامدية ولا الصحابة
بعده عم وحديث عبادة بيان لقوله تع او يجعل الله لهن سبيلا وحديث ماعز بعده فيكون ناسخا كذا في العناية
ولا جمع في غير المحصن بين جلد ونفي وقال الش فيجمع بينهما في حد الزنا بنفي الرجل والمرأة جميعا لقوله عم البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام ولان فيه حسم باب الزنا لقلة المعارف ولنا قوله تع فاجلدوا واجعل الجلد كل الموجب رجوعا الى حرف
الفاء او الى كونه كل المذكور ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء
فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه الزنا وهذه الجهة مرجحة لقول علي رضه كفى بالنفي فتنة والحديث منسوخ كشطره وهو
قوله الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة كذا في الهداية الا سياسة وتعزيرا لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الرأي
فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة روي ان ابا بكر رضه جلد بكرين ونفاهما الى فدك وعمر رضه سمع قائلا يقول

من سبيل

من سبيل الى خمر فاشربها ام من سبيل الى نصر بن الحجاج فطلب نصرا ونفاه ونصر بن الحجاج كان غلاما صبيحا تفتتن
النساء والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك لمصلحة ظهرت له فانه قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب
علي حيث لا اطهر دار الهجرة عنك وعثمان رضه جلد زانيا ونفاه الى مصر وعلي رضه جلد ونفى ثم قال كفى بالنفي فتنة وكل ذلك
محمول على السياسة والتعزير الا ترى ان عمر رضه ترك ذلك فانه نفى زانيا فارتد فلحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا بعد ذلك
فلو كان مشروعا لما حلف ان لا يقيمه كذا في شروح الهداية فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي
في الدنيا والآخرة فهي من الانبياء عم على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم
لا غير ومن العلماء ورثة الانبياء عم على الخاصة في باطنهم لا غير كما في المفردات وغيرها كذا في القهستاني والمريض اذا زنى
يرجم لان الاتلاف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض واذا كان حده الجلد لا يجلد ما لم يبرأ من مرضه كيلا يفضي الى الهلاك
ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر والبرد واذا كان مريضا وقع اليأس عن برئه يقام الحد عليه تطهيرا كذا في الكافي والحامل
ان ثبت زناها بالبينة احترز به عما اذا ثبت الزنا باقرارها فانها لا تحبس لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس لكن
يقال لها اذا وضعت الحمل فارجعي كذا في الخلاصة تحبس كيلا تهرب حتى تلد كيلا يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس محترمة
وترجم اذا وضعت وان قالت بالحمل فان قالت النساء بذلك حبست سنتين ثم رجمت كذا في الاختيار واذا كان
حدها الجلد لا تجلد ما لم تخرج من نفاسها لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التأخير لاجل الولد وقد
انفصل هذا اذا وجد للولد من يربيه وان لم يكن للولد من يربيه لا ترجم حتى يستغني ولدها عنها لان في التأخير صيانة الولد
عن الضياع وقد روي ان الغامدية لما اقرت بالزنا بين يدي رسول الله عم وكانت حاملا قال لها رسول الله عم
ارجعي حتى تضعي ما في بطنك فلما وضعت جاءت ثانيا واقرت فقال عم ارجعي حتى يستغني ولدك فقالت اخاف ان اموت
قبل ان احد فقال رجل من قوم بتربية ولدها فامر رسول الله عم برجمها فدل ان الحكم هو التأخير عن هذا الزمان اذا لم يكن
لها ولد كذا في مبسوط فخر الاسلام

باب الوطئ الذي يوجب الحد

والوطئ الذي لا يوجبه لما فرغ عن بيان
اقامة الحد شرع في بيان ما يوجبه وما لا يوجبه وقد ذكر تعريف الزنا في صدر كتاب الحدود فان قيل المرأة تحد حد الزنا ولا
يصدق التعريف على فعلها مع انه زنى بدليل اقامة الحد عليها قلنا ذلك داخل بطريق التبعية بسبب التمكين طوعا فلما تحقق
المحدود بتمكينها ثبت في حقها ايضا فلهذا اضيف اليها ووجب الحد عليها ايضا تبعا للرجل ولذا اذا امتنع في حق
الرجل بان مكنت العاقلة البالغة صبيا او مجنونا لا يجب عليها الحد ايضا عند علمائنا الثلاثة لعدم التمكين من فعل هو
زنا لان فعل الصبي والمجنون لا يوصف بالزنا فلم يتحقق الزنا بتمكينها فلم يجب عليها وان البالغ العاقل اذا زنى بصبية او مجنونة
حد دونها لتحقق الزنا من الرجل ولا حد عليها وان مكنت من الزنا لانها غير مخاطبة كذا في الكفاية الشبهة وهو ما يشبه
الثابت وليس بثابت دارئة للحد اي دافعة عن الواطئ لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات ما استطعتم وهي
اي الشبهة على ما قالوا نوعان اعلم ان الشبهة ثلاثة اضرب في الفعل وفي المحل وفي العقد ولا يمكن درج الثالثة
في الثانية لان النسب يثبت فيها ولا شئ فيها على الجاني وان اعترف بالحرمة كذا في ايضاح ابن كمال فلهذا اضاف [illegible] اما
شبهة العقد فكما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او امة على حرة او مجوسية او خمسا في عقدة او جمع بين
اختين او تزوج بمحارمه وتزوج العبد امة بغير اذن مولاها فوطئها فانه لا حد في هذه الشبهة عنده وان علم بالحرمة
لصورة العقد لكنه يعزر واما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمة والصحيح هو الاول كما في المضمرات وفي موضع منه اذا تزوج
بمحرمه يحد عندهما وعليه الفتوى وذكر في الذخيرة ان بعض المشايخ ظن ان نكاح المحارم باطل عنده وسقوط الحد لشبهة

الاشتباه وبعضهم انه فاسد والسقوط لشبهة العقد ومحمد قد ابطل الاول وصحح الثاني كذا في القهستاني ومنها ما هي
شبهة في الفعل اي الوطي لا في المحل فانه حرام عند الفاعل كذا في القهستاني وتسمى هذه الشبهة شبهة الاشتباه اي
ما هي شبهة في حق من اشتبه عليه وليست بشبهة في حق من لم يشتبه عليه حتى انه لو قال علمت انها حرام علي حد كذا في شروح
الهداية وهي اي الشبهة في الفعل ظن غير الدليل دليلا او الظن لا بد منه ليتحقق الاشتباه ان ظن الواطي الحل وقال ظننت
انها تحل لي لان العبرة لدعوى الظن هنا الا اي وان لم يظن الحل يحد لو الواطي كوطي معتدته من ثلاث وهي في العدة لان بعض
احكام النكاح قائم بعد الطلاق الثلاث من النفقة والسكنى وحرمة نكاح الاخت وثبوت النسب لو جاءت بولد الى سنتين
فان قيل بين الناس اختلاف في ان من طلق امرأته ثلاثا هل يقع ام لا فينبغي ان يصير ذلك شبهة في اسقاط الحد قلنا هذا اختلاف
غير معتد به حتى لا يسع للقاضي ان يقضي به ولو قضى به لا ينفذ ارأيت لو وطئها بعد العدة اكان يسقط الحد عنه بقول
من يقول لا يقع كذا في الكفاية او من طلاق على مال عقيد به لانه اذا لم يكن على مال فوطئها في العدة فلا حد عليه وان قال علمت
انها حرام علي كذا في شروح الهداية او وطي ام ولد له اعتقها وهي في العدة حال الوطي لان بقاء اثر الملك وهو العدة لا يبعد
ان يورث الاشتباه في حل وطئها كالمعتدة او وطي امة اصله وان علا فان اتصال الاملاك بين الاصول والفروع
قد يوهم ان للابن ولاية وطي جارية الاصل كما في العكس او وطي امة زوجته فان غنى الزوج بمال الزوجة المفهوم من قوله تع
ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة رضها قد يورث شبهة ولاية التصرف الزوج في مال الزوجة او وطي امة سيده فان
احتياج العبيد الى اموال المولى اذ ليس لهم مال ينتفعون به بكمال الانبساط بين مماليك مولى واحد ومع انهم معذورون
بالجهل مظنة لاعتقادهم حل وطي اماء المولى ثم لو قال الرجل علمت انها حرام علي وقالت الجارية ظننت انه يحل لي لا يحد واحد منهما
اما المرأة فلدعوى الشبهة واما الرجل فلان الزنا يقوم بهما فاذا سقط عن الرجل لمكان الشركة وكذا وطي المرتهن المرهونة
يعني اذا قال المرتهن ظننت انها تحل لي لا يحد في الاصح وهو رواية كتاب الحدود واما على رواية كتاب الرهن لا يجب الحد
سواء ادعى الظن او لم يدع كما في الجارية المشتركة لانه وطي جارية انعقد له فيها سبب الملك فلا يجب عليه الحد اشتبه
او لم يشتبه قياسا على ما لو وطي جارية اشتراها على البائع بالخيار ووجه ما ذكر في كتاب الحدود وهو ان عقد الرهن عقد لا يفيد
ملك المتعة بحال فقياسا ... لا يورث شبهة حكمية قياسا على الاجارة فانها لا تفيد ملك المتعة بحال فما اورث قياسها هاهنا في
المحل شبهة حكمية وعلى هذا كان يجب عليه الحد اشتبه او لم يشتبه كما في الجارية المستأجرة للخدمة الا انه لا يجب اذا اشتبه
عليه لانه موضع اشتباه لان ملك المال في الجملة سبب لملك المتعة كذا في العناية ومنها ما هي شبهة في المحل وتسمى شبهة
حكمية اي ناشئة عن دليل الشرع وشبهة ملك ايضا وهي تحصل بسبب قيام دليل ناف للحرمة في ذاته يعني لو نظرنا
الى الدليل مع قطع النظر عن المانع يكون نافيا للحرمة فلا يحد فيها وان للوصل علم الواطي بالحرمة يعني ولو قال علمت انها
حرام علي فان هذه لا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده الحل كوطي امة ولده وان سفل وان كان ولده حيا لان الشبهة
حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عم انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد وفي خزانة الفقيه ابي الليث اذا
زنى بجارية نافلته والاب في الاحياء وقال ظننت انها حرام علي لا يحد ويثبت النسب وفي الكافي والجد كالاب
لان الشبهة نشأت من الابوة وهي قائمة لكن لا يثبت نسبه عند قيام الاب هذا يخالف ما ذكر في الخزانة كذا في
الكفاية او وطي مشتركة لقيام الملك في النصف او معتدته بالكنايات لاختلاف الصحابة رضهم في ان الكنايات
رجعية او بائنة فمن مذهب عمر رضه انها تطليقة رجعية دون الثلاث كذا في الهداية وكذا اذا نوى ثلاثا لقيام
الاختلاف مع ذلك يعني اذا نوى من الفاظ الكناية ثلاثا ثم وطئها في العدة لا يحد وان قال علمت انها حرام علي لان اختلاف

الصحابة

الصحابة رضهم لا يرتفع بنية الثلاث فكانت الشبهة قائمة فلا يجب الحد كذا في العناية او وطي البائع الامة المبيعة
بالبيع الفاسد قبل التسليم وبعده او بالشرط لان له فيها حق الملك او وطي الزوج الامة الممهورة قبل تسليمها لان كون
المهر صلة اي غير مقابل بمال دليل عدم زوال الملك كالهبة وكذا وطي جارية مكاتبه وعبده المأذون المستغرق بالدين
لان له حقا في كسبه والنسب يثبت من الزاني في هذه اي في شبهة المحل عند الدعوة لعدم كون الفعل فيها زنا خالصا
لا اي لا يثبت النسب في الشبهة الاولى اي الشبهة في الفعل وان للوصل ادعاه لانه زنى محض وان سقط الحد باشتباه
الامر عليه ولكن المطلقة الثلاث انه من هذا النوع يثبت فيها النسب لانه وطئها لشبهة العقد فيكفي ذلك لاثبات النسب
كذا في شرح المجمع ويحد بوطي امة اخيه وامة عمه وان ظن وادعى حلها لانه لا انبساط في المال فيما بينهما ولهذا جاز
شهادة احدهما للآخر فان قيل اذا سرق مال اخيه واخته لا يقطع فلم لم يجعل هذا كالسرقة قلنا الاخ يدخل بيت الاخ
من غير استيذان فلم يتحقق هناك الحرز والقطع دائر مع هتك الحرز واما هاهنا فالحل دائر مع الملك او العقد ولم يوجد
الملك والاشتباه فيجب الحد وكذا يحد بوطي امرأة وجدها على فراشه يعني وان ظن انها تحل له لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة
فلم يكن الظن مستندا الى دليل وهذا لانه قد ينام على فراشها غيرها من المحارم التي في بيتها وان للوصل كان الواطي اعمى
لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره الا ان دعاها فاجابته اجنبية فقالت انا زوجتك فواقعها لان الاخبار دليل واما اذا قال
فقالت انا زوجتك لانها اذا اجابت بالفعل ولم تقل ذلك فواقعها وجب عليه الحد ذكره في الايضاح كذا في العناية لا اي
لا يحد بوطي اجنبية زفت اليه وقلن اي جنس النساء فيكفي خبر الواحدة هي اي هذه المرأة زوجتك فواقعها فهذا امر بان
الشبهة في المحل لان الفعل صدر عنه بناء على دليل اطلق الشرع له العمل به وهو الاخبار بانها امرأته ولان لا تمييز بين
امرأته وغيرها في اول الوهلة فجعل الملك كالثابت لدفع ضرر الغرور كمن اشترى جارية فوطئها ثم استحقت اعتبر الملك كالثابت
لدفع الغرور كذلك هاهنا ولهذا اذا جاءت بولد ثبت النسب ولو كانت الشبهة في الفعل ما ثبت كذا في العناية
وعليه المهر اي مهر المثل قضى بذلك عمر رضه وبالعدة ولا يحد قاذفه الا في رواية عن ابي يوسف فان احصانه عنده
لا يسقط لانه بنى الحكم على الظاهر فقد كان هذا الوطي حلالا له في الظاهر فلا يسقط احصانه ولكنا نقول لما تبين الامر
بخلاف الظاهر انما بقي اعتبار الظاهر في ايراث الشبهة وبالشبهة يسقط الحد ولكن لا يقام الحد ذكره في المبسوط
كذا في الكفاية ولا بوطي بهيمة لانه ليس في معنى الزنا في كونه جناية اذ ليس فيه تضييع الولد ولا افساد الفراش
ولا وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب
ستر فرج البهيمة ولو كان في الطبع داع اليه لوجب ستر ذلك الموضع كالقبل والدبر الا انه يعزر لانه ارتكب
جريمة وليس فيها حد مقدر وما روي ان النبي عم قال من اتى بهيمة فاقتلوه شاذ لا يعمل به ولو ثبت فتأويله مستحل ذلك
وما روي عن علي رضه انه اتي برجل اتى بهيمة فامر بالبهيمة فذبحت واحرقت بالنار فذلك لقطع التحدث به كيلا يعير به
الرجل اذا كانت البهيمة باقية لا انه واجب ثم ان كانت الدابة مما لا يؤكل تذبح ثم تحرق وضمن الفاعل قيمة الدابة
ان كانت لغيره لانها قتلت لاجله وان كانت مما يؤكل تذبح فتؤكل عند ابي حنيفة رح ولا تحرق بالنار وعند ابي يوسف
تحرق وتضمن ان كانت لغيره كذا في شروح الهداية وزنى اي ولا يحد بزنى في دار الحرب او في دار البغي يعني من زنى
في دار الحرب او دار البغي ثم خرج الينا واقر عند الامام بالزنا لا يقام عليه الحد وقال الشافعي يحد لانه التزم بالاسلام
احكامه اينما كان مقامه ولنا قوله عم لا تقام الحدود في دار الحرب وجه التمسك انه عم لم يرد به حقيقة عدم
الاقامة حسا لان كل احد يعرف انه لا يمكن اقامة الحدود في دار الحرب لانقطاع ولاية الامام عنها فكان المراد

بعدم الاقامة عدم وجوب الحد كذا في العناية فلا يقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزا
من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير مصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لانه تحت يده بخلاف امير العسكر والسرية
لانه لم يفوض اليهما الاقامة كذا في الهداية ولا بوطئ محرم تزوجها يعني من تزوج امراة لا يحل له نكاحها فوطئها لا يجب عليه
الحد عند ابي حنيفة ولكن يوجع بالضرب عقوبة وتعزيرا اذا كان علم بذلك فلو قال علمت انها تحل لي لا يجب الحد
اتفاقا وقيد بالتزوج لانه لو وطئ قبل العقد يحد اتفاقا او بوطئ من استاجرها ليزني بها قيد بالاستيجار لانه لو زنى
بها واعطاها مالا ولم يشترط شيئا يحد اتفاقا وفي الحقايق لو قال امهرتك لازني بك لا يحد اتفاقا وقيد بقوله ليزني بها
لانه لو استاجرها للخدمة ثم جامعها يحد اتفاقا خلافا لهما وهو قول الشافعي فالاولى في المسئلة الاولى وعليه الحد اذا كان عالما
بالحرمة وان كان ظننت انها تحل لي لا يحد عندهما ايضا وجه الحد عند العلم بالحرمة انه عقد لم يصادف محله فيلغو كما اذا اضيف
الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل وهي من المحرمات ولهما في المسئلة الثانية ان الاجارة عقد على محض المنفعة
والمستوفي بالوطئ في معنى جزء العين ولهذا اشترط التابيد في النكاح كبيع العين فلا يكون منافع البضع محلا للاجارة فصار عقد
الاجارة فيها كعدمه وله في الاولى ان المحرم محل النكاح باعتبار ان المقصود منه التناسل وكل انثى من بنات آدم قابلة له
ومحلية النكاح وان انتفت الدليل لكن يثبت شبهتها كما في نكاح المتعة والنكاح بغير شهود ووطئ امته وهي اخته من الرضاع
فيندرئ بها الا انه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر فيعزر وفي الثانية ما روي ان امراة استقت راعيا لبنا فابى
ان يسقيها حتى تمكنه من نفسها ففعلت ثم رفع الامر الى عمر رضه فدرأ الحد عنها قال ذلك مهرها وصار كالمتعة كذا في شرح
المجمع ومن وطئ اجنبية فيما دون الفرج كالتفخيذ والتبطين يعزر لانه منكر وليس فيه شيئ مقدر وكذا لو وطئها اي الاجنبية
في الدبر قيد بها لانه اذا اتى امراته ومملوكته في الدبر لا يحد عندهما ايضا وان كان محرما عليه وبه صرح في الزيادات لان
من الناس من يستحله بقوله تعالى الا على ازواجهم وما ملكت ايمانهم من غير فصل بين محل ومحل كذا في العناية او عمل عمل
قوم لوط فلا حد عليه عند ابي حنيفة ويعزر وزاد في الجامع الصغير ويودع في السجن كذا في الهداية وعندهما يحد حد الزنا
جلدا ان كان غير محصن ورجما ان كان محصنا وهو احد قولي الشافعي وقال في قول آخر يقتلان بكل حال اي سواء
كانا محصنين او لم يكونا لقوله عم اقتلوا الفاعل والمفعول ويروى وارجموا الاعلى والاسفل لهما ان اللواطة في معنى
الزنا فيلحق بها اللواطة بالدلالة لا بالقياس لان القياس لا مدخل له فيما يندرئ بالشبهات وله انه ليس بزنى لاختلاف
الصحابة رضهم في موجبه قال الصديق رضه يحرق بالنار وعن علي رضه يجلدان ان كانا غير محصنين ويرجمان
ان كانا محصنين وعن ابن عباس رضه ينكسان من اعلى المواضع ويتبعان بالحجارة وعن ابن الزبير يحبسان في
انتن المواضع حتى يموتا ولا يظن بهم الاجتهاد في موضع النص فكان هذا اتفاقا على انها ليست بزنى وما رواه
الشافعي محمول على السياسة او على المستحل فانه يصير مرتدا فيقتل لذلك كذا في الكفاية ثم لما لم يكن زنى عنده وقد ارتكب
جريمة ليس فيها حد مقدر فيعزر وقال في الزيادات والرأي فيه الى الامام ان شاء قتله ان اعتاد ذلك وان شاء ضربه
وحبسه كذا في العناية رجل قال لرجل يا لوطي لا حد عليه ولو نسبه الى اللواطة صريحا لا حد عليه في قول ابي حنيفة رحه وقالا
عليه الحد كذا في قاضي خان واتفقوا على ان البينة على اللواطة لا تثبت الا باربعة شهود كالزنا الا ان ابا حنيفة فانه تثبت
بشاهدين من اخراجها من باب اللواطة وان زنى ذمي بحربية مستامنة في دارنا حد الذمي فقط لان اهل الذمة مخاطبون
بالعقوبات دون المستامن من اهل الحرب وعند ابي يوسف يحدان الاصل عند ابي يوسف ان كل الحدود تقام
على المستامن والمستامنة في دارنا الا حد الشرب وعند ابي حنيفة ومحمد لا يقام على المستامن شيئ من الحدود الا حد القذف

لان الاقامة

لان الاقامة تبتني على الولاية والولاية تبتني على الالتزام اذ لو الزمنا عليه حكما بلا التزامه لادى الى تنفيره من دارنا
وقد ندبنا الى حمله وتحميله ذلك على الدخول في دارنا ليرى محاسن الاسلام فيسلم كذا في الكفاية وفي عكسه بان
زنى مستامن بذمية حدت الذمية لا الحربي عند الامام لما مر وعند ابي يوسف يحدان لما عرفت من اصله وعند محمد لا يحد ان
الاصل ان الحد متى لم يجب على المراة اصلا او تعذر استيفاؤه لم يؤثر في حق الرجل جماعا فاما اذا لم ينعقد فعل الرجل موجبا
لم يجب عليها وان كان لا مانع فيها وان كان فعلها موجبا ولكن بطل الحد لمعنى لا يمنع وجوب الحد عليها عند ابي حنيفة وعند
محمد يمنع لان فعل الرجل اصل وفعل المراة تبع لانه الفاعل وهي محل الفعل والمحال في حكم الشروط فامتناع الحد في حق الاصل
يوجب امتناعه في حق التبع اما الامتناع في حق التبع لا يوجب امتناعه في حق الاصل نظيره زنى بالغ عاقل بصبية او مجنونة
فانه يحد البالغ لكونه اصلا او زنى صبي ومجنون ببالغة عاقلة فانها لا تحد لكونها تابعة ولابي حنيفة رحه ان فعل المستامن
زنا بدليل انه لو قذف قاذف بعد الاسلام لا يلزمه الحد وصارت هي زانية بالتمكين من الزنا بخلاف الصبي والمجنون وان
فعلهما ليس بزنا شرعا حتى لو قذفهما قاذف بذلك الفعل بعد البلوغ والعقل لا يجب عليه الحد كذا في الكفاية وان زنى مكلف
اي عاقل بالغ بمجنونة او صغيرة يجامع مثلها حد اي المكلف خاصة وهذا بالاجماع وفي عكسه بان زنى مجنون او صغير بمكلفة
مطاوعة لا حد عليها وعليه وقال زفر والشافعي يجب الحد عليها وهو رواية عن ابي يوسف ولذا قال الا في رواية عن
ابي يوسف لان العذر من جانبها كما في صورة الاجماع لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذلك العذر من جانبه وهو في صورة
المختلف فيها لا يوجب سقوطه من جانبها والجامع ان كلا منهما مؤاخذ بفعله ولنا ما ذكرنا انفا لمحمد ولا حد بزنى المكره سواء
كان المكره زانيا او مزنية قال في الهداية ومن اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه وكان ابو حنيفة يقول اولا يحد وهو
قول زفر لان انتشار الالة دليل الطواعية ثم رجع وقال لا حد عليه لان الانتشار طبعا لا طوعا واختيارا كما في النائم فاورث
شبهة وان اكرهه غير السلطان حد عند ابي حنيفة وقالا لا حد عليه لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان
لان المؤثر خوف الهلاك وهو يتحقق من غيره وله انه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان والمسلمين
ويمكن دفعه بالسلاح والنادر لا حكم له انتهى قالوا هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فللسلطان
كان في زمنه قوة وغلبة بحيث لا يتجاسر احد على اكراه غيره وفي زمانهما ظهرت القوة لكل متغلب فيتحقق الاكراه من غير السلطان
فافتى كل منهم بما عاين وفي زماننا ظهرت القوة ايضا لكل متغلب فيفتى بقولهما كذا في الكفاية ولا يحد ان اقر احدهما بالزنا
وادعى الاخر النكاح يعني اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني او اقرت بالزنا وقال تزوجتها
فلا حد عليه لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة فاذا سقط الحد وجب المهر تعظيما
لخطر البضع فان قيل ينبغي ان لا يجب الحد فيما اذا اقرت المراة بالزنا لانها تنفي وجوب المهر فكيف وجب لها المهر جوابها
انها زانية ولا عقر لها قلنا اذا سقط الحد بدعوى النكاح من الرجل وجب العقر وبطل زعمها لان المهر حق الله تعالى في ابتداء
النكاح بدليل وجوب المهر في المفوضة فاذا توهم النكاح وسقط الحد وجب العقر تعظيما لخطر المحل كذا في الكفاية ومن زنى
بامة فقتلها اي بفعل الزنا وانما وضع المسئلة في الجارية وان كان هذا الحكم وهو وجوب الحد مع الضمان لا يتفاوت
بين الحرة والجارية فانه لو فعل ذلك مع الحرة وجب عليه الحد والدية على العاقلة لما ان شبهة عدم وجوب الحد
عند اداء الضمان انما يرد في حق الجارية لا في حق الحرة لان الامة تصلح ان تكون ملكا للزاني عند اداء الضمان
بشبهة ان لا يجتمع البدلان في ملك شخص واحد كما اذا زنى بها فاذهب عينها وهو وجه قول ابي يوسف
في هذه المسئلة كذا في العناية لزمه الحد والقيمة لانه جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمه وعند ابي يوسف

القيمة فقط اى لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك لا قعه وصار كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها قبل
اقامة الحد وهو على هذا الخلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق
قبل القطع ولهما ان هذا الضمان ضمان قتل بضمان القتل لا يوجب الملك لانه ضمان دم والدم مما لا يملك
سلمنا ان ضمان القتل يوجب الملك لكن انما يوجب في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت
فلم تكن قابلة للملك حالة الضمان ولا استندلال لان المستند لا يظهر في المعدوم والمنافع المستوفاة معدومة بخلاف ما
اذا زنى بها فاذهب عينها يجب عليه قيمتها وسقط الحد لان الملك بهالك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورث شبهة
كذا في الهداية والعناية ولخليفة اى الامام الذى ليس فوقه امام يوخذ بالمال والقصاص لا الحد لانه لا يؤخذ بالحد لان الحدود حق الله
تعالى واقامتها اليه لا الى غيره قال عم اربع الى الولاة وعد منها الحدود ولا يمكنه ان يقيمه على نفسه لانه لا يفيد لان فائدة الاقامة
الزجر والزجر باقامة الغير لا بفعل نفسه ولان اقامته بطريق الخزى والنكال ولا يفعل احد ذلك بنفسه بخلاف حقوق العباد
لانه يستوفيه ولى الحق اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها اى من حقوق العباد فبهذا
يعلم ان اشتراط قضاء القاضى فى القصاص لتمكين الولى من استيفائه لا لانه شرط لا يجوز بدونه كذا فى الكفاية واما حد القذف
فالمغلب فيه حق الشرع فحكمه حكم سائر الحدود التى هى حق الله تع كذا فى الهداية والظهيرية

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

قد ذكرنا ان ثبوت الزنا عند الامام انما يكون باحد الشيئين لا غير وهما الاقرار والشهادة واخر الشهادة عن الاقرار
لقلة ثبوت الزنا بالشهادة وندرته حتى لم ينقل عن السلف ثبوت الزنا عند الامام بالشهادة اذ رؤية اربعة رجال
عدول على الوصف المذكور كالميل فى المكحلة كما فى الكلاب فى غاية الندرة لا تقبل الشهادة بحد اى بسبب شىء موجب الحد
من الحدود متقادم هو لغة بمعنى القديم مطلقا وشرعا ما سيبينه المص بقوله وتقادم غير الشرب الخ من غير بعد عن الامام
فلو كانوا بعيدا عن الامام فمنعهم عن الامام بعدهم ثم شهدوا تقبل شهادتهم وان تقادم الزمان كذا فى الكفاية
ولو كانوا فى موضع لا يكون فيه قاض او كان لهم مرض او مانع آخر تقبل كذا فى القهستانى ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة
فى الابتداء يمنع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافا لزفر حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام
الحد لان الامضاء من القضاء فى باب الحدود كذا فى الهداية الا فى حد القذف خاصة وفى الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود
بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم
خلافا للشافعى هو يعتبر بحقوق العباد وبالاقرار الذى هو احد الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين حسبتين اداء
الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته ولعداوة حركته فيتهم
فيها وان كان التاخير لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادى نفسه فحد الزنا
وشرب الخمر خالص حق الله تع حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا واما حد القذف ففيه حق العبد
لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع فى حقوق العباد ولان الدعوى فيه شرط فيحمل
تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم كذا فى الهداية فان قيل الدعوى شرط فى السرقة كما فى حقوق العباد
ومع ذلك لو شهد الشهود بسرقة متقادمة لم تقبل فعلم بهذا ان قبول الشهادة فى حقوق العباد بعد التقادم
لم يكن لاشتراط الدعوى قلنا لا نسلم ان الدعوى شرط الحد لانه خالص حق الله تع وانما هى شرط للمال وهو حق العبد ولان
السرقة تقام على الاستسرار لانها توجد فى ظلم الليالى غالبا على غفلة من المالك فلا يكون المسروق منه عارفا بالشهادة حتى
يستشهد بالشاهد فيجب على الشاهد اعلامه فاذا كتمه صار فاسقا آثما كذا فى العناية ولو شهد شاهدان على السرقة

بدون

بدون الدعوى تقبل شهادتهما ويحبس السارق الى ان يجئ المسروق منه وانما لا يقطع لاحتمال ان يكون ملكه
فيتوقف على حضور المالك فاذا لم يشهد اصار متهمين وفى حد القذف لا تقبل فى حق الحبس لان فيه حق العبد وفى
حقوق العباد لا تقبل فى حق الحبس كما فى القصاص كذا فى الكفاية وفى السرقة يضمن المال يعنى اذا شهد شهود السرقة
بعد التقادم لا يحد السارق ويضمن ما سرق لان التقادم لا يضره لانه حق العبد ويصح الاقرار به يعنى لو اقر بما يوجب الحد
بعد التقادم يحد لان الانسان لا يعادى نفسه فانعدمت التهمة وتقادم غير الشرب مقدر بشهر اى بمضيه من وقت
مباشرة السبب فى الاصح اختلفوا فى حد التقادم واشار فى شرح الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين
وهكذا اشار الطحاوى وابو حنيفة رح لم يقدر فى ذلك وفوضه الى رأى القاضى فى كل عصر وعن محمد انه قدره بشهر لان ما دونه
عاجل وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل
شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة كذا فى الهداية وتقادم الشرب عندهما مقدر بزوال الريح وسيأتى
فى بابه وعند محمد بشهر ايضا اعتبارا لسائر الحدود وذكر قاضى خان انه بمضى شهر من وقت الشرب فى ظاهر الرواية وانما
اعتبر الزوال لان الازالة بالمعالجة غير ما نعت الحد كما فى الذخيرة كذا فى القهستانى وان شهدوا على رجل بزناه بغائبة قبلت
فيحد بخلاف سرقته من غائب فلم يقطع والفرق ان بالغيبة تنعدم الدعوى وهى شرط فى السرقة دون الزنا وبالحضور يتوهم دعوى
الشبهة ولا معتبر بالموهوم لانه شبهة الشبهة والمعتبر الشبهة دون النازل عنها لما بينا فى باب اقامة الحدود وان
اقر بالمجهولة حد لانه لا يخفى عليه امرأته او امته وان شهدوا كذلك اى شهدوا انه زنى بامرأة لا يعرفونها لا يحد لان
الظاهر من حال المسلم انه لا يزنى والشهود لا يفصلون بين زوجته وامته وبين غيرها الا بالمعرفة فاذا لم يعرفوها
لا يمكن اقامة الحد بشهادتهم وكذا لو اختلفوا اى الشهود فى طوع المرأة مثلا اذا شهد اثنان انه زنى بفلانة
فاستكرهها واخران انها طاوعته درئ الحد عنهما جميعا عند ابى حنيفة وهو قول زفر وعندهما يحد الرجل خاصة لاتفاق
الفريقين على الموجب للحد وتفرد احدهما بزيادة جناية وهو الاكراه بخلاف جانبها فان الموجب لم يتحقق لان طواعيتها
شرط تحقق الموجب فى حقها فلم يثبت لاختلافهما فيه وعدم الوجوب فى حقها لمعنى غير مشترك لا يمنع الوجوب فى حق
الرجل عند وجود الموجب فى حقه كما فى وطء الصغيرة المشتهاة والمجنونة وله ان المشهود به قد اختلف لان الزنا
فعل واحد يقوم بهما وكل ما هو كذلك لا يتصف بوصفين متضادين وهم اثبتوا له وصفين متضادين لان الطوع
يوجب اشتراكهما فى الزنا والكره يوجب انفراد الرجل به واجتماعهما متعذر فكان كل واحد منهما فعلا فعلا خلاف الآخر
فاختلف به المشهود به ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد احد لو اختلف الشهود فى بلد الزنا
لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود
ايضا خلافا لزفر فعنده يحدون لان شهادتهم لما لم تقبل لنقصان العدد صار كلامهم قذفا ولنا ان الشبهة
دارئة فى الحدود وقد وجدت لانهم شهدوا ولهم اهلية كاملة وعدد كامل على زنا واحد صورة فى زعمهم نظرا
الى اتحاد صورة النسبة الحاصلة منهم واتحاد المرأة وانما جاء الاختلاف بذكر المكان فثبت شبهة الاتحاد فى المشهود
به فيندرئ الحد او شهد اربعة به فى بلد فى وقت وشهد اربعة اخرى به فى ذلك الوقت لكن ببلد اخر اما عنهما
فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق وشبهة الزنا تمنع وجوب
الحد على القاذف وكذا اى لا يحد احد لو شهد اربعة على امرأة به وهى بكر لان الزنا لا يتحقق مع البكارة والمراد
ان النساء نظرن اليها فقلن انها بكر وشهادة النساء حجة فيما لا اطلاع للرجال عليه خصوصا فى اسقاط الحد فيسقط

عنهما واما عنهم فلانه تكامل نصاب الشهادة وانما امتنع حكمها بقول النص ولا مدخل لقولهن في اثبات
الحدود كذا في العناية او بهم فسقة يعني وان شهدوا وهم فساق او ظهر انهم فساق لم يحدوا لان الفاسق
من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضى القاضي بشهادته ينفذ عندنا
خلافا للشافعي بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عنده كذا في الهداية والدليل على كونه
اهلا للاداء والتحمل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فالامر بالتبيين والتثبت دليل على ان الفاسق من اهل
الاداء لانه لو لم يكن اهلا لما امر بالتثبت الا ترى ان العبد اذا شهد يؤمر بالرد لا بالتثبت وذكر الامام قاضي خان
ان الشهود ثلاثة شاهد له اهلية التحمل والاداء بصفة الكمال وهو العدل وشاهد له اهلية التحمل والاداء لكن
بصفة النقصان والقصور وهو الفاسق وشاهد له اهلية التحمل وليس له اهلية الاداء كالاعمى والمحدود
في القذف ولهذا ينعقد النكاح بهما كذا في العناية او بهم شهود على شهود يعني لو شهد اربعة على شهادة اربعة
على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها لانه يمكن ان يحضر الاصول فيشهدوا وان للوصل
شهد به الاصول بعد ذلك لان شهادتهم قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذ هم
قائمون مقامهم بالامر والتحميل وذلك لان في الموضع الذي تقبل شهادة الفروع تقبل شهادة الاصول ايضا ففي
الموضع الذي ترد يتعدى رده الى شهادة الاصول من وجه وذلك شبهة وكل شهادة ردت في حادثة لا تقبل في
تلك الحادثة ابدا كالفاسق اذا ردت شهادته لفسقه لا تقبل شهادته في تلك الحادثة بعد التوبة بخلاف العبد اذا
ردت شهادته ثم عتق تقبل شهادته في تلك الحادثة لانه ليس للعبد شهادة بل له خبر ورد الخبر لا يوجب رد
الشهادة واما الفاسق فله شهادة بدليل انه بعد الرجم لو ظهر الشهود فسقة لا ضمان على احد ولو ظهر انهم
عبيد او كفار يجب الدية على بيت المال فان قيل القاضي اذا رد شهادة الفروع في المال لفسقهم ثم حضر الاصول
وشهدوا تقبل شهادتهم قلنا القاضي انما رد شهادة الفروع حقيقة لانهم الذين شهدوا الا انه تمكن شبهة
الرد في شهادة الاصول بنقلهم شهادة الاصول فصار الثابت في حق الاصول شبهة الرد والشبهة تمنع
القضاء بالحدود دون المال وذكر الامام التمرتاشي ولو رد الفروع في المال لتهمة تقبل شهادة الاصول لانه ما رد
شهادتهم حقيقة ولو رد الاولين لم يقبلها ابدا من الاولين ولا من الفروع ولو رد والرق الاولين او
لكفرهما ثم اعتقا او اسلما فشهدوا بذلك جاز كذا في الكفاية وحد الشهود عليه اي الرجل والمرأة لو اختلف
شهوده في زوايا البيت بان شهد اثنان على الزنا في زاوية واثنان عليه في زاوية اخرى وهذا استحسان
والقياس ان لا يجب لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل
في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى بالاضطراب لا يقال بان هذا احتيال لوجوب الحد والحدود يحتال لدرئها
لا لاثباتها لانا نقول هذا احتيال لقبول الشهادة والشهادة حجة يجب تصحيحها ما امكن واذا قبلت كان
من ضرورة قبولها وجوب الحد هذا اذا كان البيت صغيرا فاما اذا كان كبيرا فهو بمنزلة الدارين والمصرين
كذا في الكفاية وحد الشهود فقط لا المشهود عليه لو كانوا اي الشهود عميانا او محدودين في قذف
او كانوا اقل من اربعة او كان احدهم عبدا او محدودا في قذف لان الزنا لا يظهر عند الامام باداء الشهود الشهادة
ولا اداء للعميان والمحدودين في القذف والعبيد لا كاملا ولا ناقصا فانقلبت شهادتهم قذفا لانهم
نسبوهما الى الزنا ولم يكن نسبتهما الى الزنا شهادة فكانت قذفا ضرورة وان نقص عدد الشهود عن اربعة

حدوا ايضا لانهم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان الشهود وخروج الشهادة عن القذف باعتبارها كذا في الهداية
وكذا يحد الشهود لو وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف بعد حد المشهود عليه لانهم قذفة اذ الشهود ثلاثة
وديته اي المشهود عليه في بيت المال ان رجم اتفاقا وارش جرح ضربه او موته منه اي من الضرب يهدر
عند الامام وقالا في بيت المال ايضا اي كما في دية المرجوم وكذا الخلاف فلو رجع الشهود اي لا يضمنون عنده وقالا
يضمنون ارش الجراحة ان لم يمت والدية ان مات لهما ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز
عن الجرح خارج عن الوسع فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع لانه ظهر كذبهم في شهادتهم
وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في مالهم وصار
كالرجم والقصاص وله ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولم غير جارح ولا مهلك ولا يقع جارحا ظاهرا الا لمعنى
في الضارب وهو قلة هدايته فاقتصر عليه الا انه لا يجب الضمان عليه في الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة
الغرامة بخلاف الرجم والقصاص لانه مضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع كذا في الهداية والكفاية ولو رجعوا بعد
الرجم حدوا حد القذف عندنا وقال زفر لا حد عليهم لانهم ان كانوا قاذفين في حي فقد بطل بالموت وان كانوا قاذفين ميت
فهو مرجوم بحكم القاضي فيورث ذلك شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته
فجعل للحال قذفا للميت والمقذوف في الحال ميت ومن قذف ميتا محصنا يلزمه الحد فان قيل هو في الحال مرجوم
بحكم الحاكم حتى لو قذفه قاذف لا يحد فكيف يحد هذا الراجع قلنا هو مرجوم بحكم الحاكم بشهادتهم وهو
يزعم بالرجوع ان شهادته ليس بحجة فانفسخ الحكم في حقه لان زعمه معتبر في حقه فلا يصلح شبهة بخلاف قاذف
آخر لان المرجوم غير محصن في حق غير الراجع لبقاء القضاء والشهادة في حقه فان قيل اكثر ما فيه انه مقر بانه كان عفيفا
ولو قذفه انسان ثم اكذب نفسه وقال كان عفيفا لا يقام عليه الحد ايضا قلنا نعم القاذف وان اكذب نفسه فالحجة
المسقطة للاحصان بقيت كاملة فاما اذا شهد لا يبقى الحجة المسقطة للاحصان كاملة في حقه فلهذا يقام عليه الحد
كذا في الكفاية وغرموا الدية اتفاقا لان النفس تلفت بشهادتهم وقال الشافعي يقتلون هذا اذا قالوا تعمدنا
وان قالوا اخطأنا غرموا الدية عند الكل كذا في شرح المجمع وكل واحد من الشهود رجع بعد الرجم حد ذلك الراجع حد القذف
للامر وغرم ربعها اي ربع الدية لانه بقي من يبقى بشهادته ثلاثة ارباع الحق فيكون التلف بشهادة الراجع ربع الحق وقال
الشافعي يجب القتل دون المال بناء على اصله في شهود القصاص ولو رجع بعد الرجم احد خمسة من الشهود فلا شيء عليه
لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع بعده الرجم واحد من خمسة ثم اخر حدا لما ذكرنا وغرما
لانه بقي بشهادته ثلاثة ارباع الحق فالمعتبر بقاء من بقي على ما عرفت ولو رجع واحد قبل القضاء اي قضاء القاضي بحد الزاني
حدوا كلهم وقال زفر يحد الراجع خاصة لانه لا يصدق على غيره ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة باتصال
القضاء به فاذا لم يتصل بقي قذفا فيحدون ولو رجع واحد بعده اي بعد القضاء قبل الحد فكذلك اي حدوا
جميعا وسقط الحد عن المشهود عليه وعند محمد يحد الراجع فقط لان الشهادة تأكدت بالقضاء في الحدود ولنا ان الامضاء
فان القاضي لا يحتاج ان يقول بالرجم وبالجلد حتى ان اسباب الجرح او سقوط احصان المقذوف او عزل القاضي
لو اعترضت يمنع الامضاء فصار الرجوع قبل الامضاء كالرجوع قبل القضاء كذا في الكفاية ولو شهدوا فزكوا على البناء
للمفعول من التزكية من زكى الرجل نفسه اذا مدحه والتزكية للشهود الوصف بكونهم ازكياء فرجم المشهود عليه ثم ظهروا
اي الشهود كفارا او عبيدا او مجوسيا فالدية على المزكين ان رجعوا اي المزكون عن التزكية عند الامام وان لم يرجعوا

غيرها فعلى الزنا فالدية على بيت المال وقالا الدية على بيت المال مطلقا قالوا محل الخلاف ما اذا قالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم واما اذا قالوا اخطاءنا لما وجب الضمان بالاتفاق لهما ان المزكون ما اثبتوا سبب الاتلاف لانه هو الزنا وما تعرضوا له وانما اثنوا على الشهود خيرا فكان كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا باحصانه ثم رجعوا وله ان الشهادة انما تصير حجة وعاملة بالتزكية لان بها يترجح جانب الصدق الشهود فكانت التزكية في معنى علة العلة فيضاف الحكم اليها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بينهما اذا شهدوا بلفظ الشهادة واخبروا وهذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول فظهروا عبيدا لا يضمنون لان العبد قد يكون عدلا ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات فلا يورث عنه ولو قتل احدا المامور برجمه فظهروا كذلك فالدية في مال القاتل يعني اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ولم يرجم ثم وجد الشهود عبيدا او كفارا فعلى القاتل الدية في ماله استحسانا والقياس ان يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القضاء وصورة القضاء تكفي لايراث الشبهة لانه لو كان حقيقة كان مبيحا للدم فصورته تمكن شبهة كالنكاح الفاسد يحتمل شبهة في اسقاط الحد ولهذا لا يجب القصاص على الولي اذا جاء الشهود بقتله حيا بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه علامتهم وتجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد وتجب في ثلاث سنين لانه وجب بنفس القتل وان رجم ثم وجدوا عبيدا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشر الامام الرجم بنفسه تجب الدية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه ما اتى امره كذا في شروح الهداية ولو اقر الشهود بتعمد النظر الى موضع الزنا منه الزانيين لا ترد بذلك شهادتهم فتقبل لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة قال الله تع واقيموا الشهادة لله واقامتها لا تتحقق بدون النظر اليه عمدا اذ لا يصح التكليف مع الستر ولكن مع هذا الامر يجوز اختيار جانب الستر في الحدود فلذلك قيل بالاباحة دون الوجوب وفي الجامع الصغير لشمس الائمة قال العلماء لا تقبل شهادتهم لاقرارهم بالفسق على انفسهم فان النظر الى عورة الغير قصدا فسق وانما تقبل شهادتهم اذا لم يبينوا كيفية النظر لاحتمال ان يكون ذلك وقع اتفاقا ولكنا نقول النظر الى عورة الغير عند الحاجة يجوز شرعا كالطبيب والختان والقابلة والنساء ينظرن لمعرفة البكارة وبالشهود حاجة الى ذلك لانهم ما لم يروا كالرشاء في البئر والميل في المكحلة لا يسعهم ان يشهدوا كذا في الكفاية ولو انكر المشهود عليه الاحصان يثبت الاحصان بشهادة رجلين اتفاقا او بشهادة رجل وامراتين خلافا لزفر والثلاثة فعي فالشافعي مر على اصلهما ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وزفر يقول انه شرط في معنى العلة لان الجناية تتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة عن الزنا فلا يكون في معنى العلة او ولادة زوجته منه ان ثبت الاحصان ايضا بولادة زوجة الزاني منه ومعنى المسئلة ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثل هذا الدليل الذي فيه شبهة كذا في الهداية

باب حد الشرب

انما اخر حد الشرب عن حد الزنا لان جريمة الزنا اشد من جريمة شرب الخمر فانه بمنزلة قتل النفس فان الله تع قرن ذكره بعبادة الاصنام وقتل النفس قال تعالى والذين لا يدعون مع الله

الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا لم يحل في دين من الاديان كذا في العناية من شرب خمرا ولو قطرة فاخذ وريحها موجود وان زالت ريحها لبعد المسافة قال في الذخيرة واذا اخذه الشهود وهو سكران او اخذوه وقد شرب خمرا وريحها يوجد منه فذهبوا الى مصر فيه الامام فانقطع عنه الرائحة قبل ان ينتهوا به الى الامام يحد وهذا لان الاحتراز عن مثل هذا غير ممكن فلا يعتبر مانعا عن اقامة الحد كما لو ذهب الرائحة بالمعالجة كذا في ايضاح ابن كمال او جاؤا به سكران اتى به ولان الشرط وجود احدهما ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير واختلف في ان السكر سرورا وغفلة عارضة لان غالبه على العقل بمباشرة بعض اسبابه كذا في الكشف والسكر حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقل المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام في جميع الاديان كذا في شرح الشيخ اكمل الدين على البزدوي ولو كان السكر من نبيذ اي شراب حاصل من تمر او زبيب او عسل او فانيذ او تين او حنطة او شعير او ذرة او غيرها من الفواكه والحلاوات والحبوبات وقيل لا يحد الا بالسكر بما سوى التمر والزبيب والاول مروي عن جميع اصحابنا وهو الاصح كما في العمادي ولا يحد بسكر البنج عند الشيخين خلافا لمحمد كما في الخزانة والاول الصحيح كما في قاضي خان وبالثاني يفتى لفساد الزمان كما في النهاية ولا يحد بما حصل من نحو الافيون وجوز بوي والياسار كما في متن البزدوي واختلف في انه مسكر ام لا كذا في القهستاني وشهد بذلك اي بالشرب من الخمر وبالسكر من النبيذ المسكر رجلان قيد بهما لانه لا يثبت بشهادة امراتين مع رجل لما فيها من شبهة البدلية وتهمة الضلال والنسيان ثم اذا شهدا يسألهما القاضي عن ماهية الخمر فان كل مسكر يسمى خمرا مجازا ثم عن كيفية الشرب ثم عن زمانه ثم عن مكانه فاذا بينا ذلك حبس الشارب حتى يسأل عن عدالتهما كما في قاضي خان كذا في القهستاني او اقر المأخوذ به مرة واحدة وعند ابي يوسف وزفر يشترط الاقرار مرتين في مجلسين اعتبارا بعدد الاقرار بعدد الشهادة وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنبينها ان شاء الله تع والاول الصحيح كذا في المضمرات ومن اقر بشرب الخمر والسكر ثم رجع لم يحد لانه خالص حق الله تع كذا في الهداية قال في النهاية السكر بفتحتين عصير الرطب اذا اشتد وقال في المستصفى لم يرد به هذا الخاص بل المراد به ساير المسكرات التي توجب الحد سوى الخمر وانما خصه لانه الغالب في بلادهم كذا في الكفاية وعلم شربه طوعا فان الشرب قد يقع عن اكراه واضطرار ولا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد كذا في النهاية والذي ذكره من اباحة البنج موافق لعامة الكتب خلاف رواية الجامع الصغير للامام المحبوبي فانه استدل على حرمة الاشربة المتخذة من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة والعسل وغيرها وقال السكر من هذه الاشربة حرام بالاجماع لان السكر من البنج حرام مع انه ماكول فمن المشروب اولى كذا ذكره صاحب النهاية وليس بصحيح لان رواية الجامع الصغير للامام المحبوبي تدل على ان السكر الحاصل من البنج حرام وكلام صاحب الهداية يدل على ان البنج مباح ولا تنافي بينهما كذا في العناية حد الاصل في وجوب الحد قوله عم من شرب الخمر فاجلدوه وقيل تمام الحديث فان عاد فاقتلوه وهو متروك العمل به فليكن الباقي كذلك واجيب بانه ترك العمل بذلك لمعارض وهو قوله عم لا يحل دم امرأة مسلم الا باحد معان ثلاث وليس شرب الخمر منها فبقي اللفظ الباقي معمولا به لعدم المعارض كذا في العناية وانما بني الفعل للمجهول للتعظيم فيشير الى ان الحدود الخالصة لله تعالى للامام والولاة والقضاة من عنده كما في المحيط فلا يحد فاطر رستاق ومفتيه والمتفقه وائمة المساجد على ما قال شمس الائمة المكي كما في المنية كذا في القهستاني اذا صحا فلا يحد قبل ذهاب السكر لانه ربما يصحو فيدعي شبهة تمنع الحد ولان الزجر لا يحصل باقامة الحد قبل ذهاب

السكر ولا يحد السكران باقراره على نفسه فى الحدود الخالصة لله تعالى مثل الزنى وشرب الخمر والسرقة واما فى الحد الذى
فيه حق العبد كحد القذف فانه يحد باقراره وان كان اقراره فى حال سكره وذكر الامام قاضيخان ويؤخذ باقراره فيما
سوى الحدود الخالصة لله تعالى من الحقوق والحدود الواجبة للعباد كحد القذف عرف ذلك باجماع الصحابة فاذا وجب
عليه حد القذف حقا للعبد فكذلك سائر الحقوق كالقصاص وغيره وذكر فى الذخيرة وهذا فى الاقرار واما اذا زنى
او سرق حال سكره يحد فيه بخلاف الاقرار بهما فى حال السكر حيث لا يحد وذكر الامام التمرتاشى ولا يحد السكران
باقراره على نفسه بالزنا والسرقة لانه اذا صحا ورجع بطل اقراره ولكن يضمن المسروق بخلاف حد القذف
والقصاص حيث يقام عليه فى حال سكره لانه لا فائدة فى التأخير لانه لا يملك الرجوع لانهما من حقوق العباد
كذا فى الكفاية ثمانين سوطا للحر لاجماع الصحابة رضهم واربعين سوطا للعبد لان الرق منصف على ما عرف
ويستثنى من ذلك الاخرس فانه لا يحد عليه سواء شهدا عليه او اشار هو باشارة معهودة تكون اقرارا وكذا
الذمى فانه لا يحد الا حد القذف عندهما ويحد عند ابى يوسف الا حد الشرب والسكر وكذا المرتد فانه لو وجب
قبل ارتداده اقيم عليه الا حد الشرب كما لو شرب فى حال ردته كما فى قاضيخان كذا فى القهستانى مفرقا على بدنه
ما خلا الوجه والرأس والفرج كما فى حد الزنا ثم فى المشهور من الرواية يجرد على ثيابه وعن محمد انه لا يجرد اظهارا للتخفيف
لانه لم يرد به نص وجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة اى من حيث العدد حيث لم يجعل مائة كما فى الزنا فلا يعتبر ثانيا
من حيث الصفة بترك التجريد بل يجرد كذا فى الهداية وشروحها فان اقر او شهدا عليه بعد زوال ريحها لا لبعد
المسافة لا يحد خلافا لمحمد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده وهو شهر اعتبارا
بحد الزنا وهذا لان التأخير يتحقق بمضى الزمان والرائحة قد تكون من غيره فان من استكثر اكل السفرجل يوجد
منه رائحة الخمر كما قيل يقولون لى انك شربت مدامة فقلت لهم لا بل اكلت سفرجلا وعندهما يقدر بزوال الرائحة
لقول ابن مسعود رضه فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد كما مر فى حد الزنا
الا ان الاذن لا يكون متهما بالنسبة الى نفسه وعندهما لا يقام الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع
الصحابة ولا اجماع الا برأى ابن مسعود رضه وقد شرط قيام الرائحة ولا يحد من وجد فيه رائحة الخمر او تقيأها يعنى علم
شرب الخمر باحد هذين بلا اقرار ولا شهادة لان الرائحة محتملة وايضا قد ان الشرب قد يقع عن اكراه واضطرار
ولا يحد السكران حتى يعلم الشرب طوعا واعلم انه لا يحد بمجرد الاقرار بالشرب والسكر كما فى قاضيخان ولا بمجرد الشهادة
لكن يعزر بمجرد الريح على ما قال علاء الترجمانى كما فى المنية ويحد السكر لتهمة الفسق كما فى قضاء المحيط وبمجرد الاقرار كما فى المحيط وبمجرد
الشهادة على ما قال ابو يوسف الصغير الترجمانى وقال نجم الائمة لو اخذ سكران يوجد منه الرائحة لم يحد لكنه يعزر ولا يؤخر التعزير
الى زوال السكر كما فى القنية ولو شرب النبيذ بلا سكر عزر كما فى قاضيخان كذا فى القهستانى او اقر بشرب الخمر او
السكر ثم رجع لانه خالص حقه تعالى او اقر حال كونه سكران لزيادة احتمال الكذب فى اقراره فيحتال للدرء فيما هو
خالص حق الله تعالى بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد على ما مر والسكر الموجب للحد فاما حد السكر الموجب لنقض
الوضوء فهو الذى يحصل فى بعض مشيته تحرك على ما هو الصحيح ان لا يفرق الرجل من المرأة ولا الارض من السماء يعنى ان
السكر الذى يوجب الحد على السكران عند ابى حنيفة رح ان لا يعرف شيئا حتى الرجل من المرأة والارض من السماء وفى حق
حرمة الاشربة ان يهذى كذا فى صدر الشريعة لانه يؤخذ فى اسباب الحد باقصاها درءا للحد ونهاية السكران
يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شئ وشئ كذا فى الهداية وروى عن ابن عباس رضه انه قال من بات

سكران بات عروسا للشيطان فعليه ان يغتسل اذا اصبح وهذا مشير الى ان السكران من لا يميز شيئا كما فى
الظهيرية كذا فى القهستانى وعندهما السكر الموجب له ان يهذى ويختلط كلامه اى يكون غالب كلامه الهذيان لانه
السكران فى العرف واليه مال اكثر المشايخ وبه يفتى وعن على رضه انه قال اذا سكر هذى وقال قاضيخان فى فصل فيما يوجب
التعزير والفتوى على قولهما انتهى ثم المعتبر فى القدح المسكر فى حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذا بالاحتياط كذا فى الهداية ولو ارتد
السكران لا تبين امرأته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر وعند ابى يوسف ارتداده كفر ذكره فى الذخيرة
كذا فى ايضاح ابن كمال فان قيل الاسلام ايضا من باب الاعتقاد فيصح اسلام الكافر حالة السكر قلنا السكر يخلط
عقله ولا ينفيه فاعتبرنا ذلك القدر فى صحة اسلامه دون كفره لان الاسلام يعلو ولا يعلى كما فى ارتداد المكره فالاسلام
حيث يصح اسلامه لا كفره كذا فى الكفاية **باب حد القذف** اخر حد القذف عن حد الشرب لما ان جريمة الشرب
متيقن بها بخلاف جريمة القاذف فان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب ولهذا كان ضرب حد القذف اخف
من ضرب حد الشرب والقذف فى اللغة الرمى مطلقا وفى الشرع الرمى بالزنا صريحا او دلالة وهو اى حد القذف كحد
الشرب كمية اى عددا وهو ثمانون جلدة للحر ونصفه للعبد وثبوتا حيث يثبت كل منهما بشهادة رجلين واعلم
ان رجلا لو قذف رجلا قدام القاضى فله ان يضرب الحد وان لم يشهد به غيره لان العلم الذى يقع له بمعاينة السبب
فوق العلم الذى يثبت له بشهادة الشاهدين وفى حد القذف حق العبد فهو كالقصاص وسائر حقوق العباد
فالقاضى يقضى فى ذلك بعلمه اذا علمه فى حال القضاء كذا فى مبسوط السرخسى من قذف محصنا او محصنة قوله بصريح الزنا متعلق
بقوله قذف واحترز به عما اذا كان القذف بطريق الكناية مثل ان يقول يا زانى فقال الآخر صدقت لم يحد المصدق
كذا فى الكفاية ولا فرق فى وجوب الحد على من رمى محصنا بصريحه بين لسان عربى وفارسى وغيرهما كذا فى المحيط
ولو قال لامرأته يا زانى فعليه الحد بالاتفاق ولو قال الرجل لرجل يا زانية فلا حد عليه عندهما استحسانا وفى القياس عليه
الحد وبه اخذ محمد كذا فى المبسوط حد القاذف لقوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة والمراد الرمى بالزنا بالاجماع وفى النص اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهداء اذ هو مختص
بالزنا بطلب المقذوف لان فيه حقه من حيث دفع العار عنه ولو كان المقذوف غائبا عن مجلس القاذف
كذا فى التاتارخانية نقلا عن المضمرات متفرقا على اعضائه لما مر فى حد الزنا ان الجمع فى عضو واحد قد يفضى الى التلف ولا
ينزع عنه اى عن القاذف ثيابه لان سببه غير مقطوع به لاحتمال ان يكون القاذف صادقا فى نسبته الى الزنا وان كان
عاجزا عن اقامة البينة لانها على الوصف المشروط فيه لا يكاد يحصل فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا على ما مر غير الفرو
والحشو لان ذلك يمنع ايصال الالم به لكن فى قاضيخان انه يجرد للحد فى سراويل وحده وكذا فى حد الشرب فى ظاهر
الرواية والاكتفاء مشعر بان التوبة لا تلزم على المحدود الزانى والشارب فهذا فى الحكم واما ديانة فلازمة كما فى الجواهر
كذا فى القهستانى ولما كان معنى الاحصان هاهنا مغايرا لمعنى الاحصان فى الزنا بينه بقوله واحصانه اى احصان
ثبوت حد القذف كونه اى كون المقذوف مكلفا يعنى عاقلا بالغا لان العار لا يلحق الصبى والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا
منهما على ما عرفت قيل عليه لو كان كذلك لكان يحد من قذف المجنون فى حال جنونه ولا يحد وان قذفه بعد الافاقة واجيب
بان معنى قوله لعدم تحقق فعل الزنا منهما الزنى الذى يؤثم صاحبه ويوجب الحد عليه ولم يوجد منهما واما الوطى الذى
هو غير مملوك فقد تحقق منهما وبالنظر الى هذا كان القاذف صادقا فى قذفه فلا يجب الحد على القاذف كمن قذف رجلا
وطئ بشبهة او وطئ جارية المشتركة بينه وبين غيره كذا فى العناية وسيأتى فى المتن ويشترط ايضا كون القاذف

عاقلا بالغا فلا يحد المجنون والصبي لانهما ليسا من اهل العقوبة حرا لان اسم الاحصان ينطلق عليه قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اى الحرائر مسلما لقوله عم من اشرك بالله فليس بمحصن عفيفا لان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا القاذف صادق فيه وعفته اعم من ان وطئ بنكاح صحيح او لا وبهذا التعميم يمتاز عن احصان الزنا فالمراد عفته عن الزنا وما في معناه قال في المبسوط اذا تزوج امرأة بغير شهود او في عدة من زوج آخر او تزوج جارية مجوسية ووطئها سقط به احصانه لان العقد الفاسد غير موجب للملك والوطئ في غير الملك في معنى الزنا كذا في ايضاح ابن كمال ولو نفاه عن ابيه بان قال لست لابيك فانه يحد ان كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قذف لامه لان نفي النسب والنسب انما ينفى عن الزاني لا عن غيره وتقريره ان فرض المسئلة فيما اذا كان ابوه وامه معروفين ونسبه من الام ثابت بيقين ونفاه عن الاب المعروف فكان دليلا على انه زنى بامه وذلك قذف لامه لا محالة كذا في العناية او قال المتن امه محصنة صرح به في المبسوط لست بابن فلان لابيه الذي يدعى له ان كان ذلك القول في حال غضب حد القاذف لان عند الغضب يراد به حقيقته سبا له والا اى وان لم يكن ذلك في حال الغضب فلا يحد لان في غير حال الغضب يراد به المعاتبة بنفي مشابهته اباه في اسباب المروة فلا يحد لو نفاه عن جده بان قال لست بابن فلان يعني جده لانه صادق في كلامه او نسبه اى القاذف الولد اليه اى الى الجد لانه قد ينسب اليه مجازا او نسبه الى عمه او الى خاله او الى رابه وهو زوج امه لان كلا منهم يسمى ابا مجازا اما الاول فلقوله تع واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق واسمعيل كان عما ليعقوب عم والثاني لقوله عم الخال اب والثالث للتربية او قال يا ابن ماء السماء لانه يراد به التشبيه في الجود والسماحة والصفا لكن فيه نظر لان حالة الغضب تابى عن قصد التشبيه فيما يوصف به كما تابى عن القصد الى معنى الصعود في زنات الجبل كذا في ايضاح ابن كمال او قال لعربي يا نبطي النبط جيل من الناس بسواد العراق الواحد نبطي فهم ممن يذم بالنسبة اليهم وقال ابن ابي ليلى اذا قال لعربي يا نبطي او قال لست من بني فلان لقبيلته التي هو منها فعليه الحد لانه نسبه الى غير ابيه قلنا يراد به النسبة الى الجهل واللكنة لا النفي عن الاب عادة كمن قال لمصري يا رستاقي او يا قروي فانه لم يجب عليه شئ وعن ابن عباس رضه انه سئل عن رجل قال لقرشي يا نبطي فقال لا حد عليه او قال له لست بعربي لانه يراد به التشبيه في الاخلاق وعدم الفصاحة ويحد بقذف الميت المحصن فلو قال لرجل يا ابن الزانية وامه ميتة محصنة فطالب الابن بحده حد القاذف لانه قذف محصنة بعد موتها بخلاف ما اذا قذفها ثم ماتت فان الحد يسقط عندنا كما مر وسيأتي ولا يطالب بحد القذف للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه ولهذا قال ان طالب به الولد يعني الوالد والجد وان علا او الولد او ولده وان سفل لان العار يلحق بكل واحد منهم لمكان الجزئية فيكون القذف متناولا له معنى فان قيل فينبغي ان يكون له ولاية المطالبة حاضرا كان المقذوف او غائبا حيا او ميتا وكذا اذا مات بعد القذف قلنا القذف يلحقه العار قصدا وبهؤلاء ضمنا فلا تعتبر خصومتهم ما دام المقذوف حيا لان ما ثبت في ضمن غيره لا يعطى له حكم نفسه واذا مات بطل المتضمن فيبطل ما في ضمنه بخلاف ما اذا قذف ميتا محصنا فان الميت ليس باهل للحوق العار فيعود الى من يقع القدح في نسبه بقذفه كذا في الكفاية قوله ولو محروما عن الارث اشارة الى خلاف الشافعي فانه يقول يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده واما عندنا فولاية المطالبة ليست بطريق الارث بل لما ذكرنا من لحوق العار فتثبت للمحروم عن الميراث بالقتل وكذا يعني كما يحد القاذف ان طالب به ولد البنت خلافا لمحمد كانه منسوب الى ابيه لا الى امه فلا يلحقه الشين بزنا ام الام ولنا ان النسب يثبت من الجانبين

ويصير الولد به كريم الطرفين فكان القذف متناولا له وكذا تثبت المطالبة لولد الولد حال قيام الولد خلافا لزفر واذا كان المقذوف محصنا جاز لابنه الكافر والعبد ان يطالب بالحد خلافا لزفر كذا في الهداية فلا يطالب ولد اباه او جده وان علا بقذف امه وان علت وكذا جدته وان علت بقذف نفسه ولو كان لها ابن من غيره له ان يطالب ولا عبد سيده بقذف امه الحرة المسلمة لان الولد لا يعاقب بسبب ولده وكذا المولى لا يعاقب بسبب عبده قال عم لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده فلما لم يجب القصاص الغالب فيه حق العبد وسببه متيقن به فلان لا يجب حد القذف والغالب فيه حق الله تع والقذف غير متيقن به لجواز ان يكون صادقا فيما نسبه اليه اولى ويبطل اى حد القذف بموت المقذوف وقال الشافعي لا يبطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا له وقدم انفا ان مبناه على ان حد القذف يورث عنده ولا يورث عندنا واعلم انه لا خلاف ان فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصد من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع وبكل ذلك تشهد الاحكام فمما يدل على انه حق العبد انه لا يسقط بالتقادم ويقيم القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار ويقام على المستأمن في دار الاسلام ويشترط فيه الخصومة ويقدم استيفاؤه على حد الزنا والسرقة ولا يبطل مع الرجم ومما يدل على انه حق الله تعالى انه لا يباح باباحة العبد وليس لهما استيفاء نفسه ويستوفيه الامام دون المقذوف ولا يحلف القاذف فيه ولا ينقلب مالا عند سقوطه ويتنصف بالرق فاذا تعارضت الجهتان فالشافعي مال الى تغليب حق العبد تقديما لحق العبد باعتبار حاجته وغنى الشارع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما يكون للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا فيه ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع الا نيابة وهذا هو الاصل المشهور الذي يتخرج عليه الفروع المختلف فيها منها ما ذكر في المتن من بطلان الحد بموت المقذوف عندنا وعدم بطلانه عند الشافعي ومنها ما مر من عدم جريان الارث فيه عندنا لان الارث لا يجري في حقوق الشرع وعنده يجري فيه الارث بناء على انه من حقوق العبد ومنها ما سيأتي من مسئلة عدم صحة العفو عندنا ومنها عدم جواز الاعتياض عنه ومنها جريان التداخل كذا في الهداية والكفاية لا اى لا يبطل حد القذف بالرجوع عن الاقرار لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق الله تعالى لانه لا مكذب له فيه ولا يصح العفو اى عفو المقذوف عندنا ويصح عند الشافعي لما عرفت من الاصل وعن ابي يوسف في العفو مثل قول الشافعي ومن اصحابنا من قال ان الغالب فيه حق العبد والاول اظهر كذا في الهداية فقوله من اصحابنا من قال يريد به صدر الاسلام ابا اليسر ذكره في مبسوطه والصحيح ان المغلب فيه حق العبد كما قال الشافعي لان اكثر الاحكام تدل عليه والمعقول يشهد له وقد نص محمد في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقصاص وقوله والاول وهو ان الغالب فيه حق الله تعالى اظهر قال في النهاية لما ذكرنا من دليل غلبة حق الله تعالى فيه ولان عامة اصحابنا عليه فكان الاخذ بقول عامة العلماء اظهر كذا في العناية فان قلت هل للمقذوف والامام ان يعفو عن حد القاذف قلت لهما ذلك قبل ان يشهد الشهود ويثبت الحد والمقذوف مندوب الى ان لا يرافع القاذف ولا يطالبه بالحد ويحسن من الامام ان يحمل المقذوف على كظم الغيظ ويقول اعرض عن هذا ودعه لوجه الله تع قبل ثبات الحد فاذا ثبت لم يكن لواحد منهما ان يعفو لانه خالص حق الله تع ولهذا لم يصح ان يصالح عنه بالمال كذا في الكشف ولو عفا لم يكن للامام ان يحد لفوات الطلب لا لصحة العفو الا يرى انه لو عاد وطلب حد لان ذلك العفو كان لغوا كذا في شرح المجمع ولا يصح الاعتياض اى اخذ عوض عنه لما عرفت ان الغالب فيه حق الله تعالى واخذ العوض

لايجري الا في حقوق العباد ولو قال لغيره حال الغضب زنأت في الجبل بالهمزة وعني به الصعود حد عندهما خلافا
لمحمد لان المهموز منه للصعود حقيقة وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا ايضا وحالة الغضب
والسباب تعيّن الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زانئ او قال زنأت وذكر الجبل انما يعيّن الصعود مرادا
اذا كان مقرونا بكلمة على اذ هو المستعمل فيه ولو قال زنأت على الجبل قيل لا يجب الحد لكونه مقرونا بكلمة على وقيل
يجب لما ان الحال حال الغضب والسباب ولو قال لآخر يا زاني وعكس بان قال الآخر لا بل انت زان حدّا لاستوائهما
في تحقق القذف منهما ولو قاله لامرأته يعني قال لامرأته يا زانية وهو اهل للشهادة لانه اذا لم يكن اهلا لها لا يكون
موجب قذفه لعانا بل حدا فيحد وعكست بان قالت له لا بل انت زان حدت المرأة ولا لعان لانهما قاذفان
وقذفه يوجب اللعان وقذفها الحد وفي البداية بالحد ابطال اللعان لان المحدود في القذف ليس باهل له ولا
ابطال في عكسه اصلا لانه لو قدمنا اللعان لا يبطل حد القذف عن المرأة اذ احصان الرجل لا يبطل بجريان اللعان
بينهما فيجب حد القذف على المرأة احتيالا لدرء اللعان الذي بمعنى الحد ولو قالت في جواب قوله لها يا زانية زنيت
بك بطل الحد لانها صدقته فسقط اللعان بتصديقها ولم تصر قاذفة لان فعل المرأة بزوجها لا يكون زنا كذا في
المبسوط ايضا انما بطل اللعان وانما قال لامرأته لانه لو وقع ذلك بين رجل واجنبية لم يحد هو بل هي لانها صدقته
كذا في المحيط وان اقر رجل بولد ثم نفاه يلاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن وان
عكس بان نفاه ثم اقر به حد لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب والاصل
فيه حد القذف فاذا بطل التكاذب يصار الى الاصل والولد له في الوجهين لاقراره به سابقا او لاحقا واللعان
يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد والحاصل انه ليس من ضرورة اللعان قطع النسب لانه ينفك عنه
وجودا وعدما الا يرى انه اذا تطاولت مدة ولادة منكوحة على حسب ما اختلفوا فيه ثم قال ليس بابني فانه يلاعن
ولا ينقطع نسب الولد ولو نفى نسب ولد من امرأته الامة ينتفي النسب ولا يجري اللعان كذا في الكفاية ولا شيء
ان قال ليس بابني ولا ابنك اي لا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا ولا حد بقذف امرأة لها ولد لا
يعلم له اب او لاعنت بولد والولد حي او قذفها بعد موت الولد لقيام امارة الزنا منها وهو ولادة ولد لا اب له
ففاتت العفة نظرا اليها وهي شرط وجوب حد القذف بخلاف قذف من لاعنت بغيره اي بغير ولد فعليه الحد لانعدام
امارة الزنا ولا حد بقذف رجل وطئ حراما لعينه لفوات العفة وهو شرط الاحصان ولان القاذف صادق
لان الزنا هو الوطء المحرم لعينه كوطء في غير ملكه احترز به عما اذا اتى امته وهي مجوسية او امرأته وهي حائض او مكاتبه
فلا يسقط احصانه لان الوطء وان كان حراما الا انه في ملكه من كل وجه كوطء الاجنبية او من وجه كوطء امة
مشتركة بينه وبين غيره او امة مملوكة له لكنها حرمت عليه ابدا كامته التي هي اخته رضاعا فلو قذف رجلا
وطئ امته وهي اخته من الرضاعة لا يحد لان الحرمة مؤبدة وهذا هو الصحيح كذا في الهداية وذكر الكرخي انه لا يسقط
به الاحصان لان الفعل حرام مع قيام الملك المبيح فصار كالامة المزوجة والصحيح هو الاول لثبوت التضاد بين
الحل والحرمة فمن ضرورة ثبوت الحرمة مؤبدة انتفاء الحل كذا في شروحها وابو حنيفة شرط ان تكون الحرمة مؤبدة
ثابتة بالاجماع كموطوءة الاب بعد ملكه بالنكاح او ملك اليمين اذا اشتراها ابنه فوطئها لا يحد قاذفه او بالحديث المشهور
كحرمة وطء المنكوحة بلا شهود فانها ثابتة بقوله عم لا نكاح الا بشهود وهو مشهور ذكره في الفوائد الظهيرية
كذا في الكفاية ولا بقذف مسلم زنى في حال كفره لتحقق الزنا منه شرعا لانعدام الملك المبيح ولهذا وجب عليه الحد
وقد عرفت ان الزنا حرام في جميع الاديان او بقذف مكاتب وان مات عن وفاء لتمكن الشبهة في الحرية لاختلاف

ولقد عرفت
الصحابة

الصحابة رضي الله عنهم فيها فيحد بقذف من وطئ حراما لغيره وهو قيام حقه في اليد كوطء امته المجوسية او وطء امرأته وهي حائض
لان الحرمة مع قيام الملك وهي موقتة اما في امرأته الحائض فظاهر واما الامة المجوسية فانها اذا اسلمت حل له الوطء فلم يكن
زنا فيحد قاذفه وكذا او وطئ مكاتبته خلافا لابي يوسف له ان وطء المكاتبة يسقط الاحصان وهو قول زفر لان الملك
زائل في حق الوطء ولهذا يلزمه العقر بالوطء ونحن نقول ملك الذات باق والحرمة لغيره اذ هي موقتة منتفية بفسخ الكتابة
او بالعجز ويحد مستأمن قذف مسلما كان قد نكح محرمه في حال كفره عند الامام خلافا لهما وهذا مبني على ان تزوج المجوسي بالمحارم
له حكم الصحة فيما بينهم عنده خلافا لهما على ما عرف في كتاب النكاح ويحد مستأمن قذف مسلما في دارنا لما ان فيه حق
العبد وقد التزم ايفاء حقوق العباد ولانه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملتزما ان لا يؤذي وموجب اذاه ويكفي حد
واحد لجنايات اتحد جنسها بان زنى او سرق او قذف غير مرة فحد فهو لذلك كله اما الاولان فلان المقصود من
اقامة الحد حقا لله تعالى الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فيتمكن شبهة فوات المقصود بالثاني واما القذف فالمغلب فيه
عندنا حق الله تعالى فيكون ملحقا بهما وقال في المبسوط لو قذف جماعة في كلمة واحدة بان قال لهم ايها الزناة او بكلمات متفرقة
بان قال يا زيد انت زان ويا عمرو انت زان ويا خالد انت زان لا يقام عليه الا حد واحد عندنا واما عند الشافعي فان
قذفهم بكلام واحد فكذلك الجواب وان قذفهم بكلمات متفرقة يحد لكل واحد منهم وهذا يخالف ما ذكر في المنظومة والشرح
لان المغلب فيه حق المقذوف عنده فلا يجري فيه التداخل عند اختلاف السبب وعندنا المغلب فيه حق الله تعالى
وهو مشروع للزجر فيجري فيه التداخل كسائر الحدود ولذلك ان حضر بعضهم للخصومة ما لم يحضر البعض فاقيم الحد
للخصومة من حضر فعلى مذهبه اذا حضر الغائب وخاصم يقام الحد عليه لاجله ايضا وعندنا لا يقام اذا علم ان قذفه بالزنا قبل
اقامة الحد وذكر في الفوائد الظهيرية وقد حكي عن ابي حنيفة ان ابن ابي ليلى كان قاضيا بالكوفة سمع رجلا عند باب
المسجد يقول لرجل آخر يا ابن الزانيين فقال خذوه فاخذوه وادخلوه المسجد فضربه حدين ثمانين ثمانين فاخبر
ابو حنيفة رح بذلك فقال يا للعجب قاضي بلدنا قد اخطأ في خمسة مواضع في مسئلة واحدة اما الاول فليس له ان
يأخذه بالحد ما لم يخاصم المقذوف والثاني انه لو خاصم يجب حد واحد وان قذف الف رجل يكتفى بحد واحد والثالث
انه ان كان الواجب عنده حدين ينبغي ان يتربص بين الحدين يوما او اكثر حتى يخف الم الضرب الاول وهو قد
والى بين الحدين والرابع انه اقام حد في المسجد وقد قال عم جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وسل سيوفكم
واقامة حدودكم والخامس انه قذف الوالدين حيث قال يا ابن الزانيين وحينئذ يجب ان يتعرف انهما في الاحياء
او في الاموات فان كانا في الاحياء فالخصومة اليهما وان لم يكونا في الاحياء فالخصومة الى الابن الكل من الكفاية
لا اي لا يكفي حد واحد ان اختلف جنسها بان زنى وقذف وسرق وشرب لان المقصود من كل جنس غير المقصود
من الآخر لما عرفت ان حد الزنا لصيانة الانساب وحد السرقة لصيانة الاموال وحد الشرب لصيانة العقول
وحد القذف لصيانة الاعراض فلا تداخل وفي المحيط اذا اجتمع حدان وقدر على درء احدهما درئ وان
كانت من اجناس مختلفة بان اجتمع حد الزنا والسرقة والشرب والقذف والفقء يبدأ بالفقء فاذا برئ حد
للقذف فاذا برئ ان شاء بدأ بالقطع وان شاء بدأ بحد الزنا وحد الشرب آخرها لثبوته بالاجتهاد من الصحابة
رضي الله عنهم وان كان محصنا يبدأ بالفقء ثم بحد القذف ثم بالرجم ويلغى غيرها انتهى ولو اجتمع التعزير والحدود قدم
التعزير على الحدود في الاستيفاء لتمحضه حقا للعبد كما في الظهيرية ولم ار الآن ما اذا اجتمع قتل القصاص والردة
والزنا وينبغي تقديم القصاص قطعا لحق العبد واما اذا اجتمع قتل الزنا والردة وينبغي تقديم الرجم لانه يحصل

مقصودهما بخلاف ما اذا قدم قتل الردة فانه يفوت الرجم واذا قدّم قتل القصاص وهو القتل بالسيف حصل مقصودهما القصاص والردة وان فات الرجم كذا في الاشباه لابن نجيم

فصل في التعزير

لما فرغ عن الزواجر المقدّرة الثابتة بالكتاب والسنة المشهورة ذكر في هذا الفصل الزواجر التي دونها في القدر وقوة الدليل وهو التعزير وهو تاديب دون الحد واصله من العزر بمعنى الرد والردع والاصل فيه ان من قذف غيره بكبيرة ليس فيها حد مقدّر يجب التعزير قال في الفتاوى الظهيرية اعلم ان التعزير قد يكون بالحبس وقد يكون بالصفع وتعريك الاذن وقد يكون بالكلام العنيف وقد يكون بالضرب وقد يكون بنظر القاضي اليه بوجه عبوس ولم يذكر محمد التعزير باخذ المال وقد قيل روى عن ابي يوسف ان التعزير من السلطان باخذ المال جائز وذكر الامام التمرتاشي ان التعزير الذي يجب حقا لله تع يلي اقامته كل احد بعلة النيابة من الله تع كذا في العناية وقال في مشكل الآثار واقامة التعزير الى الامام عند ابي حنيفة رح وابي يوسف ومحمد والشافعي والعفو اليه ايضا قال الطحاوي وعندي ان العفو ثابت للذي جنى عليه لا الى الامام قال ولعل ما قالوا ان العفو الى الامام فذلك في التعزير الواجب حقا لله تع بان ارتكب منكرا ليس فيه حد مشروع من غير ان يجني على انسان وما قاله الطحاوي فيما اذا جنى على انسان كذا في القنية وذكر في جامع قاضي خان فخر الدين في باب حد الشهادة في الحدود ان الاصل في كل شخص اذا راى مسلما يزني ان يحل له قتله وانما امتنع خوفا من ان يقتله ولا يصدق في قوله انه يزني كذا في حاشية سعدي چلبي على اكمل العناية واعلم ان التعزير مشروع بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا امر بضرب الزوجات تهذيبا وتاديبا لهن واما السنة فقوله عم لا ترفع عصاك عن اهلك ولان زجر الدعار عن الجنايات ومساوئ الاخلاق واجب تقليلا لها والتعزير صالح للزجر فيكون مشروعا ثم تعزير الاشراف والدهاقين والعواد وغيرهم الاعلام والجر الى باب القاضي وتعزير اشراف الاشراف كالفقهاء والعلوية الاعلام فقط بان يقول بلغني انك فعلت كذا فلا تفعل وتعزير اوساط الناس كالسوقية بالاعلام والجر والحبس وتعزير الاخسّ الاعلام والجر والضرب والحبس كذا في الكفاية وان كان المدعى عليه ذا مروة وكان ذلك اول ما فعل يوعظ استحسانا ولا يعزر فان عاد الى ذلك وتكرر منه روى عن ابي حنيفة رح ان يضرب كذا في قاضي خان يعزر اي يجب تعزير من قذف مملوكا عبدا او امة او ام ولد او كافرا بالزنا لانه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزير ويضرب في التعزير قائما عليه ثيابه وينزع عنه الفرو والحشو كذا في قاضي خان ثم التعزير يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين لانه من جنس حقوق العباد ولهذا تقبل فيه الشهادة على الشهادة ويصح العفو كذا في التبيين كذا في شرح المجمع ولو ادعى على آخر انه قال له يا فاسق او يا زنديق او يا كافر او يا منافق او ما يجب فيه التعزير لا يحلفه بالله ما قلت هذا لكن يحلفه بالله ما له عليك هذا الحق الذي تدعي كذا في قضاء الخلاصة او قذف مسلما المسلم اذا شتم الذمي يعزر ذكره في التاتارخانية وانما خص المسلم بالذكر ههنا لمكان قوله يا فاسق الا ان يكون معلوم الفسق فح لا يعزر كذا في قاضي خان او يا ابن الفاسق يا مجرم وكذا لو قال يا مباحي يا عوان فان العوان في العرف هو الساعي والظالم كذا في الجواهر يا كافر وهل يكفر قائله فيه خلاف والمختار انه لو اعتقد هذا الخطاب شتما لم يكفر ولو اعتقد المخاطب كافرا كفر لانه اعتقد الاسلام كفرا كذا في العمادية يا خبيث يا سارق يا لص الا ان يكون لصا يا فاجر يا منافق يا لوطي قال في المبسوط اذا قال يا لوطي لا حد عليه بالاتفاق لانه نسبه الى بني حزا الانبياء فلا يكون هذا اللفظ صريحا في القذف فاما اذا افصح بنسبته الى ذلك الفعل فعند ابي حنيفة يعزر ولا يحد لانه نسبه الى فعل لا يلزمه الحد بذلك الفعل عنده وعندهما يلزمه حد او

لانه نسبه

لانه نسبه الى فعل يستوجب بمباشرته الحد عندهما كذا في ايضاح ابن كمال يا من يلعب بالصبيان يا آكل الربوا يا شارب الخمر يا ديوث وهو الذي لا غيرة له كذا في الجوهرة يا مخنث بفتح النون على المشهور والكسر افصح كما في التهذيب وهو المتشبه بالنساء في التزيين والتمكين من الرجال او يا جيفة يا قذر يا بليد يا خائن يا ابن القحبة القحبة الزانية ماخوذة من القحاب وهو السعال وكانت الزانية في العرب اذا مر بها رجل سعلت ليقضي منها حاجته فسميت الزانية لذا قحبة وقيل هي من تكون همتها الزنا وقيل هي افحش من الزانية لان الزانية قد تفعل سرا وتانف منه والقحبة من تجاهر به بالاجرة كذا في الظهيرية يا ابن الفاجرة هي من تباشر كل معصية يا زنديق وهو على ما ذكر في المغرب نقلا عن ابي الليث من لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب انه ليس من كلام العرب ومعناه على ما يقوله العامة ملحد دهري وعن ابي دريد انه فارسي معرب واصله زنده اي من يقول بدوام بقاء الدهر يا قرطبان وهو من يكون عالما راضيا بفجور امرأته وقيل هو العالم الراضي بفجور محارمه يا مأوى الزواني او يا مأوى اللصوص يا حرام زاده معناه المتولد من الوطء الحرام وهو اعم من الزنا كالوطء في حالة الحيض وفي العرف لا يراد الا ولد الزنا وكثيرا ما يراد به الخب اللئيم فلا حد به وانما عزر فيها لانه اذاه والحق الشين به ولا مدخل للقياس في الحدود فوجب التعزير الا انه يبلغ بالتعزير غايته فيما اذا قذف عبدا او امة او ام ولد بالزنا لان القذف بالزنا من جنس ما يجب فيه الحد وفيما اذا قذف مسلما بيا فاسق الخ الرأي الى الامام كذا في الهداية والعناية ومما يجب فيه التعزير المقيم اذا افطر في رمضان متعمدا يعزر ويحبس بعد ذلك اذا كان يخاف منه عوده الى الافطار ثانيا وكذلك المسلم يبيع الخمر او يأكل الربوا ولا يرجع عنه فانه يعزر ويحبس وكذلك المغني والمخنث والنائحة يعزر ويحبس حتى يحدث توبة وكذلك المسلم اذا شتم الذمي يعزر لانه ارتكب شيئا لم يجب فيه الحد فيعزر كذا في قاضي خان في فصل حد الشرب وذكر في زيادات النوازل رجل قال للآخر يا خبيث لا يقول له بل انت والاحسن ان يكف عنه ولا يجيب ولو رفع الامر الى القاضي ليؤدبه يجوز ولو اجاب مع هذا لا بأس به كذا في الخلاصة لا اي لا يعزر من قذف مسلما بيا حمار يا كلب يا قرد يا ذئب يا تيس يا خنزير يا بقر يا حية يا حجام يا ابن الحجام وابوه ليس كذلك قوله يا بغاء من شتم العوام يتفوهون به ولا يعرفون ما يقولون يا مواجر فانه يستعمل فيمن يؤاجر اهله للزنا لكن معناه الحقيقي المتعارف لا يؤذن بالزنا يا ولد الحرام يا عيار يا ناكس يا منكوس يا سخرة بوزن القمرة من يسخر به الناس وبوزن الهمزة من يسخر الناس يا ضحكة هو ايضا كذلك يا كشخان يا ابله يا موسوس يا مقامر يا لاعب النرد ونحوها والضابط في هذا انه ان نسبه الى فعل اختياري يحرم في الشرع ويعد عارا في العرف يجب التعزير والا لا الا ان يكون تحقير الاشراف فخرج بالقيد الاول النسبة الى الامور الخلقية فلا يعزر في يا حمار ونحوه فان معناه الحقيقي غير مراد بل معناه المجازي كالبليد مثلا وهو خلقي وكذا القرد يراد به قبيح الصورة والكلب يراد به سيئ الخلق الا ان يقال للآن شريف النفس كعالم وعلوي او رجل صالح فانهم اهل الاكرام فيعزر بها لانه يلحقهم بخلاف الماراذل اذ يتفوهون بامثال هذه الكلمات كثيرا ولا يبالون من ان يقال لهم وبالقيد الثاني النسبة الى ما يحرم في الشرع فلا يعزر في يا حجام ونحوه مما يعد عارا في العرف ولا يحرم في الشرع اذ يراد بالحجام دني الهمة وكذلك بالفارسية ناكس وبالقيد الثالث النسبة الى ما لا يعد عارا في العرف فلا يعزر في يا لاعب النرد ونحوه مما يحرم في الشرع كذا في صدر الشريعة واستحسنوا تعزيره يعني تعزير القاذف بيا حمار وامثاله اذا كان المقول له اي المقذوف فقيها عالما بالعلوم الدينية هذا اذا قاله على وجه المزاح واما اذا قاله بطريق الحقارة كفر لان اهانة اهل العلم كفر على المختار كما اذا قال له اي ابله ار ناكس كما في الفتاوى البديعية كذا في القهستاني او علويا منسوبا الى علي كرم الله وجهه سواء كان من اولاد فاطمة رضي الله عنها او لم يكن

واما غزران كان المسبوب من الاشراف لانه يلحقهم الوحشة بذلك واما اذا كان من العامة فلا يغزر وهذا احسن كذا في الهداية وشرح المجمع وايضاح ابن كمال نقلا عن التبيين والاول اصح كما في المضمرات وهو مروى عن محمد وهو الصحيح كما في قاضيخان وغيره والثاني مروى عن ابي يوسف وهو الصحيح كما في الفتاوى المضموة الى الاختيار وقيل يعزر به في حق الكل فانهم يعدون سبا كما في الاختيار كذا في القهستاني وللزوج اي يجوز له ان يعزر زوجته لترك الزينة بعد طلبها وترك الاجابة اذا دعاها الى فراشه وهي طاهرة عن الحيض والنفاس وترك الصلوة في رواية وان كانت لا تصلي يباح طلاقها وان لا يلقى الله تع ومهرها عليه خير من ان يطاء من لا تصلي كذا في البزازية في كتاب النكاح وترك الغسل عن الجنابة والخروج عن بيته وكذا الصبي اذا بلغ عشر سنين يضرب لاجل الصلوة لكن باليد لا بالخشب ولا يجاوز الثلاث وكذا المعلم قال عم لمرداس المعلم اياك وان تضرب فوق ثلاث فانك ان ضربت فوق ثلاث اقتص الله تع منك ولا يضرب المعلم بالخشب وان اذن الاب وللمولى ان يعزر عبده باليد والخشب والدرة كذا في البزازية في كتاب الاجارة واقل التعزير الذي هو بالسوط فانك قد عرفت ان التعزير قد يكون بغيره ثلاثة اسواط لان الزجر لا يحصل بما دونها واكثره تسعة وثلثون سوطا وعند ابي يوسف اكثره خمسة وسبعون سوطا والاصل فيه قوله عم من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين فاذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمد نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف فصرفاه اليه وذلك اربعون فنقصا منه سوطا وابو يوسف اعتبر اقل الحد في الاحرار اذ الاصل هو الحرية ثم نقص منه سوطا في رواية عنه وهو قول زفر وهو القياس وفي رواية نقص خمسة وهو ماثور عن علي رضه وذكر مشايخنا ان ادناه على ما يراه الامام يقدر بقدر ما يعلم انه ينزجر به لانه يختلف باختلاف الناس وعن ابي يوسف انه على قدر عظم الجرم وصغره وعنه انه يقرب كل نوع من بابه فيقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغير الزنا من حد القذف كذا في الهداية وفي الامالي عن ابي يوسف لو ان قاضيا راى تعزير مائة فقد اخذ بالآثار وان اخذ اكثر من ذلك فهو بالخيار كذا في ايضاح ابن كمال ولو ان قاضيا راى التعزير مائة فعزر رجلا مائة فمات قال لا اضمنه لانه قد ورد ان اكثر ما عزر مائة فان زاد على مائة فمات فنصف الدية في بيت المال لان ما زاد على مائة فغير ماذون فيه فحصل القتل بفعل ماذون وبفعل غير ماذون فيضمن نصف الدية كذا في محيط السرخسي ويجوز للامام حبسه بعد الضرب في التعزير لان الحبس صلح تعزيرا وقد ورد الشرع به في الجملة فانه روى انه عم حبس رجلا للتعزير فجاز ان يكتفي به فاذا احتيج الى زيادة التاديب جاز ان يضمه الى الضرب ولكون الحبس في نفسه صالحا للتعزير لم يشرع في التعزير بالتهمة قبل ثبوته بان يشهد مستوران على انه قذف محصنا او عدل او فاسق فلا يحبس المتهم قبل تعديل الشهود كما يشرع في سائر الحدود ولان الحبس تعزير فلا يحبس قبل ثبوته بخلاف ما اذا اتهم بما يوجب الحد لان التعزير ادنى من الحد فناسب ان يعاقب به للتهمة بما يوجب الحد لانه ادنى منه كذا في الكفاية وفي كلام المصنف تنبيه على ان للامام الخيار في التعزير وعن ابي يوسف انه يجوز باخذ المال الا انه يرد الى الصاحب ان تاب والا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الآثار ان اخذ المال صار منسوخا كذا في القهستاني واشد الضرب للتعزير لانه جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدي الى فوات المقصود ولهذا لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء كذا في الهداية وذكر في المحيط ان محمدا ذكر في حدود الاصل يفرق على الاعضاء ولا يضرب العضو الذي لا يضرب في حد الزنا وفي كتاب الاشربة يضرب التعزير في موضع واحد وليس في المسئلة روايتان لكن موضوع ما ذكر في كتاب الحدود وجب تبليغ التعزير الى اقصى غاياته وهي كانت الحالة هذه يجب التفريق على الاعضاء لئلا تكون الاقامة في موضع واحد سببا لفساد ذلك الموضع وموضوع ما ذكر في كتاب الاشربة انه يعزر ادنى تعزير كسوطا او سوطين

او ثلاثة

او ثلاثة وهي كانت الحالة هذه فلا فائدة في موضع واحد لا تؤدي الى فساد ذلك الموضع كذا في الكفاية ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة رضهم ولانه اعظم جناية حتى شرع فيه الرجم ثم حد الشرب لان سببه متيقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف تعزير الزوج زوجته لانه مطلق فيه والاطلاقات تتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق وقال الش في تجب الدية في بيت المال لان الاتلاف خطاء فيه اذ التعزير للتاديب غير ان الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم في مالهم قلنا لما استوفى حق الله تع بامره صار كانه اماته من غير واسطة فلا يجب الضمان كذا في الهداية فان قيل يشكل على هذا ما اذا جامع الرجل امراته فماتت من الجماع او افضاها فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والرواية في المحيط مع ان الزوج بالجماع استوفى حق نفسه والاحتراز عن التلف ممكن واطلق له في ذلك الفعل فكان ينبغي ان يتقيد بشرط السلامة كما اذا ضرب امراته للنشوز الى مضجعها قلنا انما لم يجب الضمان هناك لان ضمان المهر قد وجب في ابتداء ذلك الفعل ثم لو وجب الدية بموتها كان فيه ايجاب الضمانين بمقابلة مضمون واحد وهو منافع البضع وذلك لا يجوز كذا في المحيط كذا في الكفاية وذكر في الاصل الاستاذ في كل عمل اذا ضرب الصبي او العبد للتعليم فهلك ان كان بغير اذن الاب او الوصي ضمن ولو كان باذن الاب او الوصي لا يضمن ولو ضرب الاب فمات ضمن وكذا الوصي لان الاب يضربه لنفسه لان منفعة ضربه عائدة اليه بخلاف المعلم فان ضربه باذن من له الولاية كذا في اجارة الخلاصة

كتاب السرقة

لما فرغ عن ذكر الزواجر المتعلقة بصيانة النفوس شرع في ذكر المزجرة المتعلقة بصيانة الاموال لان صيانة النفس قدم من صيانة المال وهي اي السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل الخفية والاستسرار وفي الشريعة اخذ مكلف لان الجناية لا تتحقق بدون العقل والبلوغ خفية واستسرارا اعلم ان معنى اللغوي لا بد ان يكون مراعى فيها اما ابتداء وانتهاء كما اذا كانت السرقة نهارا او ابتداء لا غير كما اذا كانت ليلا لان اكثر السرقات يصير معالبة في الانتهاء ليلا لانه وقت لا يلحقه الغوث فلو لم يكتف بالخفية وقت الدخول في الحرز لامتنع القطع في الاكثر بخلاف ما اذا كانت في النهار لانه وقت يلحقه الغوث فلا تصير معالبة وقت الاخذ كذا في الذخيرة وفي الحاوي اذا كان باب الدار مردودا وغير مغلق فدخلها السارق خفيا قطع ولو كان باب الدار مفتوحا فدخل نهارا او سرق لا يقطع ولو دخل ليلا من باب الدار وكان الباب مفتوحا او مردودا بعد ما صلى العتمة وسرق خفيا او مكابرا ومعه سلاح او لا وصاحب الدار يعلم به او لا يقطع ولو دخل اللص دارا ان ما بين العشائين او الناس يجيئون ويذهبون فهو بمنزلة النهار كذا في الخلاصة والكفاية قدر عشرة دراهم هذا قول فقهاء الامصار واما اصحاب الظواهر فلا يعتبرون النصاب وهو منقول عن الحسن البصري استدلالا باطلاق الآية وعند الش في التقدير بربع دينار وعند مالك بثلاثة دراهم لهما ان القطع على عهد رسول الله عم ما كان الا في ثمن المجن واقل ما نقل في تقديره ثلاثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتيقن به اولى غير ان الش في يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله عم اثنى عشر درهما والثلاثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاكثر في هذا الباب اولى احتيالا لدرء الحد وقد ثبت ذلك بقوله عم لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واسم الدراهم ينطلق على المضروب عرفا فلهذا قال مضروبة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح رعاية لكمال الجناية حتى لو سرق عشرة تبرا قيمتها انقص من عشرة مضروبة لا يجب القطع كذا في الهداية هذا في حق القطع واما في حق الافتراق ما دون

النصاب سرقة لتدعيبا حتى يرد العبد على بايعه كذا في شرح المجمع ثم المعتبر قيمته عشرة وقت السرقة وذكر الطحاوي ان المعتبر قيمته وقت الاخراج لان كمال النصاب وقت القضا شرط فلو انتقص من حيث العين لا يسقط القطع ولو انتقص من حيث السعر يسقط كذا في الخلاصة وههنا شرط آخر وهو جودة تلك العشرة المضروبة حتى لو سرق عشرة ردية لم يقطع عند ابي حنيفة وزفر كذا في الدرر من حرز وسيأتي بيانه لا ملك اي للسارق فيه ولا شبهة لانها دارئة للحد وتثبت اي السرقة بما يثبت به الشرب وقد مر في بابه فان سرق مكلف اي عاقل بالغ حر او عبد لان النص لم يفصل مع ان التنصيف متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ذلك القدر المذكور بشرط ان يكون متقوما مطلقا ذكره في البدايع حال كونه محرزا اي ممنوعا عن وصول يد الغير اليه بمكان اي بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدار والدكان والخان والخيمة والصندوق والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرز مثله حتى لا يقطع باخذ لؤلؤ من اصطبل بخلاف اخذ الدابة او حافظ اي بسبب شخص يحفظه فلا قطع بالاخذ من الصبي والمجنون ولا باخذ شاة او بقرة او غيرهما من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعل تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف او اقر السارق المكلف بها اي بالسرقة طائعا كما هو المتبادر فلو اقر مكرها كان باطلا ومن المتأخرين من افتى بصحته ويحل ضربه كما في خزانة المفتين وسئل الحسن عنه فقال ما لم يقطع اللحم لا يظهر العظم لكن في الواقعات لا يفتى به لانه خلاف الشرع كذا في القهستاني وعن عصام بن يوسف انه دخل على حيان بن جبلة وكان اميرا فاتي له عن سارق اتي به وهو منكر فقال عليه يمين فقال الامير سارق ويمين هاتوا بالسوط فما ضربوه عشرة حتى اقر فاتي بالسرقة فقال سبحان الله ما رأيت جورا اشبه بالعدل من هذا كذا في الخلاصة ثم عند ابي حنيفة ومحمد تثبت بالاقرار مرة وقال ابو يوسف لا يقطع الا بالاقرار مرتين ويروى عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احد الحجتين فتعتبر بالاخرى وهي البينة كذلك اعتبر ما في الزنا ولهما ان السرقة ظهرت بالاقرار مرة فيكتفي به كما في القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لانه لا تهمة فيه وباب الرجوع في حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع في حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال يكذبه واشتراط الزيادة في الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع كذا في الهداية وقال العاقد الامام الزرنجري في تعليل هذه المسئلة على قولهما ان الاقرار في المرة الاولى ان كان يوجب القطع صح الكلام وتم المرام وان لم يوجب القطع يجب الضمان بلا ريب فلما وجب الضمان باقراره الاول فلو وجب باقراره الثاني لسقط الضمان الواجب والانسان لا يستقل باسقاط الضمان الواجب بقوله وكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يقول العجب من ابي يوسف ان شانه علا وارتفع بهذه المسئلة حين كان خامل الذكر كان في مجلس هارون الرشيد فاتي بسارق فقالوا للسارق انت سرقت هذا المال فقال انا اخذت هذا المال فاتفق الفقهاء من اهل المظالم انه يقطع فقال ابو يوسف لا يقطع ما اقر بالسرقة انما اقر بالاخذ والاخذ يوجب الضمان دون القطع فتحاوروا فتجلوا واقروا ان ما قاله حق لكن قالوا ان سأله ثانيا فسألوه قال نعم سرقت فقالوا الله اكبر الآن يقطع قال ابو يوسف لا يقطع لانه لما وجب الضمان عليه بالاقرار فاراد الآن ان يسقط الضمان عن نفسه فاقر اهل المظالم ان الحق ما قاله كذا في الكفاية او شهد عليه بالسرقة رجلان عدلان كما في سائر الحقوق وقد مر ان شهادة ... تقبل لكن هذا في حق القطع واما في حق المال فتقبل شهادة رجل وامرأتين كالشهادة على الشهادة كذا في المحيط والجوهرة وسألهما الامام اي وجب على الامام او نائبه ان يسأل المقر والشاهد عن السرقة وجب لي ان يسأل عن الشهود للتهمة لانه لا يمكن الاستيثاق بالتكفيل لانه لا كفالة في حقوق الله تعالى ولا يمكن حبسه قبل القضا قبل ظهور عدالتهما

ماهي

ما هي لانه مبهم الاسم محتمل فان من يستمع الى كلام الغير سرا يسمى سارقا قال الله تعالى الا من استرق السمع ومن لا يعتدل في الركوع والسجود يسمى سارقا قال عم ان اسوء الناس سرقة من يسرق من صلوته وكيفها فيقول كيف سرق لجواز انه نقب البيت وادخل يده واخرج المتاع وفي هذا لا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد ومتى هي فيما اذا ثبت السرقة بالبينة في لهما الامام فيقول متى سرق لجواز انه تقادم العهد وتقادم العهد في السرقة يمنع القطع اذا ثبت بالبينة واما اذا ظهرت بالاقرار فلا يحتاج الامام الى السؤال عن الزمان لان تقادم الزمان لا يمنع صحة الاقرار كذا في المبسوط والمحيط الكل من الكفاية واين هي لجواز انه سرق من غير الحرز او في دار الحرب لانه لا يقام الحد على من باشر السبب في دار الحرب كذا في النهاية وكم هي لانه لا قطع بلا نصاب وممن سرق احترازا عن الاخذ عن السارق وذي رحم محرم ونحوه كما سيأتي وبينها وكل ذلك لزيادة الاحتياط كما مر في الحدود وقطع السارق اي يمينه وسيأتي كيفيته والاصل فيه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية ولو اقر بها ثم هرب ان كان في فوره لا يتبع لصحة الرجوع عنه بخلاف ما اذا شهد عليه بها ثم هرب فانه يتبع في فوره ولو اقر رجلان بسرقة مائة درهم فقال احدهما هو لي لم يقطع واحد منهما كذا في المحيط وان كانوا جمعا واصاب كلا منهم قدر نصاب اي اذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم قدر عشرة دراهم مضروبة قطعوا وهذا اذا لم يكن بينهم صبي او مجنون فان كان واحد منهما بينهم درئ القطع في قول ابي حنيفة وزفر وقال ابو يوسف ان كان الصبي او المجنون ولي اخراج المتاع درئ الحد عنهم وان الذي ولي سواهما قطعوا الا الصبي والمجنون لان الحامل هو الاصل كذا في الايضاح كذا في الكفاية ولو اصابه اقل لا قطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه وفيه خلاف لمالك وان الموصل تولى اي باشر الاخذ بعضهم فقط لان المعتاد بين السراق ان يتولى بعضهم الاخذ ويستعد الباقون للدفع فلو امتنع الحد بمثله لامتنع القطع في اكثر السراق فيؤدي الى فتح باب الفساد وفيه خلاف لزفر ولو سرق واحد من عشرة الف من حرز واخذ من كل درهم قطع لكمال النصاب في حق السارق كذا في الظهيرية ويقطع بسرقة الساج وهو خشب مقوم يجلب من الهند وكذا القنا بالقصر جمع قناة وهي خشبة الرمح والآبنوس بمد الهمزة وفتح الباء وهو الخشب الذي الغالب جحارها... والصندل وهو خشب طيب الرائحة لانها اموال محرزة لكونها عزيزة عند الناس والفصوص الخضر والمراد به الزمرد والياقوت والزبرجد لانها من اعز الاموال وانفسها كالذهب والفضة والاناء والباب وانما يجب القطع اذا كان الباب خفيفا لا يثقل على الواحد حمله لان الثقيل منه لا يرغب في سرقته المتخذين من الخشب لانهما بالصنعة التحقا بالاموال النفيسة الا ترى انهما تحرزان بخلاف الحصير لان الصنعة فيه لم تغلب على الجنس حتى يبسط في غير الحرز وفي الحصر البغدادية قالوا يجب القطع في سرقتها لغلبة الصنعة على الاصل وانما يجب القطع في الابواب في غير المركب بالجدار اما اذا كانت مركبة في الجدار فقلعها فاخذها فانه لا يقطع لان القطع انما يجب في مال محرز لا فيما يحرز فيه به وما في البيت من المتاع فانما يحرز بالابواب المركبة فلا تكون محرزة قيل هذا في الباب البراني واما الباب الذي في الداخل ففيه القطع لانه محرز بالبراني كذا في العناية لا اي لا قطع بسرقة شئ يوجد مباحا في دارنا اي دار الاسلام واما الاموال في دار الحرب فكلها باقية على الاباحة كخشب وحشيش وقصب وسمك وصيد والصيد هو الحيوان الممتنع المتوحش باصل الخلقة اما بقوائمه او بجناحه فالسمك ليس بصيد وطير وزرنيخ ومغرة وهي الطين الاحمر ونورة بضم النون لما روت عائشة رضها انها قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله عم في الشئ التافه اي الحقير وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب

فيه حقير يقل الرغبات فيه والطباع لا تضن به فلا حاجة فيه الى شرع الزاجر ولهذا لم يجب القطع بسرقة ما دون
النصاب ولان الحرز فيها ناقص ال[illegible] ان الخشب يلقى على الابواب وانما يدخل في الدار للعمارة لا للاحراز
والطير يطير والصيد يفر ويدخل في السمك المالح والطري وفي الطير الدجاج والبط والحمام لما ذكرنا وعن ابي يوسف
انه يجب القطع في كل شيء الا الطين والتراب والسرقين وهو قول الشافعي والحجة عليه ما ذكرنا ولا قطع بما يسرع فساده
كلبن واشربة غير مطربة وثريد وخبز ولحم وفاكهة رطبة ولو محرزة وتكلموا في التمر والرطب والمختار عدم القطع كذا في
الواقعات قال عم لا قطع في ثمر وقال عم لا قطع في الطعام والمراد ما يتسارع اليه الفساد كالمهيأ للاكل منه وما في معناه
كاللحم والتمر لانه يقطع في الحنطة والسكر اجماعا كذا في الهداية هذا اذا سرق في ايام الخصب اما في ايام المجاعة والقحط قال
مشايخنا لا يجب القطع بسرقة الطعام مطلقا من غير تفصيل بين المهيأ للاكل وغيره لانه ترخص له تناول مال الغير بالقيمة
عند المخمصة كذا في الكفاية وبطيخ لا يفسد سريعا كالقديد منه واما ما يفسد منه فداخل في الفاكهة الرطبة وكذا ثمر والمراد به
ما يعم الفاكهة اليابسة على شجر قال في الكفاية ولا قطع في الفاكهة على الشجر وان يبس كالجوز واللوز لعدم الاحراز حتى
لو كان في الحرز قطع كما في المضمرات لكن في النظم لو سرق تمرا من الحرز قطع بخلاف غيره من الثمار فانه لم يقطع لانه
يفسد سريعا وزرع لم يحصد وان كان له حائط موثق او حافظ ولو حصد وجمع في بيدر قطع لانه صار محرزا ولهذا لو
اخذ الحنطة من السنبل لم يقطع كما في الواقعات كذا في القهستاني ولا قطع بما يتأول فيه الانكار كاشربة مطربة اي مسكرة
قال في الصحاح الطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور وفسر السكر في اصول الفقه بانه غلبة سرور
في العقل فالتقييد في معنى السرور فلهذا استعير الاطراب للاسكار قال الامام التمرتاشي لا قطع في الاشربة المسكرة
وهو يؤذن بصحة تفسير المطربة بالمسكرة واما لم يقطع فيها لان السارق يتأول في اخذها الاراقة ولان بعضها
ليس بمال متقوم كالخمر وفي ماليته بعضها كالمنصف والباذق وماء الذرة والشعير اختلاف لانها عند ابي حنيفة متقومة
خلافا لهما وانما قيد الاشربة بالمطربة لما ذكر في الايضاح ويقطع في الخل لانه لا يتسارع اليه الفساد كذا في النهاية ونقل الناطفي
عن كتاب المجرد عن ابي حنيفة رح انه قال لا قطع في الخل لانه قد صار خمرا مرة اكل في العناية وعن محمد لو اخذ اناء فضة قيمته
عشرة فيه نبيذ لم يقطع بتبعية ما فيه فلو كان فيه عسل قطع كذا في المحيط فآلات لهو كدف الدف بالضم والفتح الذي
يلعب به وهو نوعان مدور ومربع وطبل والمراد به طبل اللهو واما طبل الغزاة فقد اختلف فيه المشايخ واختار صدر
الشهيد انه لا يجب القطع لانه كما يصلح للغزو يصلح لغيره فيتمكن فيه الشبهة كذا في شروح الهداية وبربط ومزمار
وطنبور لان عندهما لا قيمة لها وعنده آخذها يتأول الكسر وصليب وهو شيء مثلث كالتمثال تتخذه النصارى
قبلة واما تثليث ايذانا بما قالوا في ثالث ثلاثة وقيل خشبات يضم بعضها الى بعض زعموا ان عيسى عم صلب
على مثله فتبركوا به كذا في المغرب ذهبا وفضة وشطرنج بكسر الشين المعجمة والمهملة ولم نفتح لعبة كذا في القاموس
وسيأتي حرمته وكونه كبيرة في كتاب الكراهية ان شاء الله تع ونرد لان من اخذها يتأول الكسر نهيا عن المنكر
بخلاف الدرهم الذي عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا تثبت شبهة اباحة الكسر وعن ابي يوسف انه اذا كان الصليب
في موضع صلوة النصارى كونه متعبدهم لا يقطع لعدم الحرز وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز ولا
بسرقة باب مسجد لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل اولى لانه يحرز بباب الدار ما فيها ولا يحرز بباب المسجد ما فيه
حتى لا يجب القطع بسرقة متاعه كذا في الهداية وكتب علم ومصحف لان المصحف ليس بمحرز للتمول وآخذه
يتأول القراءة فيه واما كتب الفقه والتفسير والاحاديث فهي كالمصحف من وجه وان كانت اشياء مكروهة

فهي كالطنبور

فهي كالطنبور واختلفوا في كتب الادب فقيل هي ملحقة بدفاتر الحساب من حيث انه لا يحتاج اليها في معرفة احكام
الشرع وقيل ملحقة بالفقه والتفسير لان معرفتهما يتوقف عليها كذا في الكفاية واما الدواوين التي فيها اشعار مكروهة
وكتب العلوم الحكمية فانهما داخلان في آلات اللهو كما اشار اليه في المراد وغيره كذا في القهستاني وصبي حر لان الحر ليس بمال
ولو كان عليهما اي على المصحف والصبي حلية قدر نصاب خلافا لابي يوسف والشافعي فيما اذا كان ما عليهما قدر النصاب
لانه يجب القطع بسرقته وحده فكذا مع غيره وعلى هذا اذا سرق اناء فضة فيه نبيذ او ثريد والخلاف في صبي لا يمشي ولا يتكلم
كيلا يكون في يد نفسه حتى لو كان يمشي ويتكلم لا يقطع اجماعا لان له يدا على نفسه وعلى ما هو تابع له فكان اخذه خداعا وجه
الظاهر ان اخذ المصحف يتأول القراءة والنظر فيه والحلية انما هي توابع ولا معتبر بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية
تساوي النصاب والصبي مع كونه ليس بمال يتأول آخذه اسكاته او حمله الى مرضعته كذا في الهداية والكفاية وعبد كبير
لانه غصب او خداع ودفتر لان المقصود ما فيه وذلك ليس بمال بخلاف العبد الصغير لتحقق السرقة بحدها الا اذا كان يعبر
عن نفسه لانه والبالغ سواء في اعتبار يده وبخلاف دفتر الحساب والمراد دفتر مضى حسابه لان ما فيه لا يقصد بالاخذ
وانما المقصود الكواغد فيقطع ان بلغت قيمتها نصابا ولا بسرقة كلب وفهد ونحو لان من جنسها يوجد مباح الاصل غير مرغوب
فيه واختلاف العلماء في مالية الكلب اورث شبهة ولا بخيانة بان يخون المودع ما في يده من الشيء المأمون المقصود
في الحرز ونهب وهو ان يأخذ على وجه العلانية قهرا من ظاهر بلدة او قرية واختلاس وهو ان يأخذ من اليد بسرعة
جهرا قال عم لا قطع على مختلس ولا منتهب ولا خائن وكذا نبش خلافا لابي يوسف والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه
ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فيقطع فيها اما انه مال متقوم فظاهر لان اللباس الثوب الميت لا يخرجه عن التقوم واما انه
محرز فلانه ليس بضيع الا ترى ان الاب او الوصي اذا كفن الصبي من مال الصبي لا يضمنان وما لا يكون محرزا يكون مضيعا
وفيه الضمان واما بيان كونه بحرز مثله فلما قال الطحاوي ان حرز كل شيء معتبر بحرز مثله حتى انه اذا سرق دابة من اصطبل
يقطع ولو سرق لؤلؤة من الاصطبل لا يقطع وان سرق شاة من الحظيرة يقطع ولو كان فيها ثوب فسرق لم يقطع لان
الشاة لا تحرز بحصن منها اذا كان بابها بحيث يمنع اخراج الشاة دون دخول الآدمي واخراج سائر الاموال ولابي
حنيفة رح ومحمد رح قوله عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت في الملك لانه لا ملك
للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وان كان القبر في
بيت مقفل فقد اختلف المشايخ فيه قال في المبسوط والاصح عندي انه لا يجب القطع سواء كان نبش الكفن او
سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرز لان لكل واحد من الناس تأويلا بالدخول فيه
لزيارة القبر وكذا اختلفوا فيما اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت فمنهم من قال يقطع لانه محرز بالقافلة وقال
شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجب القطع لاختلال صفة المالكية والمملوكية في الكفن من الوجه الذي قررناه كذا في العناية
ولا بسرقة مال عامة كمال بيت المال لانه من العامة او مشترك لان الشركة تورث الشبهة منه ومنه
مال الغنيمة قبل القسمة او مثل دينه يعني من له على آخر دراهم فسرق مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه او ازيد من حقه
لانه بمقدار حقه يصير شريكا فيه حالا كان دينه او مؤجلا اما اذا كان حالا فظاهر واما اذا كان مؤجلا فلان التأجيل
ليس الا لتأخير المطالبة فاما نفس وجوب الدين فثابت قبل المطالبة ايضا وان كان دينه نقدا فسرق
عرضا قطع لانه ليس له ولاية استيفاء منه الا بيعا بالتراضي خلافا لابي يوسف وعنده لا يقطع لان له ان يأخذه
عند بعض العلماء كابن ابي ليلى فانه يقول له ان يظفر بخلاف جنس حقه كان له ان يأخذه لوجود المجانسة باعتبار

صفة المالية ومن العلماء من يقول له ان يأخذه رهنا بحقه واختلاف العلماء يورث الشبهة قلنا هذا القول لا يستند
الى دليل ظاهر اذ القياس ان لا يأخذ جنس حقه في الدين الحال لان حقه في الوصف في الحقيقة وهذا عين لكن ترك ماه فيه
لقلة التفاوت بينهما ولا كذلك خلاف الجنس لفحش التفاوت فلا يترك القياس ولا يعتبر بدون اتصال الدعوى به
حتى لو ادعى انه اخذه قضاء لحقه او رهنا به درئ الحد عنه لان فعله في موضع الاجتهاد لا ينفك عن شبهة
وان كان مخطئا في ذلك التأويل عندنا كذا في العناية وان كان دينه دنانير فسرق دراهم او بالعكس بان كان له
دراهم فسرق دنانير لا يقطع وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وهو الصحيح لان النقود في حكم جنس واحد يكمل احدهما
بالآخر بغير رضا المديون كما في باب الزكوة وقد قال ابو حنيفة ان للامام ان يبادل احد النقدين بالآخر بغير رضا
المديون لقضاء حقه وكذا في شراء ما باع باقل مما باع بمنزلة جنس واحد حتى لا يصح كذا في الكفاية وقيل يقطع وهكذا
نص القدوري في شرحه لانه ليس له حق الاخذ لانهما جنسان مختلفان الا يرى انه لو وكل رجلا ليشتري له شيئا
بدنانير فاشترى له بدراهم او على القلب يصير مخالفا ولا بما قطع فيه ولم يتغير يعني من سرق عينا فقطع فيها
فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول الشافعي
لقوله عم فان عاد فاقطعوه من غير فصل بين ان يسرق الشيء المسروق اولا او غيره ولنا قوله عم لا غرم على السارق
بعد ما قطعت يمينه الحديث وسقوط عصمة المحل يوجب انتفاء الحكم القطع على ما سنعرف ان شاء الله تعالى وبالرد
الى المالك ان عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فيه
واما الجواب عن الحديث فنقول فقد طعن فيه الطحاوي والكرخي وعلى تقدير صحته محمول على السياسة بدليل
انه قال في المرة الخامسة فان عاد فاقتلوه كذا في ايضاح ابن كمال وان كان قد تغير قطع ثانيا كغزل ان سرقه فقطع
ان يكون غزلا فسرقه فقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العين قد تبدل ولهذا يملكه الغاصب بالنسج
وهذا هو علامة التبدل في كل محل واذا تبدل انتفت الشبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه فوجب
القطع ثانيا

فصل في الحرز

لما كان تحقق السرقة موقوفا على كون المسروق مالا محرزا وفرغ عن ذكر الموصوف
شرع في بيان الحرز الذي يحصل به الوصف والحرز في اللغة عبارة عن المكان الحصين الذي اعد لحفظ الامتعة
والاموال وهو قسمان حرز لمعنى فيه وهو ما يكون بمكان معد لحفظ الامتعة والاموال كبيت ودور
ولو كان البيت بلا باب او يكون له باب ولكن بابه مفتوح وصاحبه ليس عنده كذا في العناية ولعله
اراد به اذا دخل البيت ليلا وليس له باب او كان وهو مفتوح قطع لانه حرز فلا يعتبر الحافظ لما ذكر في المحيط ولو كان
باب الدار مفتوحا فدخل نهارا او سرق لا يقطع كذا في الكفاية وكصندوق وحانوت وحظيرة غنم وبقر وحرز
يكون بحافظ كمن هو عنده ماله سواء كان في الطريق او في المسجد ولو نائما وقد قطع عم من سرق رداء صفوان
من تحت رأسه وهو نائم في المسجد ولا فرق بين ان يكون الحافظ مستيقظا او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحيح
لانه يعد النائم عند متاعه حافظا له في العادة وعلى هذا لا يضمن المودع والمستعير بمثله لانه ليس بتضييع وفي الحرز بالمكان
لا يعتبر الحافظ هو الصحيح وذكر في العيون انه عند ابي حنيفة يقطع فيه وجه الصحيح ان الحرز الحقيقي هو الحرز بالمكان
لا يجب القطع بهتكه الا باخراج المتاع منه لقيام يده قبله والحرز بالحافظ يجب القطع فيه اذا اخذ المال لزوال يد المالك بمجرد
الاخذ فيتم السرقة كذا في الهداية ولا قطع بسرقة مال من بينهما قرابة ولاد للبسوطة في المال وفي الدخول في الحرز ولا بسرقة
مال من بيت ذي رحم محرم للبسوطة في الدخول في الحرز ولهذا اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة الظاهرة كالوجه والكف والباطنة

كالعنق

كالعنق والرأس والساق على ما سيجئ في الكراهية ان شاء الله تعالى ولعل المراد من مواضع الزينة الظاهرة ههنا ما يظهر
في العادة عند ترك التكلف في الستر لا ان يراد بها الوجه والكف فقط لان النظر الى الوجه والكف يباح للاجنبي
ايضا اذا لم يكن عن شهوة ويدل عليه قوله تعالى ليس على الاعمى حرج الى قوله او بيوت خالاتكم فظاهره يقتضي الاباحة
وهو وان ترك لقيام الدليل بقي شبهة ولا يلزم قوله تعالى في آخر الآية او صديقكم لانه اذا قصد السرقة فقد عاداه
ولم يبق صديقا له فلعدم الصداقة عند السرقة انتفت الشبهة كذا في الكفاية ولو للوصل مال غيره للشبهة في
الحرز ويقطع بسرقة ماله اي مال ذي الرحم المحرم من بيت غيره لوجود الحرز وكذا يقطع بسرقة من بيت محرم رضاعا خلافا لابي
يوسف في رواية عنه في الام رضاعا لانه يدخل عليها من غير استيذان وحشمة بخلاف الاخت عن الرضاعة لانعدام
هذا المعنى عادة ووجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمية بدونها لا تجعل حرمة قوية عادة كما اذا ثبتت المحرمية بالزنا والتقبيل
عن شهوة ولا قطع بسرقة مال زوجته او زوجها لوجود الاذن بالدخول عادة ولو للوصل من حرز خاص لاحدهما ولا
يسكنان فيه لان لبسوطة اليد لكل واحد منهما في مال الآخر مانع عن القطع وفيه خلاف الشافعي وهو نظير الخلاف
في الشهادة ولو اخذت من بيته او بالعكس ثم طلقها وعند المرافعة انقضت عدتها لم يقطع اعتبارا للابتداء لكن لو اخذ
اجنبي من اجنبية او بالعكس ثم تزوجها قبل المرافعة لم يقطع ايضا لان الزوجية مانعة كذا في المحيط وكذا لا يقطع لو سرق
من سيده او زوجة سيده او زوج سيدته من حرز لما مرا او سرق من مكاتبه لان له حقا في اكسابه او ختنه وهو زوج
كل ذي رحم محرم منه او صهره وهو كل ذي رحم محرم من امرأته خلافا لهما فيهما اي في الختن والصهر فعندهما يقطع فيهما لانعدام
الشبهة في المال والحرز وله ان الرجل يدخل دور ختنه وصهره بلا اذن عادة فيثبت فيه شبهة الاذن بالدخول
او حقيقة او من مغنم لان له فيه نصيبا وهو مأثور عن علي رضه او حمام نهارا الا اذا كان بابه مغلقا فيقطع في النهار
ايضا وعن ابي حنيفة ان سرق ثوبا من تحت رجل في الحمام يقطع كما لو سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده وعنهما
انه لا يقطع وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ وقد اختل
الحرز بالمكان بالاذن في الدخول فلا يقطع بخلاف المسجد لانه لم يبن لاحراز الامتعة والاموال فكان محرزا بالحافظ كالطرح
كذا في الكفاية ولو للوصل كان ربه اي رب المسروق عنده لما بينا او من بيت اذن للناس في دخوله لاختلال الحرز به
ويدخل في ذلك حوانيت التجار والخانات الا اذا سرق منها ليلا لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص
بالنهار كذا في الهداية او من بيت ضيفه لان البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه مأذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار
فيكون فعله خيانة لا سرقة وقطع لو سرق من الحمام ليلا لما مر ان الاذن مختص بالنهار فيقطع في الليل وضمن الحمامي
ان امر بالحفظ كذا في المضمرات او سرق من المسجد متاعا وربه عنده لما عرفت مما نقل من الكفاية او ادخل يده في
صندوق غيره او كمه او جيبه والمراد ادخال اليد في الكم للاخذ لا لحل الرباط وسيأتي تفصيله او سرق جوالق
فيه متاع وربه يحفظه او نائم عليه يعني اذا كان الجوالق في موضع هو ليس بحرز كالطريق ونحوه حتى يكون محرزا بصاحبه
لكونه مترصدا لحفظه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة وكذا النوم بقرب منه
على ما هو المختار كذا في الهداية او سرق الموجر من بيت المستأجر يعني اذا سرق الموجر من بيته الذي في يد المستأجر يقطع
عند ابي حنيفة خلافا لهما قيد بالموجر لانه لو سرق المستأجر من الموجر في بيت آخر يقطع اتفاقا لهما ان الموجر يدخل البيت
الذي آجره للمرمة فيثبت له الاذن كما لو سرق من داره التي اعارها وله انه ممنوع من الدخول بغير اذن المستأجر لان
البيت المستأجر كالمملوك له في حق المنفعة واما الدخول للمرمة فمباح باذن المستأجر لا بغير اذنه لو سرق شيئا ولم يخرجه

من الدار لا يقطع ولو كان القبر غصبا فهلك في يده قال بعض المشايخ لا يضمن والصحيح انه يضمن لان الدار كلها
حرز واحد حتى اذا اذن له في دخول الدار فسرق من البيت لا يقطع وهذا اذا كانت الدار صغيرة بحيث لا يستغني اهل البيوت
من اهل الانتفاع بصحن الدار كذا في الكفاية بخلاف ما لو اخرجه من حجرة الى صحن الدار لان كل حجرة باعتبار ساكنها حرز على حدة
او سرق بعض اهل حجرة دار من حجرة اخرى منها اي من تلك الدار لما مر او اخذ شيئا من حرز فالقاه في الطريق ثم خرج
فاخذه وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو اخرج ولم يأخذ وكذا الاخذ من السكة كما لو اخذه غيره
ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السارق لتعذر الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض
عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا فالحاصل ان يده تثبت عليه بالاخذ ثم بالرمي الى الطريق لم تزل يده حكما لعدم اعتراض
يد اخرى على يده واذا بقيت يده حكما وقد تقرر ذلك بالاخذ الثاني وجب القطع واما اذا اخرجه ولم يأخذه فهو مضيع
لا سارق او حمله على حمار فساقه فاخرجه من الحرز لان سيره مضاف اليه لسوقه ولهذا يضمن السائق ما اتلف الدابة
ولو لم يسقه وخرج بنفسه لا يقطع ولو دخل بيتا فاخذ شيئا وناول من هو خارج لا يقطعان لان القطع يجب بهتك الحرز
ولم يوجد ذلك من كل واحد اما الخارج فظاهر انه لم يوجد منه الهتك واما الداخل فلانه وان وجد منه الاخراج باعطائه المال باخراج
يده من البيت لكن بطل باعتراض يد الآخر عليه قبل خروجه فلم يتم السرقة وكذا لا يقطعان لو ادخل الخارج يده فتناول اي
اخذ المال من الداخل اما الداخل فلعدم تحقق الاخراج منه واما الخارج فلما مر من عدم تحقق هتك الحرز منه وقال ابو يوسف
يقطع الداخل في المسئلة الاولى لانه اخرج المال من الحرز حيث ناوله الخارج باخراج يده من الحرز وهو المقصود ولو وضع
الداخل عند النقب ثم خرج واخذه لم يذكره محمد والصحيح انه لا يقطع قيل لو كان الدار على شط نهر جار فرمى بالمتاع في النهر
ثم خرج واخذه ان خرج بقوة الماء لا يقطع لانه لم يخرج وان خرج بتحريك الماء قطع لانه اخرج كذا ذكره الامام التمرتاشي
ولكن ذكر في المبسوط في اخراج الماء بقوة جريه الاصح انه يلزمه القطع لان جري الماء كان بسبب لقائه في النهر
فيصير الاخراج مضافا اليه من هذا الوجه كذا في الكفاية ويقطعان في المسئلة الثانية اما الداخل فلان الهتك تم منه
فصار المال مخرجا بمعاونته واما الخارج فلانه اخرج المال من الحرز وكذا لا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد لو نقب من خارج
بيتا وادخل يده فيه واخذ شيئا وعن ابي يوسف في الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط
الدخول فيه كما اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي فاخرج الفطويقي ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال تحرزا عن
شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممكن فيه ادخال
اليد دون الدخول واذا دخل الحرز جماعة فتولى بعضهم الاخذ قطعوا جميعا وهذا الاستحسان والقياس ان يقطع
الحامل وحده وهو قول زفر لان الاخراج منه فتمت السرقة به ولنا ان المعتاد فيما بينهم ان يحمل البعض المتاع
ويتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع بهذا لادى الى سد باب الحد كذا في الهداية وانما وضع المسئلة في دخول
جميعهم لانهم اذا اشتركوا اي اتفقوا على فعل السرقة لكن دخل واحد منهم البيت واخرج المتاع ولم يدخل غيره فالقطع
على من دخل البيت واخرج المتاع ان عرف بعينه وان لم يعرف فعليهم التعزير ولا يقطع واحد منهم وان كان غير
الداخل يعين الداخل والفرق بينهما انهم لما لم يدخلوا البيت لم يأخذ معاونتهم بهتك الحرز بالدخول فلم يعتبر اشتراكهم
لان الكمال تهتك الحرز انما يكون بالدخول كذا في شروح الهداية او طر صرة خارجة الطرار هو الذي يطر الهميان اي يشقها
او يقطعها والصرة وعاء الدراهم يقال صررت الصرة اي شددتها والمراد بالصرة ههنا فضل الكم المشدود فيه الدراهم
ولذا قال من كم غيره والاولى ان يقول مصرورة بدل قوله صرة لان الظاهر منها ان يكون هناك وعاء آخر غير الكم وذلك

غير لازم

غير لازم وعبارة الذخيرة هكذا كان في كمه دراهم مصرورة يوافق ما ذكرنا كذا في ايضاح ابن كمال خلافا له اي لابي يوسف
وان حلها واخذ الدراهم من داخل الكم قطع اتفاقا وعند ابي يوسف يقطع على كل حال لانه محرز اما بالكم او بصاحبه ووجه
الفرق عندنا ان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك الحرز فلا يقطع وفي الوجه
الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم فيقطع ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين
ينعكس الجواب لانعكاس العلة توضيحه انه اذا كان حل الرباط خارج الكم يجب القطع لانه لما حل الرباط الذي كان خارج
الكم وقعت الدراهم في الكم فاحتاج في اخذ الدراهم الى ادخال اليد التي في الكم فلما اخرج الدراهم من الكم فقد هتك الحرز
بخلاف ما اذا كان حل الرباط في داخل الكم فانه لا يقطع لانه لما حل الرباط في داخل الكم بقيت الدراهم خارج الكم ظاهرة
محلولة فكان الاخذ اخذ الدراهم خارج الكم فلا يقطع لانه لم يهتك الحرز في اخذ المال لانه وان ادخل اليد في الكم انما
ادخلها لحل الرباط لا لاخذ المال من الكم فكان هذا نظير من دخل البيت ونقبه ثم خرج وادخل يده واخذ شيئا وهناك
لا يقطع فكذا ههنا كذا في النهاية ولو سرق من قطار بالكسر جملا بالجيم يعني بلا او حملا بالحاء المكسورة اي جوالق مملوا من
المتاع واقعا على ظهر دابة وان لم يكن من قطار كما اشير اليه في المحيط وغيره لا يقطع لانه ليس بحرز مقصودا فيتمكن فيه
شبهة العدم وهذا لان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان
مع الاحمال من يتبعها للحفظ قالوا يقطع كذا في الهداية فان شق الحمل واخذ منه شيئا قطع لان الجوالق في مثل هذا حرز لانه
يقصد بوضع الامتعة فيها صيانتها كالكم فوجد الاخذ من الحرز والحاصل ان من شق الجوالق الذي على ابل تسير واخذ الدراهم
منه يقطع لان صاحب الدراهم اعتمد الجوالق حرزا لها فكان سارق الدراهم من الجوالق هاتكا للحرز فيقطع ومن سرق
الجوالق بما فيها والجوالق على ابل تسير لا يقطع لان السائق او القائد انما يقصد بفعله قطع المسافة والسوق لا الحفظ
فلم يصر الجوالق محرزا به مقصودا كذا في العناية والفسطاط والخباء كالبيت في حكم الحرز فروع ولو سرق شاة او بقرة
او فرسا من المرعى لا يقطع كذا ذكر محمد في الاصل قال الامام خواهرزاده الا ان يكون عليها من يحفظها وفي البقالي وان كان
معها راع يحفظها وهكذا في المنتقى عن ابي حنيفة وان كان معها سوى الراعي من يحفظها الآن يجب القطع وفي المنتقى اذا سرق
من بيوت السوق ليلا ان كان عندها من يحفظها يقطع والا فلا اذا دخل على [illegible] نهارا في حانوته وسرق منه لم يقطع
رجل نقب حائطا بغير اذن المالك ثم غاب فدخل سارق البيت وسرق شيئا المختار انه لا يضمن الناقب ما سرقه
السارق الكل من الملتقط

فصل في كيفية القطع واثباته

لما ذكر وجوب قطع اليد لم يكن له بد من بيان كيفيته
فاورد فصلا لبيان كيفية القطع واثباته تقطع يمين السارق لما تلونا واليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
فاقطعوا ايمانهما وقراءته لا تكون دون روايته وروايته صارت مشهورة تزاد على الكتاب فكذلك قراءته فيصير كانه
قال تعالى فاقطعوا ايمانهما من الايدي فلا يتناول الرجل ولا اليد اليسرى وكان يقرأ سماعا فصار كالخبر المشهور
فيتقيد اطلاق الكتاب به لورودهما في الحكم الواحد والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع يده اليسرى ومع بقاء
المنصوص لا يجوز العدول عنها الى غيره ولو كان النص متناولا لليد اليسرى لم يجز ترك قطع اليد مع بقاء اليد
كذا في الكفاية من زنده الزند بفتح الزاي وسكون النون مفصل طرف الذراع في الكف وقال الخوارج يقطع
يمين السارق من المنكب لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط وقال بعض الناس المستحق قطع
الاصابع فقط لزوال تمكنه من البطش بها لان بطشه كان بالاصابع قلنا هذا مخالف للنص فان النبي عم امر بقطع
يد السارق من الرسغ ولان هذا القدر متيقن به من حيث القطع والمقطوع وفي العقوبات انما يؤخذ بالمتيقن

به اما التيقن من حيث المقطوع فلانه اقل واما من حيث القطع فلان في قطع الاصابع قطعا مكررا وفيما قلنا
قطعا واحدا كذا في شروح الهداية وتحسم بان تغمس في الدهن المغلي وجوبا قال ع م فاقطعوه واحسموه ولانه
لو لم تحسم لادى الى التلف والحد زاجر لا متلف ولهذا لا تقطع في حر وبرد شديدين واجرة الدهن على السارق
كاجرة الحداد ومقيم الحد كما في آخر كراهية التمرتاشي وتقطع رجله اليسرى ان عاد الى السرقة ثانيا وهذا كله اذا كانت اليد
اليمنى موجودة فان كانت ذاهبة او مقطوعة قطع الرجل اليسرى اولا كما في الاختيار كذا في القهستاني فان سرق
ثالثا لا يقطع بل يحبس يعني يخلد في السجن حتى يتوب وهذا استحسان ويعزر ايضا ذكره المشايخ وقال الشافعي
في الثالثة تقطع يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى لقوله ع م من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه
فان عاد فاقطعوه ولنا قول علي رضه فيه اني لاستحيي من الله تعالى ان لا ادع له يدا ياكل بها ويستنجي بها ورجلا يمشي
عليها وبهذا حاج بقية الصحابة رضهم فحجهم فانعقد اجماعا وما رواه طعن فيه الطحاوي حيث قال تتبعنا هذه الآثار
فلم نجد منها اصلا اشار بها الى روايات في او نحمله على السياسة بدليل ما ورد في ذلك الحديث من الامر بالقتل
في المرة الخامسة وطلب المسروق منه شرط القطع لان سرقته انما تظهر بخصومته وكذا حضوره شرط القطع لاحتمال
ان يهب السارق المسروق فيسقط القطع وفي الكافي هذا اذا اختار المالك القطع وان قال انا اضمنه لم يقطع
عندنا كذا في شرح المجمع ولو كان المسروق منه مودعا او غاصبا او صاحب الربوا قال في المحيط يحتمل انه اراد رجلا باع عشرة
دراهم بعشرين درهما وقبض العشرين فجاء سارق وسرق العشرين منه يقطع السارق بخصومته عند علمائنا
الثلاثة لان هذا المال في يده بمنزلة المغصوب ولم يذكر العاقد الآخر عاقد الربوا فكانه بالتسليم لم يبق له ملك فلا يكون
له ولاية الخصومة بخلاف المودع والمغصوب منه فان الملك لهما باق كذا في شروح الهداية او مستعيرا او مستاجرا
او مضاربا او مستبضعا او قابضا على سوم الشراء او مرتهنا وكل من له يد حافظة كمتولي الوقف والاب والوصي
وقال زفر والشافعي لا يقطع لان شبهة التمليك من المالك ثابت فلا قطع ولنا ان السرقة تثبت بحجة شرعية وهي
شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة لان لهؤلاء حق الخصومة لاعادة حقهم في اليد فيقطع وما ذكره من الشبهة غير معتبر لان
المؤثر منها ما هي موجودة في الحال لا ما هي موهومة في المآل ولهذا يقطع بالاقرار مع توهم الرجوع في الاستقبال ويقطع
بطلب المالك ايضا اي كذا اليد في السرقة من هؤلاء لان له حقيقة الملك الا ان الراهن انما يقطع بخصومته
حال قيام الرهن بعد قضاء الدين كذا في شروح الهداية نقلا عن المحيط لا يقطع بطلب السارق او المالك لو
سرقت السرقة من السارق بعد القطع لان المال غير متقوم في حقه حتى لا يجب الضمان بالهلاك وللسارق الاول
ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية لحاجته اذ الرد واجب عليه وليس له ذلك في اخرى لان يده ليست صحيحة
بخلاف ما لو سرقت منه قبل القطع او بعد درء الحد بشبهة بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع
ولم يوجد فصار كالغاصب وان لم يطلب احد السرقة لا يقطع السارق فانه يقطع لان الخصومة شرط لظهورها فان
اقر بها هو اي السارق بها اي بالسرقة ولا بد من حضوره اي المسروق منه عند الاقرار والشهادة والقطع
اختلف العلماء في اشتراط حضور المسروق منه وطلبه السرقة للقطع فقال ابن ابي ليلى لا حاجة الى ذلك وتقبل
الشهادة على السرقة حسبة كالزنا لان المستحق بكل واحد منهما خالص حق الله تعالى وقال الشافعي ان اقر السارق
بالسرقة فلا حاجة الى ذلك وان ثبت بالبينة فلا بد من ذلك لان الشهادة تبتني على الدعوى في الحال فلما لم يحضر
هو او نائبه لا تقبل شهادته وان غاب بعد ذلك لا يتعذر استيفاء القطع وعندنا حضوره شرط في الاقرار

والشهادة

والشهادة جميعا عند الاداء وعند القطع لان الخصومة شرط لظهور السرقة لقيام احتمال رد الاقرار والاقرار له
بالملك بعد الشهادة وبه تنتفي السرقة وكل ما هو شرط الشيء لا يتحقق بدونه فكان القطع قبل حضوره واستيفاء
للحد مع قيام الشبهة وهو لا يجوز ولو كانت يده اليسرى او ابهامها افرده لان قوام البطش بها مقطوعة او شلاء
او اصبعان منها سوى الابهام كذلك اي مقطوعتان او شلاوان لا يقطع منه شيء لانه لو قطعت يده اليمنى
وقوة البطش فاشتغى اليسرى يلزم تفويت جنس المنفعة وهو في الحقيقة اهلاك فان كانت اصبع واحدة سوى
الابهام مقطوعة وشلاء قطع لان فوت الواحدة لا يوجب خللا ظاهرا في البطش بخلاف فوت الاصبعين لانهما
تنزلان منزلة الابهام في نقصان البطش بل يحبس كما مر وكذا لو كانت رجله اليمنى مقطوعة او شلاء لانه
اذا لم يكن للانسان يد ورجل من طرف واحد فهو لا يقدر على المشي اصلا بخلاف ما اذا كان من طرفين فانه يضع العصا
تحت ابطه ولا يضمن المامور بقطع اليمنى قيد باليمنى لانه اذا قال اقطع يده مطلقا فقطع الحداد يده اليسرى فلا
ضمان عليه بالاتفاق لانه فعل ما امر به فانه امره بقطع اليد واليسرى يد ولم يذكر حكم ما اذا قطع اليمين بعد القضاء
قبل ان يقول له اقطع وقال في المبسوط لا شيء عليه لان قيمة اليد قد سقطت بقضاء الامام عليه بالقطع فالقاطع
استوفى يدا لا قيمة لها فلم يكن ضامنا لكن يؤدبه الامام لانه اساء الادب حين قطعه قبل ان يامره الامام به
كذا في العناية لو قطع اليسرى وهذا عنده وعندهما لا شيء عليه في الخطاء ويضمن ان تعمد وقال زفر يضمن في الخطاء
ايضا وهو القياس والمراد بالخطاء هو الخطاء في الاجتهاد في جواز قطع اليسار نظرا الى اطلاق النص واما الخطاء في معرفة
اليمين واليسار فلا يجعل عفوا لان الجهل في موضع الاشتهار ليس بعذر وهذا موضع اشتهار لان كل احد يميز
بين اليمين واليسار وله انه قطع يدا معصومة والخطاء في حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا انه اخطاء في اجتهاده
اذ ليس في النص تعيين اليمين والخطاء في الاجتهاد عفو ولهما انه قطع طرفا معصوما بغير حق اذ الحق في اليمين
في السرقة ولا تاويل لانه تعمد في قطع اليسار فلا يعفى كما لو قطع رجله او انفه وان كان في المجتهدات لان المجتهد
لا يعذر اذا اخطاء اذا كان الدليل ظاهرا كالحكم بحل متروك التسمية عامدا وكان ينبغي ان يجب القصاص الا انه امتنع
للشبهة وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فان ظاهره يوجب تناول اليدين جميعا فصار شبهة في حق القصاص
اذ القصاص لا يثبت بالشبهة بخلاف ضمان المال ولابي حنيفة رح القول بالموجب فيقول سلمنا انه قطع طرفا
معصوما بغير حق ولا تاويل لكنه اخلف من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلافا وعلى هذا لو قطع يسار
السارق غير الحداد او بعد حكم القاضي بقطع يمينه لا يضمن ايضا هو الصحيح كذا في الهداية والعناية ومن سرق شيئا
ورده قبل الخصومة الى مالكه لا يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة الى الحاكم بجامع
ان القطع حق الله تعالى فلا يحتاج فيه الى الخصومة ووجه ظاهر الرواية ان الخصومة شرط لظهور السرقة كما مر لان البينة انما جعلت
حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بالرد الى مالكه بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة بحصول المقصود
وهو استرداد المال الى المالك والشيء يتقرر بانتهائه لكن الخصومة تجعل باقية تقديرا لاستيفاء القطع والرد
الى ابن المسروق منه والى اخيه وعمه وخاله وهم في عياله وكذا الى امراته واجيره مشاهرة او عبده وكذا الرد الى ابيه
او امه او جده سواء كانوا في عياله او لم يكونوا كالرد الى نفسه استحسانا كذا في العناية وكذا لا يقطع لو نقصت
قيمتها اي المسروق من النصاب قبل القطع وبعد القضاء وعن محمد انه يقطع وهو قول زفر والشافعي اعتبارا
بالنقصان في العين بان هلك درهم من العشرة او استهلكه وهذا بناء على ان المعتبر في قيمة المسروق ان يكون

يوم السرقة ويوم القطع عشرة دراهم فان نقص عن ذلك قبل القطع فى العين لم يمنع عمل الاستيفاء بالاتفاق
وان كان النقصان لتراجع السعر كذا عند محمد فى غير ظاهر الرواية اعتبارا بالاول بجامع وجود سرقة النصاب فيهما
ووجه الظاهر ان كمال النصاب لما كان شرطا فى الابتداء يشترط قيامه عند الامضاء لما ذكرنا ان الامضاء القضاء
والفرق بينه وبين النقصان فى العين ان النقصان فى العين مضمون على السارق والضمان قائم مقام المضمون
فكان النصاب كاملا عينا وقت الاخذ ودينا وقت الاستيفاء كما اذا استهلك كله اما نقصان السعر فغير
مضمون فكان النصاب ناقصا عند القطع فكان شبهة فافترقا كذا فى العناية او ملكه اى السارق المسروق
بعد القضاء بان وهبه المالك وسلم اياه او باعه اياه وقال زفر والشافعى يقطع وهو رواية عن ابى يوسف لان السرقة
قد تمت انعقادا باخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وظهورا لان الفرض انه قضى عليه بالقطع ولا يكون
ذلك الا بعد ظهورها وثبوت الملك للسارق بسبب الهبة او البيع لا يتبين قيام الملك وقت السرقة فلا يكون
شبهة ولنا ان استيفاء الحد من تتمة قول القاضى حكمت او قضيت بالقطع او بالرجم او بالجلد فى باب الحدود
لان القضاء فى هذا الباب لا يغنى غناه الا بالاستيفاء ولان القضاء للاظهار ولا اظهار ههنا لان القطع حق الله تعالى
وهو ظاهر عنده تعالى فلو لم يجعل الاستيفاء قضاء فى هذا الباب لعرى عن الفائدة بالكلية وهو باطل بخلاف حقوق
العباد فان القضاء فيها يفيد اظهار الحق للطالب على المطلوب فلا حاجة الى جعل الامضاء من تتمة القضاء وهذا فقه
تفويض استيفاء الحدود الى الامام دون سائر الحقوق واذا كان الامضاء من القضاء يشترط قيام الخصومة
وقت ابتداء القضاء وقد انتفى ذلك بالبيع والهبة وهذا لان ما يكون شرطا لوجوب القضاء يراعى وجوده الى وقت
الاستيفاء لان المعترض قبل الاستيفاء كالمقترن باصل السبب بدليل العمى والخرس والردة والفسق فى
الشهود فان الحدود لا تستوفى اذا كانت الشهود على هذه الاوصاف وقت الاستيفاء بالاجماع ذكره فى الكافى
كذا فى العناية او ادعى انه اى السارق ملكه اى المسروق وان للوصل لم يثبت اى ولو لم يقم البينة والمراد ادعاء
ذلك بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة لانه اذا فعل ذلك بعد الاقرار بالسرقة فانه يسقط القطع بالاتفاق وقال
الشافعى لا يسقط بمجرد الدعوى لافضائه الى سد باب الحد حيث لا يعجز سارق عن ذلك قلنا ان الشبهة
دارئة والشبهة تتحقق بمجرد الدعوى لاحتمال الصدق ولا معتبر بما قال انه لا يعجز عنه سارق بدليل ان الرجوع
عن الاقرار بالسرقة صحيح مع ان كل احد يتمكن من الرجوع وكان ذلك معتبرا فى ايراث الشبهة فكذا هذا وفيه نظر
لان الاقرار حجة قاصرة والبينة كاملة كما عرف ولا يلزم ان يكون مورث الشبهة فى الحجة القاصرة مورثا لها فى الكاملة
والجواب ان الكمال والقصور انما هو بالنسبة الى التعدى الى الغير وعدمه وليس كلامنا فيه واما بالنسبة
الى المقر فهما سواء كذا فى العناية وكذا لو ادعاه ای الملک احد السارقين لان الرجوع عامل فى حق العامل لعدم
المكذب ومورث للشبهة فى حق الآخر لان السرقة ثبتت باقرارهما على الشركة فلو غاب واحد ولو سرقا وغاب
احدهما وشهد اعلى سرقتهما قطع الآخر فى قول ابى حنيفة الآخر وهو قولهما وكان يقول اولا لا يقطع لانه لو حضر
ربما يدعى الشبهة وهى دارئة للحد عن نفسه وعن الحاضر فلو قطعنا الحاضر قطعناه مع الشبهة وهو لا يجوز
ووجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب لان القضاء على الغائب لا يجوز فكان الغائب
فى هذه الشهادة كانه معدوم والعدم لا يورث الشبهة فى حق الموجود وقد عرفت ان الشبهة المعتبرة
هى الحقيقة الموجودة لا الموهومة فلا يكفى توهم حدوث الشبهة ولو اقر العبد المأذون بسرقة قطع عند علمائنا الثلاثة

سواء

سواء كان الاقرار بسرقة قائمة او مستهلكة ولكن اذا كانت قائمة ردت الى المسروق منه هذا كله اذا كذبه المولى
فان صدقه يقطع فى الفصول كلها لوجود المقتضى وعدم المانع كذا فى العناية وكذا العبد المحجور عليه يعنى اذا اقر بمال مستهلك
قطع عند الثلاثة وان اقر بمال قائم بعينه فكذا يقطع عند الامام ويرد المال الى المسروق منه وعند ابى يوسف يقطع ولكن
المال لا يرد اليه بل هو للمولى وعند محمد لا يقطع ولا يرد المال حكى عن الطحاوى انه قال سمعت استاذى ابن عمران يقول
الاقاويل الثلاثة كلها عن ابى حنيفة فقوله الاول اخذ به محمد ثم رجع وقال كما قال ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث
واستقر عليه واصل ذلك ان القطع اصل او المال قال ابو حنيفة القطع اصل والمال تبع بدليل انه يبطل بالتقادم بدليل
انه لو قال ابغى المال ولا ابغى القطع لم يسقط القطع فالاقرار بالقطع صحيح منه لما سيأتى انه من حيث انه آدمى فيصح بالمال بناء عليه
لان الاقرار يلاقى فى حالة البقاء والمال فى حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد
استهلاكه وقال ابو يوسف كل منهما اصل اما اصالة القطع فلما قالوا آخرا اذا اقر وقال سرقت هذا المال من يد زيد
وهو فى يد عمرو وكذبه عمرو يصح اقراره فى حق القطع بدون المال واما اصالة المال فلانه اذا سرق ما دون العشرة
لا يقطع والخصومة شرط ولولا ان المال اصل لوجب القطع بدونها لانه محض حق الله تعالى وهو يستوفى بلا طلب فاذا
ثبت هذا فاعلم ان العبد السارق فيما نحن فيه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح من حيث انه آدمى مخاطب وليس فى
ذلك تهمة وبالمال وهو على المولى فلا يصح فى حقه فيه والقطع مستحق بدون المال كما اذا اقر بسرقة مال مستهلك
وقال محمد المال اصل والقطع تبع بدليل انه يسمع الخصومة فيه بدون القطع مثل ان يقول اطلب منه المال دون القطع
ويثبت المال دونه كما اذا شهد رجل وامرأتان او اقر بالسرقة ثم رجع فانه يضمن المال ولا يقطع واما فى عكسه بان قال اطلب
القطع دون المال لا تسمع الخصومة ولا يثبت القطع دون المال فاذا بطل فيما هو الاصل بطل فيما هو التبع بخلاف المأذون
لان اقراره بالمال الذى فى يده صحيح فيصح فى حق القطع تبعا وقال زفر لا يقطع فى الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد
على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه فيما اذا اقر بقتل الغير عمدا او على طرفه فيما اذا اقر بالسرقة وكل ذلك
مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان المأذون له يؤاخذ بالضمان فى المستهلك وبالمال فى القائم لصحة اقراره به
لكونه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمى مخاطب لا باعتبار انه
مال مملوك والعبد فى ذلك كالحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا
يملك المولى على عبده الاقرار به فالعبد فيه نزل منزلة الحر كالطلاق ثم لما صح اقراره من حيث انه آدمى يصح من حيث انه مال
ايضا بالتبعية لان الادمية لا تنفك عن المالية ولانه لا تهمة فى هذا الاقرار لما يشتمل على العبد من الاضرار لان ما
يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى ومثله مقبول على الغير لانعدام تهمة الكذب فى ذلك كما اذا
شهد الواحد عند الامام برؤية هلال رمضان وفى السماء علة يقبل الامام شهادته وان لم يقبلها فى سائر المواضع
لعدم التهمة حيث يلزمه الصوم كما يلزم غيره وكذلك الحر المديون المفلس اذا اقر بالقتل العمد فانه يقتص منه بالاجماع وان
كان فيه ابطال حق الغرماء كذا فى العناية ومن قطع بسرقة والعين المسروقة قائمة فى يده ردها على صاحبها لبقائها
على ملكه وان لم تكن قائمة فلا ضمان عليه وان للوصل استهلكها فى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة وهو المشهور
وروى الحسن عنه ان الضمان يجب بالاستهلاك فقوله وان استهلكها اشارة اليه وقال الشافعى يضمن فيهما
لانهما حقان وقد اختلف سبباهما فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهى عنه والضمان
حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك فى الحرم او شرب خمر مملوك للذمى ولنا قوله عم لا غرم

على السارق بعد ما قطعت يمينه وان سرق سرقات فقطع بكلها او بعضها لا يضمن شيئا منها عنده وقالا يضمن
ما لم يقطع به يعني اذا احضر احدهم فان حضروا جميعا وقطعت يده بخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق لهما ان الحاضر
ليس بنائب عن الغائب ومن ليس بنائب عن الغائب ليس له الخصومة في حق الغائب ولا بد من
الخصومة لما انها شرط ظهور السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة
والمال المعصوم مضمون لا محالة وله ان الواجب بكل السرقات قطع واحد لانه يجب حقا لله تعالى وكل ما كان كذلك
يتداخل وقد وجد ذلك في الخصومة شرط الظهور عند الحاكم وقد وجد ذلك ايضا بالنسبة الى الجميع لان الشرط يراعى
وجوده لا وجوده قصدا فاذا استوفى ذلك القطع لواحد فالمستوفى كل الواجب الا يرى ان نفعه وهو الانزجار
يرجع الى الكل وعلى هذا الخلاف لو سرق النصب من شخص واحد فخاصمه في البعض فقطع لاجل ذلك فعند ابي
حنيفة رح لا يضمن النصب الباقية وعندهما يضمن واعلم ان وقوع القطع لجميع السرقات بالاجماع وقد علمت ان
القطع لا يجتمع مع الضمان فالقول بالضمان في واحدة منها بعد ذلك جمع بين القطع والضمان فذلك تناقض
كذا في العناية ولو سرق ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي بعد الشق عشرة دراهم بخلاف
ما اذا شق في الدار ونقصت قيمته عن العشرة ثم اخرجه فانه لم يقطع لعدم تمام السرقة على النصاب الكامل قطع وعن
ابي يوسف انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك المضمون وصار
كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان هذا الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة
اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ وكما اذا سرق البائع معيبا
باعه ولم يعلم المشتري بالعيب فانه يقطع وان انعقد سبب الرد وهو العيب فكذا ههنا يقطع وان انعقد سبب
الضمان وهو الشق بخلاف ما ذكره لان سبب الملك فيه موجود فالبيع موضوع لافادة الملك وهذا الخلاف فيما اذا اختار
تضمين النقصان واخذ الثوب فاما اذا اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه فلا يقطع بالاتفاق لانه ملكه
مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان
يسيرا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار كل القيمة كذا في الهداية وذكر الامام التمرتاشي في حد
الاتلاف ان ينقص اكثر من نصف القيمة وقيل في حد الفاحش ان ينقص ربع القيمة وقيل ما لا يصلح الباقي للثوب
ما والصحيح ان الفاحش ما يفوت به بعض العين وبعض المنفعة واليسير ما لا يفوت به شيء من المنفعة كذا ذكره الامام
التمرتاشي فان قيل قد اجتمع مع القطع ضمان النقصان وهما لا يجتمعان قلنا ذلك كيلا يؤدي الى الجمع
بين جزاء الفعل وبدل المحل في جناية واحدة وههنا لا يؤدي اليه اذ القطع يجب بالسرقة وضمان النقصان بالخرق
والخرق ليس من السرقة في شيء كذا في الكفاية لا اي لا يقطع ان سرق شاة فذبحها في حرزه ثم اخرجها لان السرقة
تمت على اللحم وقد مر انه لا قطع فيه ولو ضرب الفضة او الذهب المسروق دراهم ودنانير قطع فيه ورد الدراهم
والدنانير الى المسروق منه عنده وعندهما لا يردها لان هذه الصنعة تبدل العين اسما وحكما ومقصودا وكل ما
كان كذلك يسقط حق المالك كما اذا كان المغصوب صفرا فضربه قمقمة او حديدا فجعله درعا فانه ينقطع به حق المالك
وله ان عين المسروق باق والصنعة ههنا غير متقومة حتى لو كسر الابريق فضة لم يكن للمالك اخذه وتضمين
الصنعة والعين المسروقة متقومة واذا كان كذلك كان اعتبار الباقي المتقوم اولى من الزائل الغير المتقوم
ولو سرق ثوبا وصبغه احمر ثم قطع يده لا يؤخذ منه الثوب ولا يضمنه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد

يؤخذ

يؤخذ منه ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا
ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى اما صورة فان الحمرة فيه محسوسة واما معنى فلان المسروق منه لو اخذ ثوبا
مصبوغا ضمن الصبغ وحق المالك في الثوب قائم صورة لتمكنه من الاسترداد لا معنى لانه غير مضمون على السارق
بالهلاك والاستهلاك فكان جانب السارق مرجحا كالموهوب له اذا صبغ فان حق الواهب ينقطع عنه بخلاف
مسئلة الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى فاستويا فرجحنا جانب المالك بما ذكرنا من كون
الثوب اصلا والصبغ تابعا وان صبغه اسود ثم قطع يده اخذ منه الثوب مجانا ولا يعطى شيئا عند ابي حنيفة رح
لان السواد نقصان عنده وليست بزيادة والمسروق اذا انتقص عند السارق لا يقطع حق المسروق منه
فله ان يأخذه الثوب ولا يعطي شيئا وحكمها اي ابو يوسف ومحمد فيه اي في السواد كحكمهما في الاحمر لان السواد
عندهما زيادة لكن محمدا لا يقول بانقطاع حق المالك بمثل هذه الزيادة كما في الحمرة فيأخذه ويعطيه ما زاد الصبغ فيه
كما في الحمرة وابو يوسف يقول ينقطع حق المالك به ولا سبيل عليه كما في الحمرة **فرع** الشهادة بسرقة بقرة مع الاختلاف
في لونها مقبولة عند ابي حنيفة رح وقالا لا تقبل لانعدام اختلاف الشاهدين كما لو اختلفا في الذكورة والانوثة او في لون
المغصوب وله ان السرقة تقع في الليل غالبا واللون فيه يشتبه فيخفى التفاوت فيها بخلاف الذكورة والانوثة لانه لا يكون
من بعيد وبخلاف الغصب لانه يقع في النهار غالبا فيتمكن الشاهد من الاحتياط في تحمل الشهادة كذا في شرح المجمع قال انا
سارق هذا الثوب بالاضافة قطع لكونه اقرارا بالسرقة ولو قال انا سارق هذا الثوب بتنوين السارق لا يقطع لكونه
عدة لا اقرارا سرق في ولاية السلطان ليس لسلطان آخر قطعه اذ لا ولاية له على من ليس في ولايته كذا في الدرر **باب**
قطع الطريق اعلم ان قطع الطريق يسمى سرقة كبرى اما تسميتها سرقة فلان قاطع الطريق يأخذ المال سرا ممن اليه حفظ
الطريق وهو الامام الاعظم كما ان السارق يأخذ المال سرا ممن اليه حفظ المكان المأخوذ منه وهو المالك او من يقوم مقامه
واما تسميته بالكبرى فلان ضرر قطع الطريق على اصحاب الاموال وعلى عامة المسلمين بانقطاع الطريق وضرر السرقة الصغرى
يخص بالملاك باخذ اموالهم وهتك حرزهم ولهذا غلظ الحد في حق قطاع الطريق كذا في المحيط وانما اخره عن السرقة
الصغرى لانها اكثر وجودا منه من قصد قطع الطريق سواء كان جماعة ممتنعين اي متقوين بانفسهم بحيث
يمنعون تعرض الغير عن انفسهم او واحدا يقدر على التقوي ومنع نفسه عن تعرض الغير بقوته وشجاعته من مسلم
حر او عبد او ذمي كذلك على مار مسلم او ذمي في صحراء دارنا على مسافة السفر فصاعدا دون القرى ولا الامصار
ولا بينهما وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ان من قطاع الطريق من زاحم على اقل من مسيرة السفر او في
المصر ليلا وعليه الفتوى دفعا لشر المتغلبة المفسدين كذا في الاختيار وغيره وفي القدوري احج اصحابنا انه
لا حد على المرأة كما لا حد على الصبي والمجنون وذي رحم محرم من احد من المارة وان كان باشره ولا على من كان احد
منهم معه فيشترط للحد كونهم مكلفين اجنبيين اذ الشبهة دائرة كذا في الذخيرة وسيأتي في المتن وقيد بكونه
على المسلم والذمي لانه لو اخذ مال المستأمن لا يجب القطع قال النسفي وشرطان يكون المأخوذ مال مسلم او ذمي ليثبت
العصمة المؤبدة حتى لو قطعوا الطريق على المستأمنين لم يحدوا والقياس المبيح في مال المستأمن وهو كونه حربيا كذا
في الكافي فاخذ اي امسك القاصد لقطع الطريق قبله اي قبل قطع النفس واخذ المال حبس اي حبسه الامام
بعد التعزير لارتكابه المنكر وهو اخافة المعصوم وذلك الحبس لقوله تعالى او ينفوا من الارض قالوا النفي عن جميع الارض
غير مراد لانه لا يتحقق وكذلك نفيه عن بلد تمامه لا يحصل المقصود وهو دفع اذاه عن الناس وكذا نفيه عن دار

الاسلام الى دار الحرب لان فيه تعريض للردة فعرفنا ان المراد به الاخراج الى موضع حبسه فان المحبوس يسمى
خارجا من الدنيا كذا في المبسوط حتى يتوب لا بمجرد القول بل بان يظهر فيه سيماء الصالحين وفي قاضيخان عزر
وخلى سبيله وان اخذ مالا وحصل لكل واحد من القطاع نصاب السرقة اى عشرة دراهم فصاعدا او ما يبلغ
قيمته ذلك وانما اشترط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ما له خطر كذا في الهداية وقال
الحسن بن زياد الشرط ان يكون نصيب كل واحد منهم عشرين درهما فصاعدا لان التقدير بالعشرة في موضع كان
المستحق باخذها عضوا واحدا وههنا المستحق عضوان ولا يقطع عضوان في السرقة الا في عشرين درهما وقلنا
يغلظ الحد ههنا باعتبار تغلظ فعلهم باعتبار المحاربة وقطع الطريق لا باعتبار كثرة المال المأخوذ ففي النصاب هذا الحد
وحد السرقة سواء كذا في شروح الهداية قطع الامام من كل واحد يده اليمنى ورجله اليسرى وذلك لئلا يؤدي الى تفويت
جنس المنفعة حتى اذا كانت يده اليسرى شلاء او مقطوعة لم تقطع رجله اليمنى واما اذا كانت يده اليمنى مقطوعة تقطع
رجله اليسرى كذا ذكره التمرتاشي كذا في الكفاية ثم اعلم انه يشترط في حد هذه السرقة الكبرى ما يشترط للسرقة الصغرى
من النصاب وكون السارق من الاجانب وشرط ايضا ان لا يكون للقاطع شركة وان يكون بعيدا من العمران مسيرة سفر
وان يكون في دار الاسلام ويظفر بهم الامام قبل التوبة ورد الاموال الى اربابها كذا في شرح المجمع فلو تاب قبل ان يأخذوا ايا هم
سقط عنه الحد لكن بقي حق العبد من المال والقصاص كما في الاختيار ولو لم يأخذوا اياهم ودلوا لم يلزم ان يتبعوهم فان
اخذوا مال احد كان ان يتبعوهم وان تاب الا اذا استهلكوه وان قتلوا احدا لم يتبعوهم الا اذا حضر وليه كما في المحيط
وغيره كذا في القهستاني وان قتل فقط اى بلا اخذ مال ولو للوصل تعصا او جرح قتل حدا لا قصاصا ولذا قال فلا يعتبر عفو الولي
لان الحد حق الشرع فلا يعمل عفوه ولو كان قصاصا لجاز عفوه وان قتل واخذ مالا فعند ابي حنيفة الامام فيه مخير بين اربعة
امور ان شاء قطع اولا وقتل بعده فيدفع الى اهله حتى يدفنوه او قطع اولا وصلب بعده او قتل فقط او صلب فقط
والاصل في ذلك قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها
لا التخيير كما قال مالك لانه يستلزم مقابلة الجناية الغليظة بجزاء خفيف وبالعكس وهو خلاف مقتضى الحكمة كذا في العناية وقد
روي عن ابن عباس رضه ان جبريل عم نزل بالحد في قطاع الطريق ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ
المال ولم يقتل نفي فابو حنيفة حمل قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها
لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل
والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل و
يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين وقد امر النبي عم في العرنيين
بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا كذا في التلويح وقال محمد يصلب كذا في الهداية ولكن في عامة الروايات
قول ابي يوسف مثل قول محمد كذا في الكفاية والعناية في القطع حيث يقول يقتل او يصلب ولا يقطع لانه جناية
واحدة فلا يوجب حدين ولان ما دون النفس يدخل في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة
واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل
معا في الكبرى حدا واحدا وان كانا في الصغرى حدين والتداخل في الحدود لا في حد واحد ثم ما ذكر من التخيير بين الصلب

ويتركه فهو

بين

ويتركه فهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود التشهير ليعتبر غيره ونحن نقول
اصل التشهير بالقتل والمبالغة بالصلب فيتخير فيه كذا في الهداية واذا صلب ينبغي ان يصلب بان يغرز خشبة
في الارض ثم يربط عليها خشبة اخرى فيضع قدميه على تلك الخشبة ويربط من اعلاها خشبة اخرى ويربط عليها يديه ثم يطعن
بالرمح تحت يده اليسرى ويحرك الرمح حتى يموت كما في المضمرات كذا في القهستاني حيا ويبعج اى يشق بطنه برمح حتى يموت
ومثله عن الكرخي وعن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب توقيا عن المثلة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه
ابلغ في الردع وهو المقصود به كذا في الهداية ويترك مصلوبا ثلاثة ايام فقط لانه يتغير بعدها فيتأذى الناس به
وعن ابي يوسف انه يترك على خشبة حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرنا والنهاية غير مطلوبة
فاذا مضى عليه ثلاثة ايام يخلى بينه وبين اهله ليدفنوه ويرد ما اخذ الى مالكه ان كان باقيا والا اى وان لم يكن باقيا
بان اتلف او تلف فلا ضمان عليه اعتبارا بالسرقة الصغرى ولو باشر القتل بعضهم حد واكلهم لانه جزاء المحاربة وهو
تتحقق بان يكون البعض ردءا للبعض حتى اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل منهم وقد تحقق
وان اخذ مالا وجرح قطع من خلاف والجرح هدر لانه لما وجب الحد حقا لله تعالى سقطت عصمة النفس حقا للعبد كما تسقط
عصمة المال وان جرح فقط اى لم يقتل ولم يأخذ مالا فلا حد فيه شرعا بل الامر الى الاولياء او قتل عمدا فتاب قبل ان يؤخذ
فلا حد لقوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم ولان التوبة تتوقف على رد المال ولا قطع في مثله فظهر حق
العبد في النفس والمال والجراحات والحق للولي ان شاء عفا وان شاء اخذ بموجب الجناية من القصاص او الارش
ووجب الضمان اذا هلك المال او استهلكه كذا في الهداية فقوله ولان التوبة تتوقف على رد المال لتنقطع
به خصومة صاحب المال فان الامام لا يقيم الحد الا بخصومة صاحب المال في ماله وقد انقطعت خصومته لوصول المال
اليه قبل ظهور الجناية عند الامام فيسقط الحد فان قيل ان التوبة لما توقف على رد المال فكيف قال يوجب الضمان
اذا هلك المال وانه يوجب الحد قلنا الكلام فيما اذا تاب وقد رد ما لزمه لبعض المقطوع عليهم الطريق او استهلك مال
البعض وهلك في يده حيث يصح توبته ويجب الضمان وفي معاني الاخبار للطحاوي من اخذ مال الغير لغرض
واتلف البعض ثم ندم على ذلك الصنع ورد ما بقي على عدم تدارك ما تاب يكون تائبا وذكر في الاصل ان رد المال
منهم للتوبة فتكون نفس التوبة شبهة في درء الحد فظهر حق العبد في العفو والتضمين كذا في الكفاية وكذا لو
كان فيهم اى في القطاع صبي او مجنون سقط الحد عن الباقين ايضا في قول ابي حنيفة وزفر وعن ابي يوسف انه
لو باشر العقلاء يحد الباقون من الذين لم يباشروا القتل من العقلاء البالغين وعلى هذا السرقة الصغرى له ان
المباشر اصل والردء تابع والخلل في مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم يعني اذا
باشر غير العقلاء صار الخلل في الاصل وله لا اعتبار فلا يجب الحد على الكل ولهما انه جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم
يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقي بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطئ مع العامد فيما اذا رمى سهما
الى انسان عمدا ورماه آخر خطأ واصابه السهمان معا ومات منهما لا يجب القصاص على العامد لان الفعل
واحد فيكون فعل المخطئ شبهة في حق العامد كذا في شروح الهداية او كان فيهم ذو رحم محرم من المقطوع عليه ذهب
ابو بكر الرازي الى ان المسئلة محمولة على ما اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم وفي قطاع الطريق ذو رحم محرم
من احدهم فانه لا يجب الحد على الباقين واما اذا كان غير مشترك بينهم فان لم يأخذوا المال الا من ذي الرحم المحرم
فكذلك وان اخذوا منه ومن غيره يحدون باعتبار المال المأخوذ من الاجنبي والاصح انه مجرى على اطلاقه وليس بمقيد

يكون المال مشتركا لان الجناية واحدة قامت بالكل كما ذكرنا فالامتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقين
بخلاف ما اذا كان فيهم مستأمن لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهو يخصه فلا يصير شبهة لان الشبهة في غير
الحرز لا تورث في الذي لا شبهة فيه كما اذا سرق الحرز وعشرة دراهم او قطع بعض القافلة على بعض لان الحرز واحد فصارت
القافلة كدار واحدة فلا يجب الحد او قطع الطريق ليلا او نهارا بمصر او بين مصرين فهذا ليس بقاطع الطريق استحسانا وفي
القياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي لوجوده حقيقة وعن ابي يوسف انهم ان قصدوا في المصر بالسلاح
يجري عليهم احكام قطاع الطريق وان قصدوا بالحجر او بالخشب فان كانوا خارج المصر فكذلك الحكم وان كانوا بقرب منه
او في المصر فان كان بالليل فكذلك ايضا وان كان بالنهار لا يجري عليهم احكام قطاع الطريق واستحسن المشايخ هذه الرواية
وبه يفتى كذا في التبيين كذا في ايضاح ابن كمال ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر
وبقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم يؤخذون برد المال ايصالا للحق الى المستحق ويؤدبون ويحبسون
لارتكابهم الجناية ولو قتلوا فالامر فيه الى الاولياء لما بينا كذا في الهداية وقدر البعد بين المصرين وبين القطاع
مسيرة سفر في ظاهر الرواية كذا في العناية وقال بعض المتأخرين ان ابا حنيفة اجاب بذلك بناء على عادة اهل
زمانه فان الناس في المصر وفيما بين القرى كانوا يحملون السلاح مع انفسهم فيتحقق بذلك دفع قاصد
قطع الطريق ولو تحقق يكون نادرا فلا يبتني الحكم عليه واما الآن فقد تركوا حمل السلاح في الامصار فيتحقق قطع
الطريق في المصر وفيما بين القرى كذا في الكفاية ومن خنق بالتخفيف من خنقه اذا عصر حلقه والخناق فاعله ومصدره
الخنق بكسر النون ولا يقال بالسكون كذا نقل عن علي القاري والمراد خنق حتى قتل ووقع ذلك في المصر غير مرة قتل به
لانه صار ساعيا في الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل سياسة ومن السياسة ما حكي عن الفقيه ابي بكر الاعمش
ان المدعى عليه السرقة اذا انكر فللامام ان يعمل فيه باكبر رأيه فان غلب على ظنه انه سارق وان المال مسروق
عنده عاقبه كذا في التبيين والا كالقتل بالمثقل يعني وان لم يقع ذلك مرات ولم يكن الخنق عادة له فحكمه حكم القتل
بالمثقل ففيه الدية عنده والقصاص عند غيره وسيأتي في الجنايات ان شاء الله تعالى

كتاب السير

قدم الحدود على السير لان كل واحد حسن لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بفعل المأمور به الا ان الحد معاملة مع
المسلمين غالبا او على الخصوص كما في حد الشرب وفي السير المعاملة مع الكفار وتقديم ما بالمسلمين اولى او نقول
عقب السرقة به مع اشتمال كل منهما على القتل ترقيا فان قتال الكفار اعظم جرما والسير جمع سيرة وهي فعلة من
السير وهي الطريقة في الامور وفي الشرع تختص بسير النبي عم في مغازيه قال في المغرب اصل السيرة حالة السير
الا انها غلبت في لسان الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج والمغازي جمع المغزاة
من غزوت العدو اذا قصدته للقتال والجهاد في اللغة بذل ما في الوسع من القول والفعل كما قال ابن الاثير وغيره
وفي الشرع بذل الوسع في القتال في سبيل الله تعالى مباشرة او معاونة بالمال او بالرأي او بتكثير السواد وغير ذلك كذا
في الاصلاح والايضاح وفي الحديث جاهدوا المشركين باموالكم وانفسكم والسنتكم كذا في الشرعة واعلم ان فضل
الجهاد عظيم وكيف وحاصله بذل اعز المحبوبات وادخال اعظم المشقات عليه وهو نفس الانسان ابتغاء مرضات
الله تعالى وتقربا بذلك اليه تعالى واشق منه قصر النفس على الطاعات في الكل النشاط على الدوام ومجانبة اهويتها
ولذا قال عليه الصلوة والسلام وقد رجع من غزاة رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر ويدل على هذا انه عم اخره في
التفضيل عن الصلوة على وقتها في حديث ابن مسعود قلت يا رسول الله اي الاعمال افضل قال الصلوة لوقتها قلت ثم

اي قال

اي قال بر الوالدين قلت ثم اي قال الجهاد في سبيل الله ولو استزدته لزادني رواه البخاري كذا في فتح القدير
بدأ منا فرض يعني قتال الكفار الذين استغنوا عن الاسلام واداء الجزية فرض علينا وان لم يبدؤا منا بالقتال
للعمومات الواردة في ذلك كقوله تعالى اقتلوا المشركين وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة كتب عليكم القتال وغيرها فان
قيل العمومات معارضة بقوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم فانه يدل على ان قتال الكفار انما يجب اذا بدؤا بالقتل اجيب
بانه منسوخ وبيانه ان رسول الله عم كان في الابتداء مأمورا بالصفح والاعراض عن المشركين بقوله تع فاصفح الصفح
الجميل واعرض عن المشركين ثم امر بالدعاء الى الدين بالموعظة والمجادلة بالاحسن بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ثم اذن بالقتال اذا كانت البداءة منهم بقوله تعالى اذن للذين يقاتلون
بانهم ظلموا اي اذن لهم بالدفع وبقوله تع فان قاتلوكم فاقتلوهم ثم امر بالقتال ابتداء في بعض الازمان بقوله تع فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم امر بالبداءة بالقتال مطلقا في الازمان كلها وفي الاماكن
فقال تعالى واقتلوهم حتى لا تكون فتنة كذا في العناية والكفاية كفاية لانه ما فرض لعينه لكونه افسادا في نفسه بتخريب البلاد
وافناء العباد لكن لاعزاز دين الله تعالى ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين
كذا في الهداية وقال بعض المشايخ ان الجهاد قبل الهجوم واجب وقيل تطوع والصحيح الاول فيجب على الامام ان يبعث
سرية الى دار الحرب كل سنة مرة او مرتين وعلى الرعية اعانته الا اذا اخذ الخراج فان لم يبعث كان الاثم عليه
وهذا اذا غلب على ظنه انه يكافيهم والا فلا يباح قتالهم بخلاف الامر بالمعروف كذا في الزاهدي ويجوز الابتداء به
في الاشهر الحرم وهي اربعة واحد فرد وثلاثة سرد رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وان كان الافضل ان يبتداء
به في غيرها كذا في قاضي خان ثم اشار الى حكم الفرض على الكفاية بقوله اذا قام به بعض سقط عن الكل وان ترك الكل
اثموا الا انه انما سقط الفرض عن الكل لحصول الكفاية بالبعض واذا لم يحصل بهذا المعنى تعين الفرض على كل الناس
وانما شرط في ذلك من كان فيه غناء ودفاع لا من لا ينتفع به عاجز عن اقامة الفرض والتكليف لا يأتي مع العجز كما
في سائر العبادات كذا في الايضاح كذا في الكفاية ثم معنى قوله اثموا اي جميع المسلمين العالمين به سواء كانوا كل
المسلمين شرقا وغربا او بعضهم وفيه اشارة الى ان فرض الكفاية على كل واحد من العالمين به بطريق البدل
وقيل انه فرض على بعض غير معين والاول المختار لانه لو وجب على البعض لكان الاثم لبعض مبهم او ذا غير معقول
واعلم انه قد يصير بحيث لا يجب على احد وبحيث يجب على كل احد وبحيث يجب على بعض دون بعض فان ظن كل طائفة
من المكلفين ان غيرهم قد فعلوا اسقط الواجب عن الكل وان ظن البعض ان غيرهم اتى به وظن آخرون ان الغير
ما اتى به وجب على الآخرين دون الاولين وذلك لان الوجوب ههنا منوط بظن المكلف لان تحصيل العلم بفعل
الغير وعدمه في امثال ذلك في حيز التعسر فالتكليف به يؤدي الى الحرج وتمامه في مناهج العقول كذا في القهستاني
واياك ان تتوهم ان فرض الكفاية يسقط عن المسلمين في ديارنا باقامته في ديار الهند او الترك اذ لا تحصل
الكفاية بذلك وهو شرط السقوط عن الباقين كذا في ايضاح ابن كمال وقول صاحب الهداية ثم جميع الناس
بتركه لان الوجوب على الكل اقول لا ينبغي ان يفهم منه ان الوجوب على جميع اهل الارض كافة حتى يسقط عن اهل
الهند بقيام اهل الروم اذ لا يندفع بقيامهم الشر عن اهل الهنود المسلمين وان قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم
من الكفار يدل على ان الوجوب على اهل كل قطر يقربون الكفار كذا في حاشية سعدي چلبي على الاكمل ولا يجب
الجهاد على صبي لسقوط التكليف عنه وامرأة لاشتغالها بخدمة الزوج وعبد لاشتغاله بخدمة المولى وحق العبد

مقدم على حق الشرع واعمى ومقعد بضم الميم وفتح العين من اقعده الداء واقطع هو من قطع يده لبغيهم
وفيهم نزل قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج وفي الفتاوى لا ينبغي للرجل ان يخرج
الى الغزو الا باذن الوالدين وان اذن احدهما ولم ياذن الاخر لا ينبغي له ان يخرج وفي سفر الحج والتجارة يخرج
بغير اذن والديه الا اذا كان الطريق مخوفا وهذا اذا كانا مستغنيين عن خدمته فان كانا محتاجين فلا
ولو اراد ان يخرج الى الغزو وعليه دين لم يخرج حتى يقضي دينه وان لم يكن عنده مال لا يخرج الا باذن الغريم وان
كان كفيلا بالمال لا يخرج الا باذنهما وان كانت الكفالة بغير اذنه لا يخرج الا باذن الطالب خاصة كذا في الخلاصة
فان يهجم العدو على بلد من بلاد الاسلام او ناحية من نواحيه والهجوم الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان كذا
في المغرب ففرض اي فالجهاد فرض عين قال في الهداية يجب على الكفاية الا اذا كان النفير عاما فح يصير من فروض
الاعيان لقوله تع انفروا خفافا وثقالا اي خفافا في النفير لنشاطكم وثقالا عنه لمشقته عليكم وقيل خفافا من
السلاح وثقالا عنه وقيل ركبانا ومشاة وقيل مهازيل وسمانا وقيل عزابا ومتاهلين وقيل شبانا وشيوخا
وقيل مشاغيل وغير مشاغيل وقيل اغنياء وفقراء فان قيل هذه الاية باطلاقها تدل على ان يكون الجهاد من
فروض الاعيان في جميع الاحوال لانها غير مختصة بالنفير فما وجه التخصيص بالنفير العام مع ان العبرة بعموم اللفظ قيل
عرف كون الجهاد من فروض الكفاية فيما اذا لم يكن النفير عاما باية اخرى والسنة وشيء من المعقول اما الاية فهو قوله تع
لا يستوي القاعدون غير اولي الضرر الى قوله وكلا وعد الله الحسنى فالله تعالى وعد للقاعدين الحسنى ولو كان الجهاد
فرض عين لا يستحق القاعدون الاثم دون الحسنى واما السنة فقد صح ان النبي عم حين خرج الى الغزو لم يكن
يخرج كل اهل المدينة فلو كان فرض عين لما تخلف احد واما المعقول فهو ان في اشتغال الكل به قطع مادة
الجهاد من الكراع والسلاح كذا في الكفاية فتخرج المراة والعبد بلا اذن الزوج والمولى لان المقصود لا يحصل الا باقامة
الكل فرض على الكل وحق الزوج والمولى لا يظهر في حق فروض الاعيان كما في الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان
بغيرهما مقنعا فلا ضرورة في ابطال حق الزوج والمولى قال في الذخيرة اذا جاء النفير انما يصير فرض عين على
من يقرب من العدو وهم يقدرون على الجهاد فاما من وراءهم يبعد من العدو فان كان الذين بقرب العدو
عاجزين عن مقاومة العدو او قادرين الا انهم لا يجاهدون لكسل بهم او تهاون افترض على من يليهم
فرض عين ثم من يليهم كذلك حتى يفترض على هذا التدريج على المسلمين كلهم شرقا وغربا وعلى هذا التفصيل
صلوة الجنازة والتجهيز كذا في ايضاح ابن كمال هكذا ذكروا وكان معناه اذا دام الحرب بقدر ما يصل الى العدو
وبلغهم الخبر والا فهو تكليف ما لا يطاق بخلاف انقاذ الاسير وجوبه على الكل متجه من اهل المشرق والمغرب ممن علم
ويجب ان لا ياثم من عزم على الخروج وقعوده لعدم خروج الناس وتكاسلهم او قعود السلطان او منعه كذا في فتح
القدير ثم الجهاد قبل العلم بالنفير لم يجب على احد فان الانسان لم يخاطب بما لم يعلم به وبعد العلم وجب على هذا
الترتيب ويكفي ان يكون المخبر به فاسقا او عبدا كما اشير اليه في الذخيرة والمحيط والمغني وغيرها كذا في القهستاني
وكره الجعل المراد بالجعل ما يضرب الامام للغزاة على الناس بما يتقوى به الذين يخرجون الى الجهاد لانه يشبه الاجرة
وحقيقة الاجرة حرام فما يشبه الاجرة يكون حكمه مكروها كذا في العناية ان كان في اي ان وجد شيء في بيت المال
لان بيت المال معد لنوائب المسلمين وهذا من جملتها والا فلا يكره بان يقوي بعضهم بعضا لان فيه دفع الضرر
الاعلى بالحاق الادنى يؤيده ان النبي عم اخذ دروعا من صفوان وعمر رضه كان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي

الشاخص

الشاخص فرس القاعد كذا في الهداية وان حاصرناهم ندعوهم الى الايمان والاسلام ليعلموا انا لماذا
نقاتل وروى ابن عباس رضه ان النبي عم ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام فان اسلموا فيها فنكف
عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان قالوها عصموا
مني دماءهم واموالهم والا اي وان لم يسلموا فالى اي فندعوهم الى الجزية بذلك امر عم امراء الجيوش ولانه
اخذ ما ينتهي به القتال قال تع قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى ان قال تعالى حتى يعطوا الجزية
عن يد هذا ان كانوا اي الكفار من اهلها اي الجزية كاهل الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من العجم واما ان
لم يكونوا من اهلها كالمرتدين وعبدة الاوثان من العرب فلا فائدة في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم
الا السيف والاسلام قال تعالى تقاتلونهم او يسلمون ونبين لهم قدرها اي الجزية ومتى تجب لئلا يفضي الى المنازعة
فان قبلوا الجزية فلهم ما لنا من عصمة الدماء والاموال وعليهم ما علينا من التعرض لهما كما في الضمانات لقول علي رضه
انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا والمراد بالبذل القبول كالاعطاء المذكور في القران
وحرم قتال من لم تبلغه الدعوة بضم الدال في الحروب وبكسرها في النسب وبفتحها في الطعام ونحوه قبل ان يدعو
الى الاسلام لقوله عم في وصية امراء الاجناد فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم يعلمون بالدعوة يعلمون
انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي الذراري فلعلهم يجيبون فنكتفي مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل
الدعوة اثم للنهي الوارد فيه وهو ان النبي عم بعث عليا رضه في سرية وقال لا تقاتلهم حتى تدعوهم الى الاسلام
لان يهدي الله تعالى احدا على يديك خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت ولا غرامة لعدم العاصم اي الموجب
للغرامة وهو الاحراز بالدار عندنا والدين عند الشافعي ولم يوجد وندب دعوة من بلغته الدعوة مبالغة في
الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبي عم اغار على بني المصطلق وهم غافلون كذا في الهداية وقال في المحيط
وجوب الدعوة كان في الابتداء وفي زماننا شاع الاسلام وعرفه كل كافر وقام شيوعه مقام الدعوة فيحل القتال
قبل الدعوة كذا في شرح المجمع فان ابوا عن قبول الجزية نستعين بالله تعالى ونقاتلهم لقوله عم فان ابوا ذلك فادعهم
الى اعطاء الجزية فان ابوها فاستعن بالله تعالى عليهم وقاتلهم ولانه تعالى هو الناصر لاوليائه المدمر على اعدائه فيستعان
به على كل الامور واعلم انه لا باس للرجل الواحد ان يحمل على الف من المشركين ان كان يطمع السلامة والنكاية وان
كان لا يطمع كره لان فيه اهلاك النفس من غير فائدة ولا باس بان يفر الواحد من ثلاثة والمائة من ثلثمائة ولا ينبغي للمسلمين
ان يفروا اذا كانوا اثني عشر الفا وان كان العدو اكثر لقوله عم خير الجيش اربعة الاف ولن يغلب اثنا عشر الفا عن قلة اذا
كانت كلمتهم واحدة والحاصل انه ان غلب على ظنه انه يغلب لا باس بان يفر ولا باس للواحد ان يفر اذا لم يكن معه
سلاح من اثنين لهما سلاح كذا في قاضي خان قال محمد لا باس بان يحمل الرجل وحده على المشركين ان كان غالب رايه
انه ينكي فيهم نكاية بقتل او جرح او هزيمة وان كان غالب رايه انه لا ينكي فيهم اصلا لا بقتل ولا جرح ولا هزيمة ويقتل
هو فانه لا يباح له ان يحمل وحده والقياس ان يباح له ذلك في الاحوال كلها وان علم انه يقتل وفرقوا بين الحمل
على المشركين وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بين المسلمين فقالوا من اراد ان ينهى قوما من
المسلمين عن منكر وكان غالب رايه انه يقتل لاجل ذلك ولا ينكي فيهم نكاية بضرب وما اشبهه فانه لا باس
بالاقدام عليه وهو العزيمة وان كان يجوز له ان يترخص بالسكوت وقالوا في الحمل على المشركين اذا كان غالب
رايه انه متى حمل عليهم يقتل من غير ان ينكي فيهم نكاية لا يحل له ذلك كذا في كتاب الاستحسان والكراهية من التاتارخانية

نقلا عن النوازل بنصب المجانيق كما نصبه عم على الطائف والتحريق لانه عم احرق البويرة والتغريق وقطع الاشجار وافساد الزرع لان في جميع ذلك الحاق الذل والهوان وكسر شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا ونرميهم وان تترسوا اي ولو جعلوا ستر الهم باسارى المسلمين وقال حسن بن زياد اذا علم ان فيهم مسلما وانه يتلف بهذا الصنع لم يحل له ذلك لان الاقدام على قتل المسلم حرام وترك قتل الكافر جائز الا يرى ان للامام ان لا يقتل الاسارى لمنفعة المسلمين فكان مراعاة جانب المسلم اولى قلنا في رميهم دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الاسلام وقتل الاسير والتاجر ضرر خاص ودفع الضرر العام اولى ولانه قلما يخلو حصن من حصونهم عن مسلم اسير او تاجر فلو امتنع الرمي باعتباره لانسد باب الجهاد ونقصدهم به اي بالرمي لانه ان تعذر التمييز فعلا فقد امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوه منهم لا دية عليهم ولا كفارة عندنا لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض كذا في الهداية وقال الحسن بن زياد وهو قول الشافعي فيه الدية والكفارة لان هذا عين صورة قتل الخطأ لانه يقصد بالرمي الكافر فيصيب المسلم والجواب انه اذا كان عالما بحقيقة حاله عند الرمي لم يكن فعله خطأ بل كان مباحا محضا ولا دية ولا كفارة فيه كذا في العناية ويكره اخراج النساء والمصاحف في سرية هي عدد قليل يسيرون بالليل ويكمنون بالنهار وعن ابي حنيفة اقل السرية مائة وقال محمد في السير الكبير افضل ما يبعث في السرية ادناه ثلاثة ولو بعث ما دونه جاز وقال حسن بن زياد من قول نفسه اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة آلاف كذا في العناية لا يؤمن عليها لان فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف فانهم يستخفون بها مغايظة للمسلمين وهو التأويل الصحيح لقوله عم لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو كذا في الهداية والمحيط وقال الحسن العراقي النهي كان في ابتداء الاسلام عند قلة المصاحف كيلا تنقطع عن ايدي الناس واما الآن فقد كثرت فلا بأس باخراجها مطلقا كذا روي عن الطحاوي كذا في العناية ولا يبعد ان يراد بهذا المصحف فيشمل كتب التفسير والحديث والفقه فانها بمنزلة المصحف كما في الاختيار وغيره كذا في القهستاني لا اي لا يكره اخراجها في عسكر اي جيش يؤمن عليه لان الغالب السلامة فيجوز اخراج العجائز في العسكر العظيم لاقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقي والمداواة واما الشواب فمقامهن في البيوت ادفع للفتنة ولا يباشرن القتال لانه يستدل به على ضعف المسلمين الا عند الضرورة ولا يستحب اخراجهن للمباضعة والخدمة فان كانوا لا بد مخرجين فبالاماء دون الحرائر كذا في الهداية ولا يكره ايضا دخول مستأمن من مسلم اليهم بمصحف ان كانوا يوفون العهد لان الظاهر عدم التعرض ونهي عن الغدر وهو الخيانة ونقض العهد كما اذا عهدنا لا يحاربهم في زمان كذا ثم يحاربهم فيه فلو لم يعهد وخادعهم باستعمال المعاريض بان يظهر مع عبارة شيئا ويضمر خلافه جاز فان عليا رضه يوم الخندق قال لعمرو بن عبد ود الم تشترط ان لا تستعين علي بغيرك فمن هؤلاء الذين دعوتهم فالتفت كالمستبعد لذلك فضرب على رضه ساقيه فقطع رجليه كما في الظهيرية كذا في القهستاني وقال ابن كمال الغدر الخيانة ونقض العهد لا مطلقا بل اذا لم يكن بطريق النبذ لان نقضه بذلك الطريق مشروع مسنون والخدعة التي اشير الى جوازها في قوله عم الحرب خدعة ما لم يتضمن النقض فلا اختصاص لجوازها بزمان قيام الحرب والغلول بالضم السرقة من الغنيمة والمثلة لقوله عم لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والمثلة من مثلت بالرجل اذا سودت وجهه او قطعت انفه او اذنه او ما اشبه ذلك وقصة مثلة العرنيين مشهورة وقد انتسخت بالنهي المتأخر كذا في العناية وانما نهى عن المثلة اذا كان بعد الظفر بهم واما قبله فلا بأس به لانها ابلغ في

بكبتهم

كبتهم واضر بهم كذا في الاختيار ونهى عن قتل امرأة او غير مكلف او شيخ فان قال في الذخيرة هذا في الشيخ الفاني الذي لا يقدر على القتال ولا على الصياح عند التقاء الصفين ولا يقدر على الاحبال ولا يكون من اهل الرأي والتدبير اما اذا كان يقدر على ذلك يقتل لانه بقتاله محارب وبصياحه محرض على القتال وبالاحبال يكثر المحارب كذا في العناية او اعمى او مقعد او اقطع اليمنى لان المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق والمقطوع اليد اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف خلافا للشافعي في الشيخ الفاني والمقعد والاعمى لان المبيح عنده الكفر والحجة عليه ما بينا وقد صح ان النبي عم نهى عن قتل الصبيان والذراري كذا في الهداية قيل والمراد بالذراري ههنا النساء كذا في العناية ويقتل المقطوع اليد اليسرى والاخرس والاصم كذا في القهستاني الا ان يكون احدهم قادرا على القتال غير ان الصبي والمجنون يقتلان ما داما يقاتلان وغيرهما لا بأس بقتله بعد الاسر لانه من اهل العقوبة لتوجه الخطاب نحوه وان كان يجن ويفيق فهو في حال الافاقة كالصحيح كذا في الهداية او ذا رأي كالصائح ان رسول الله عم قتل دريد بن الصمة وكان ابن مائة وعشرين سنة وفي رواية مائة وستين سنة لانه كان صاحب رأي كذا في الذخيرة كذا في الكفاية او ذا مال يحث اي يحرض الكفار على حرب المسلمين به اي بالرأي او المال او ملكا قال في الهداية او تكون المرأة ملكة لتعدي ضررها الى العباد وذكر في الكافي ان الصبي ايضا يقتل اذا كان ملكا وقال الكرخي روي عنه ان اصحاب الصوامع والرهابين يقتلون وبعض المشايخ وفق بينهما بالاختلاط وعدمه وتمامه في المحيط ونهي عن قتل اب كافر لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ولانه يجب عليه احياؤه بالانفاق فيناقضه الاطلاق في افنائه بل يأبى الابن فينبغي ان يصير اباه الابن عن قتل ابيه على وجه يتضمن السببية لقتل غيره اياه بان يشغله ويلبثه الى ان يجيء آخر فيقتله ولذا قال ليقتله غيره قال في الذخيرة ولا ينبغي ان يمكن من الرجوع حتى لا يعود حربا على المسلمين ولكن يلجئه الى موضع ليستمسك به حتى يجيء غيره فيقتله كذا في الكفاية الا اذا قصد الاب قتله اي الابن ولا يمكنه دفعه الا بالقتل فحينئذ لا بأس به لان مقصوده الدفع الا يرى انه لو شهر الاب المسلم سيفه على ابنه ولا يمكنه دفعه الا بقتله يقتله فهذا اولى والحاصل انه يجوز للمسلم ان لا يقتل كل ذي رحم محرم منه من المشركين في دار الحرب الا الآباء والاجداد والجدات فانه لا يقتلهم ما لم يقصدوا قتله كان له ان يقتلهم واما الاولاد والاخوة والاخوات والاعمام والخالات والعمات وولادهم فلا بأس للمسلم ان يبدأهم بالقتل كذا في قاضي خان ويجوز صلحهم ان كان مصلحة لنا يعني اذا رأى الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين به لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ولا يجب عليه لان الصلح انما شرع نفعا للمسلمين فلو وجب لصار حقا عليهم فينقلب الحكم على عكسه فان قيل الآية عامة تقتضي ان لا يكون في المصالحة بأس كان فيها مصلحة او لم تكن وقد تقيد بالمصلحة قلنا هذه الآية محمولة على ما اذا كانت في المصالحة مصلحة للمسلمين بدليل قوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون وبدليل الآيات الموجبة للقتال والا يلزم التناقض لان موجب الامر بالقتال مخالف لموجب الامر بالمصالحة فلا بد من التوفيق بينهما وهو انه عم وادع اهل مكة عام الحديبية على ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولان الموادعة جهاد معنى اذا كان خيرا للمسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية وهي عشر سنين فكانت هذه المدة من المقدرات التي لا تمنع الزيادة والنقصان لان مدة الموادعة تدور مع المصلحة وهي قد تزيد وقد تنقص بخلاف ما اذا لم تكن خيرا حيث لا يجوز للامام ان يوادعهم لقوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون ولان الموادعة ترك الجهاد صورة ومعنى اما صورة فظاهر حيث تركوا

والقصد وافتد

القتال واما معنًى فلانه لما لم يكن فيه مصلحة للمسلمين لم يكن في تلك الموادعة دفع الشر فلم يحصل الجهاد معنًى ايضا كذا في شروح الهداية وان اخذ مالا لاجله يعني اذا رأى الامام صلح اهل الحرب وان يأخذ على ذلك مالا فلا بأس به ايضا لانه لما جاز الصلح بغير المال فكذا بالمال كذا في الهداية ان كان لنا به اي بالمال حاجة بخلاف ما اذا لم يكن لنا به حاجة حيث لا يجوز الصلح لما بيّنا انه ترك الجهاد صورة ومعنى وفي ذلك لا يجوز لان المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى لا اكتساب الاموال الا ان اخذ المال يجوز لحاجة المسلمين كالجزية كذا في الكفاية وهو اي المال المأخوذ من اهل الحرب لاجل الصلح كالجزية فيصرف الى مصارفها ولا يخمس ان كان الصلح والاخذ قبل النزول بساحتهم اي قبل ان ينزل المسلمون بدار الحرب للحرب بل ارسلوا اليهم رسولا لانه في معنى الجزية وكذا في لو بعده يعني واما لو احاط الجيش بهم ثم اخذوا المال فهو غنيمة يخمسها الامام ويقسم الباقي بينهم لانه كالمأخوذ قهرا صورة ومعنى وهو المأخوذ بعد الفتح بالقتال ودفع المال الى اهل الحرب ليصالحوا لا يجوز يعني لو حاصر العدو المسلمين وطلبوا المصالحة على مال يدفعه المسلمون اليهم لا يفعل الامام لما فيه من اعطاء الدنية والحاق المذلة باهل الاسلام الا لخوف الهلاك على نفسه ونفس سائر المسلمين ثم لا بأس بدفع المال لما روي ان المشركين لما احاطوا بالخندق وصار المسلمون الى ما اخبر الله تعالى عنهم بقوله هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا بعث رسول الله عم الى عيينة بن حصين وطلب منه ان يرجع بمن معه على ان يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة فابى الا النصف فلما حضر رسله ليكتبوا بين يدي رسول الله عم قام سيد الانصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضه فقالا يا رسول الله ان كان هذا عن وحي فامض لما امرت به وان كان رأيا رأيته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف فقال عم اني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة فاحببت ان اصرفهم عنكم فان ابيتم ذلك فذهبوا فلا نعطيهم الا السيف فقد مال عم الى الصلح في الابتداء لما احس الضعف بالمسلمين وحين رأى القوة فيهم بما قال السعدان امتنع عن ذلك وقد كان عم يعطي المؤلفة قلوبهم من الصدقة لدفع الضرر عن المسلمين فدل انه لا بأس بذلك عند خوف الضرر كذا في المبسوط كذا في الكفاية ويصالح المرتدون لينظروا في امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تأخير قتالهم طمعا في اسلامهم بدون اخذ مال منهم لانه لا يجوز اخذ الجزية منهم لما عرفت ان في اخذ المال منهم نوع تقرير لهم على الارتداد وذلك لا يجوز ولكن ان اخذ لا يرد لانه مال غير معصوم وفي الرد عليهم تقوية لهم على القتال ثم اي بعد ما صالحهم مدة ان ترجح النبذ بان رأى نقض الصلح انفع للمسلمين ينبذ اليهم اي يبعث اليهم من يعلمهم بنقض العهد لانه عم نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى ولا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عم في العهود وفاء لا غدر ثم لا بد من اعتبار مدة يبلغ خبر النبذ الى جميعهم ويكتفي في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفي الغدر قال تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء منكم ومنهم في العلم بذلك فعرفنا انه لا يحل قتالهم قبل النبذ كذا في الهداية والنهاية ومن بدأ منهم بخيانة بان دخل واحد منهم واكثر دارنا وقطع طريقنا قتل ذلك فقط لان فعل ذلك البعض لما لم يكن بامرهم او باذن ملكهم لم يكن نقضا للعهد في حق الباقين فلا نقاتل لما نبذنا الا اياه وان بدأ ذلك البعض باتفاقهم ورأي كلهم او باذن ملكهم قوتل الجميع بلا نبذ لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لانه بغير اذن ملكهم فلا يلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم

فعلهم صاروا

صاروا ناقضين للعهد لانه باتفاقهم معنى كذا في الهداية واذا صالحنا اهل الحرب وشرطوا ان نرد عليهم من جاءنا مسلما لا يجوز الوفاء به عندنا ويجوز عند الشافعي وردّ النساء لا يجوز اتفاقا وردّ العبد لا يجوز في قول منه له ان النبي عم وادع اهل مكة ان لا يقاتلهم عشر سنين وان يرد عليهم من جاءنا مسلما ولنا ان هذا صلح متضمن ترك فرض وارتكاب محظور فلا يجوز لان الامتناع عن تسليم المسلم الى الكافر فرض وتسليط الكافر على المسلم محظور كذا في شرح المجمع ولا يباع منهم اي من اهل الحرب سلاح لانه عم نهى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحمله اليهم ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع منه وكذا لا يباع خيل وحديد لانها اصل السلاح وفي التبيين بيع الحديد من البغاة جائز والفرق ان اهل البغي لا يتفرغون استعمال الحديد سلاحا الا ان في ادانهم في شرف الزوال فلو كان بيع ذلك بعد الصلح لانه على شرف النقض والانقضاء فكانوا حربا علينا وكان القياس ان يكره بيع الطعام والثياب منهم لكنه جائز لما روي ان ثمامة سيد اهل اليمامة قطع الميرة عن اهل مكة حتى قحطوا فاستشفعوا النبي عم في ذلك فامره ان يمير اليهم ولا يجهز اليهم اي لا يبعث اليهم التجار بالجهاز وهو فاخر المتاع والمراد به ههنا السلاح والكراع والحديد كذا في العناية وصح امان حر او حرة كافرا او جماعة او اهل حصن واذا صح حرم قتلهم الاصل فيه قوله عم المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي يتساوى في حكم القصاص والدية لا فضل لشريف على وضيع فيكون دليلا على مساواة العبد الحر في حكم القصاص وقوله ويسعى بذمتهم اي بعهدهم وامانهم اقلهم وهو الواحد لانه لا اقل منه وفسر محمد بالعبد لانه جعله من الذمّة والعبد ادنى المسلمين ولكنا نقول ادناهم اقلهم فيكون دليلا على صحة امان الواحد وقيل معناه اقربهم الى اهل الحرب وهو من يسكن الثغور كذا في الكفاية فان كان فيه ضرر نبذ الامام اليهم كما اذا آمن الامام بنفسه ثم رأى المصلحة في النبذ على ما مر وادب الامام ذلك الواحد لسبقه على رأي الامام واستبداده بالرأي بخلاف ما اذا كان فيه نظر لانه ربما يفوت المصلحة بالتأخير فكان معذورا ولغا امان ذمي لانه متهم بالاتحاد مع الكفار في الاعتقاد ولانه لا ولاية له على المسلمين او امان مسلم اسير او تاجر عندهم لانهما مقهوران تحت ايديهم فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى الامان عن المصلحة وكذا لا يصح امان من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لما بينا ان الامان يختص بمحل الخوف او مجنون لان شرط الامان ان يكون المؤمن ممتنعا مجاهدا يخافه الكفار كذا في الاختيار او صبي عاقل ولو مراهقا او عبد غير مأذونين بالقتال وعند محمد يجوز امانهما وابو يوسف معه في رواية قال في الهداية ولو آمن الصبي وهو لا يعقل لا يصح كالمجنون وان كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف وان كان مأذونا له في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق اي باتفاق اصحابنا بالتيس على الخلاف لانه تصرف دائر بين النفع والضر كالبيع فيملكه الصبي بعد الاذن واتفق العلماء على ان امان العبد المأذون صحيح لما روي ان عبدا كتب على سهمه بالفارسية مترس وهو رمى به الى قوم محصورين فرفع ذلك الى عمر رضه فاجاز امانه وقال انه رجل من المسلمين وهذا العبد كان مقاتلا لان الرمي فعل المقاتل واما العبد المحجور عن القتال فلا يصح امانه عند ابي حنيفة رح ويصح عند محمد والشافعي فذكر الكرخي قول ابي يوسف مع محمد واعتمد عليه القدوري في شرحه وذكره الطحاوي مع ابي حنيفة وهو الظاهر عنه واعتمد عليه صاحب الاسرار لمحمد قوله عم امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري رضه ولابي حنيفة انه محجور عن القتال وكل محجور عن القتال لا يصح امانه لانهم لا يخافونه كذا في العناية ولو سئلوا ان ينزلوا على حكم السير في ايديهم فللامام ان يجيبهم الامام اذا امنه على قرابته يدخل الوالدان في الامان استحسانا بخلاف الوصية الكافر اذا اسلم قبل الاسر بعدما وقع الدبرة على الكفار لا يكون فيئا وهو حر وماله له كذا في الخلاصة فهو مسلم ان كان تكلم بكلمة التوحيد قبل ان يقهره المسلمون

وان كان قال ذلك بعد ما قهروه فهو رقيق كذا في التاتارخانية وفي السير الكبير اذا حمل على مشرك ليقتله فقال لا اله الا الله وهو لا يقول ذلك فهو مسلم ينبغي ان يكف عنه وكذا اذا اشهد برسالة محمد عم او قال انا على دين الاسلام او على الحنفية ولو رجع يقتل كذا في الخلاصة في الفاظ الكفر وينبغي ان يكون الوية المسلمين بيضاء والرايات سوداء والحراسة بالليل عند الحاجة اليها افضل من صلوة الليل ولا يستحب رفع الصوت في الحرب لانه نوع من الفشل وان كان في رفع الصوت تحريض على القتال فلا باس ويكره اخصاء الفرس لان صهيله يرهب العدو ولا يجوز رد السلاح الى دار الحرب بعوض او بغير عوض في قولهم الكل من قاضيخان حربي وجد في دار الاسلام فيقول انا رسول الملك لا يصدق ويكون فيئا لجماعة المسلمين في قول ابي حنيفة وعندهما هو لمن اخذه كذا في قاضيخان

باب الغنائم وقسمتها

اخر باب الغنائم وقسمتها عن بيان القتال لتحقق الغنيمة بعد المقاتلة والمحاصرة غالبا والغنائم جمع غنيمة والغنيمة عند ابي حنيفة ما نيل من اهل الشرك عنوة والحرب قائمة وحكمها ان تخمس والباقي بعد ذلك للغانمين خاصة والفيء ما نيل منهم بعد ما وضع الحرب اوزارها وتصير الدار دار الاسلام وحكمه ان يكون لكافة المسلمين ولا يخمس والنفل ما ينفله الامام الغازي اي يعطيه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه وقال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه على ما سيأتي ولا يخمس وعلى الامام الوفاء به وعن علي بن العيسى الغنيمة اعم من النفل والفيء اعم من الغنيمة لانه اسم لكل ما صار للمسلمين من اموال اهل الشرك قال ابو بكر الرازي فالغنيمة فيء والجزية فيء ومال اهل الصلح فيء والخراج فيء لان ذلك كله مما افاء الله تع على المسلمين من المشركين وعند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموالهم فهو فيء كذا في الكفاية ما فتح الامام عنوة اي قهرا لان الفتح بالذل يستلزم القهر قسمه اي المفتوح القابل للقسمة بين المسلمين كما فعل عم بخيبر ولكن هذا الفعل منه عم ليس بحتم والا لما خالفه عمر رضه كذا في الكفاية فاذا اختار القسمة يكون نفس البلاد عشرية وفيه اشعار بانه تسترق النساء وذراريهم ويدفع الخمس للفقراء ثم يقسم الباقي بينهم كذا في القهستاني او اقر اهله عليه ووضع الجزية عليهم والخراج على اراضيهم كذلك فعل عمر رضه بسواد العراق وفي كل من ذلك قدوة فيتخير ولقائل ان يقول لا نسلم ان احدا من الصحابة بل اكثرهم يصير قدوة على خلاف ما فعله عم اذا لم يصل الى حد الاجماع والجواب عنه من وجهين احدهما ان فعل النبي عم اذا لم يعلم انه عم على اي جهة فعله يحمل على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة وح لا يستوجب العمل لا محالة فاذا ظهر دليل لصحابي جاز ان يعمل بخلافه والثاني انه على تقدير انه عم فعل ذلك وجوبا فان عمر رضه فعل ما فعل مستنبطا من قوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم بعد قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى فيكون ثابتا باشارة النص وهي تفيد القطع فيكون الواجب احدهما يتعين بفعل الامام كالواجب المتخير كما في خصال الكفارة ففعل عم احدهما وعمر رضه الاخر وقيل في التوفيق بينهما ان الاول عند حاجة الغانمين كما فعل عم فانه كان عند حاجة المسلمين ثم الثاني عند عدم الحاجة كما فعل عمر رضه ليكون عدة في الزمان الثاني ثم هذا اي اقرار اهل البلد على بلدهم بالمن عليهم في العقار واما في المنقول المجرد فلا يجوز المن بالرد بان يدفع اليهم مجانا وينعم به عليهم لانه لم يرد به الشرع في المنقول المجرد ويجوز المن عليهم في المنقول بطريق التبعية للعقار ثم في العقار خلاف الشافعي فانه لا يجوز المن عنده قال لان في المن ابطال حق الغانمين عنكم وابطال حق ملكهم عنده فلا يجوز من غير بدل يعادله والخراج لا يعادله لقلته لا يقال فالحق ان الملك يثبت في رقابهم ايضا وجاز لهم ان لا يقسمها لانه يقول بان حقهم لم يتعلق بها لان للامام ان يبطل حقهم راسا بالقتل فكذا له ان يبطله بالخلف وهو الجزية والحجة عليه ما روينا من فعل عمر رضه وقال الامام التمرتاشي فان من عليهم برقابهم واراضيهم

وقسم النساء

وقسم النساء والذرية وسائر الاموال جاز ولكن يكره لانهم لا ينتفعون بالاراضي بدون المال ولا بقاء لهم بدون ما يمكن به تزجية العمر الآن يدع لهم ما يمكنهم به العمل في الارض كذا في العناية والامام فيما حصل تحت يده من الاسارى مخير بين الامور الثلاثة ان شاء قتل الاسارى لانه عم قد قتل عقبة بن ابي معيط والنضر بن الحارث بعد ما حصلا في يده وقتل بني قريظة بعد ثبوت اليد عليهم فان اسلموا اسقط القتل عنهم لانه عقوبة وجبت للبقاء على الكفر فان زال الكفر سقط القتل قال قاضيخان ان شاء قتل الرجال وسبى النساء والذرية ولو ان امير العسكر استأجر مسلما او ذميا ليقتل اسيرا كافرا في ايديهم لا يجب الاجر او استرقهم اي الكل لان فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام فان اسلموا بعد ذلك لم يسقط عنهم الرق لان الرق جزاء الكفر الاصلي على عرف الاصول بخلاف ما اذا اسلموا قبل الاستيلاء حيث لا يجوز القتل ولا الاسترقاق ايضا كما سيأتي او تركهم احرارا ذمة للمسلمين لما بينا من فعل عمر رضه الا مشركي العرب والمرتدين على ما مر فان قيل فاقتلوا المشركين ينافي ترك قتلهم فلا يجوز اجيب بان ترك العمل به في حق اهل الذمة والمستأمن وكذا في المتنازع فيه بفعل عمر رضه فاسلامهم لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن اسلامهم قبل الاخذ لانعقاد سبب الملك بخلاف اسلامهم قبل الاستيلاء والاخذ حيث لا يجوز القتل ولا الاسترقاق ايضا لانه صار اولى الناس بنفسه قبل انعقاد سبب الملك وهو الاستيلاء والاخذ ولا يجوز ردهم الى دارهم لان فيه تقويتهم على المسلمين ولا يجوز المن على الاسارى والمراد بالمن عليهم هو الانعام عليهم بان يتركهم مجانا من غير استرقاق ولا ذمة ولا قتل خلافا للشافعي فانه يقول من عم على بعض الاسارى يوم بدر ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وما رواه منسوخ بما تلونا وكذلك قوله تعالى فاما منا بعد واما فداء لان سورة براءة من آخر ما نزل وقد تضمنت وجوب القتل بكل حال فكان ناسخا ولا يجوز الفداء بالمال في المشهور من مذهب اصحابنا لما عرفت ان فيه تقوية ومعونة للكفرة بعودهم حربا علينا وقيل قال صاحب الهداية وفي السير الكبير انه لا باس به عند الحاجة اليه استدلالا باسارى بدر وقد عرفت جوابه من آية سورة البراءة ويجوز الفداء بالاسارى عندهما وهو قول الشافعي ولا يجوز عند ابي حنيفة لما عرفت ان فيه معونة الكفرة ودفع شره انه خير من استنقاذ الاسير المسلم لانه ان بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع الاسير اليهم مضاف الينا كذا في الهداية وجعل في السير الكبير قولهما اظهر الروايتين عن ابي حنيفة ووجه ذلك ان فيه تخليص المسلم وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به كذا في العناية ولو كان اسلم الاسير في ايدينا لا يفادى بمسلم اسير في ايديهم لانه لا يفيد الا اذا طابت نفسه به وهو مأمون على اسلامه كذا في الهداية وتذبح مواش جمع ماشية وهي الابل والبقر والغنم شق نقلها الى دار الاسلام وتحرق ولا تعقر خلافا لمالك ولا يتركها وقال الشافعي يتركها لانه عم نهى عن ذبح الشاة الا لمأكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم تحرق لينقطع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهي عنه في الحديث لا يعذب بالنار الا ربها وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق سلاح شق نقله وما لا يحترق منه يدفن في موضع لا يقف عليه الكفار ابطالا للمنفعة عليهم ولا تقسم غنيمة في دار الحرب عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف جاز والتأخير الى الرجوع الى دار الاسلام احب الي وقال الشافعي لا باس بذلك والاصل ان الملك لا يثبت للغانمين قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت لان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولنا انه عم نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت في البيع والقسمة بيع لاشتماله على الافراز والمبادلة لا محالة فتدخل تحت النهي ويبتني على هذا الاصل عدة مسائل ذكرت في كفاية المنتهى منها ان الامام

اذا باع شيئا من الغنائم لا لحاجة الغزاة او باع احد الغزاة فانه لا يصح عندنا لعدم الملك وكذا لو اتلف احدهم شيئا في
دار الحرب لم يضمن وكذا اذا مات احدهم لا يورث سهمه ولو لحق الجيش مدد قبل القسمة في دار الحرب شاركهم
في الغنيمة وكذا لو وطئ احدهم امة من السبي فولدت فادعاه لا يثبت نسبه ويجب العقر وتقسم الامة والولد والعقر
بين الغانمين وعند الش فهي ينعكس الاحكام لمن وقع القسمة في نصيبه من الاكل والوطء وسائر الانتفاع اولا فعنده
يثبت وعندنا لا واما اذا قسم مجتهد اجاز بالاتفاق ذكر في المبسوط وان قسمها في دار الحرب جاز لانا مفضي فصلا مجتهدا
فيه وقضاء المجتهد فيه نافذ وقيل حكم قسمة الغنائم على مذهبنا الكراهة لا عدم الجواز لما في القسمة من قطع شركة المدد ذكره
في المبسوط وقيل من مذهبنا كراهة القسمة في دار الحرب لا لابطلان القسمة ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجح لكونه محرما
وهو راجح على المبيح الا انه تقاعد عن سلب الجواز بالاتفاق اما عند الش فهي فيجوز مطلقا واما عندنا فيجوز اذا احتاج
الغزاة الى الثوب والدابة ونحو ذلك فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة لان الدليل المرجوح لما لم يبطل بالكلية حصل عن
معارضته الدليل الراجح والمرجوح الكراهة كما في شروح الهداية الا للايداع ثم ترد يعني اذا لم يكن في المغنم
او في بيت المال ما يحمل عليه الغنائم من بعير وفرس وبغل او حمار قسمها الامام بين الغانمين بلا رضاهم قسمة ايداع
ليحملوها الى دار الاسلام ثم يردها منهم فيقسمها والحاصل ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان
الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين واما اذا لم يكن فيها حمولة ولكن للغانمين
او لبعضهم فضل حمولة ففي رواية السير الصغير لا يجبرهم لانه ابتداء اجارة فصار كما اذا نفقت دابته في مفازة ومع
رفيقه فضل حمولة لا يجبر على الاجارة بخلاف اجارة مستانفة في حالة فانه يجبر على الاجارة بالاتفاق كما في مسئلة السفينة
فان من استاجر سفينة شهرا فمضت المدة في وسط البحر فانه ينعقد عليها اجارة اخرى باجر المثل بغير رضاء المالك كذا
في المحيط وفي رواية السير الكبير يجبرهم على الحمل باجر المثل لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص ويكون الاجر من الغنائم يبداء
به قبل الخمس لان في الاستيجار منفعة الغانمين فهو كالاستيجار لسوق الغنم والرمك وحق اصحاب الحمولة لا يمنع صحة
الاستجارة لان شركة الملك هي التي تمنع صحة الاستجارة لا شركة الحق كما في مال من بيت المال كذا في شروح الهداية ولا
تباع قبل القسمة لما بينا من الاصل والمقاتل اي المباشر للقتال والردء اي العون سواء في استحقاق الغنيمة لاستوائهم
في السبب وهو مجاوزة الدرب بنية القتال عندنا او شهود الوقعة عند الش فهي ولذلك اذا لم يقاتل لمرض او
غيره لما ذكرنا من الاستواء في السبب وكذا مدد وهو الذي يرسل الى الجيش ليزيدوا الحقهم قبل احرازها اي الغنيمة بدارنا
فيشاركوهم فيها على ما مهدناه من الاصل فصار كما لو التحقوا بهم في حالة القتال وانما ينقطع المشاركة بالاحراز
وبقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه الغنائم فيها لان بكل منها يتم الملك فتنقطع شركة المدد ولا حق فيها اي في
الغنيمة لسوقي اي لاهل سوق العسكر يعني لا يسهم لهم لا يرضخ كذا ذكر في المبسوط وعلل بان قصدهم التجارة
لا اعزاز الدين وارهاب العدو الا ان يقاتلوا فله السهم ولذا قال لم يقاتل وقال الش فهي يسهم لهم في قول
لقوله عم الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم يوجد المجاوزة على قصد القتال
فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال وما رواه موقوف على عمر رضه ومثله ليس بحجة عنده لانه
لا يرى تقليد الصحابي او تاويله ان يشهدها على قصد القتال الا يرى ان الكفار يشهدونها وليس لهم شيء
كذا في العناية ولو كان تاجر رجل دخل دار الحرب ليخدم بعض الجند باجر فلا يباح له ان يتناول شيئا من الغنيمة وكذلك
من دخل دار الحرب للتجارة كذا في الكفاية ولا حق ايضا لمن مات في دار الحرب قبل الاحراز اي احراز الغنيمة بدارنا
اي م

وفيه خلاف

وفيه خلاف الش فهي بناء على الاصل المذكور ولو مات بعد الاحراز يورث نصيبه اتفاقا وفي الخانية اذا اخذ المسلمون
غنيمة فلم يحرزوها حتى غلبهم العدو واخذوا الغنائم من المسلمين ثم جاء عسكر آخر فاخذوها من العدو كانت الغنيمة
للآخرين دون الاولين ولو كان بعد الاحراز بدار الاسلام ردوها على الاولين كذا في التاتارخانية وينتفع منها اي
من الغنيمة قبل الاحراز بلا قسمة بالسلاح والركوب واللبس ان احتيج الى ذلك بان لم يكن له حتى لو احتاج الغازي
مثلا الى استعمال سلاح الغنيمة بسبب صيانة سلاحه لا يجوز قال في الايضاح ولا ينبغي ان يستعمل شيئا من الاسلحة
والدواب ليبقى بذلك سلاحه ودوابه لان الاطلاق كان باعتبار الحاجة ولا حاجة مع وجود الملك كذا في الكفاية
ولو وجد ثوبا مستعارا او مستاجرا او مشترى لم ينتفع بثياب المغنم لدفع البرد الشديد كما في المحيط كذا في القهستاني
وقال في الهداية واما الثياب والمتاع يكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام
بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المحرم يستباح للضرورة فالمكروه اولى وهذا
لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن فكان اولى بالرعاية ولم يذكر القسمة في السلاح ولا فرق في الحقيقة
فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في السلاح وغيره من الدواب والثياب وان احتاج الكل يقسم في الفصلين
بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه من فضول الحوائج وينتفع بالعلف في دار الحرب ويكون
ما وجدوه من الطعام كالخبز واللحم وما يستعمل فيه كالسمن والزيت كذا في الهداية والمراد بالطعام ما هو المهيا للاكل في المحيط
وان وجدوا غنما فلا بأس بان يذبحوها ويأكلوها ويردوا جلودها في الغنيمة وذكر هذا الحكم في السير الكبير في الجزور وفي
الايضاح في البقر فعلم بهذا ان المهيا للاكل وما هو غير مهيا سواء في اباحة الانتفاع للغازي وان اصابوا سمسما
او زيتا او دهن سمسم او فاكهة يابسة او رطبة او سكرا او بصلا او غير ذلك من الاشياء التي تؤكل عادة للتغذي لا بأس
بالتناول منها قبل القسمة ولا يجوز ان يتناول شيئا من الادوية والطيب ودهن البنفسج وذكر في الايضاح انما يجوز
التناول منها لان هذه الادهان لا تؤكل ولا تستعمل للحاجة الاصلية بل تستعمل للزينة وكل ما لا يؤكل ولا يشرب لا ينبغي
ان ينتفع منه بشيء قل او كثر لقوله عم ردوا الخيط والمخيط كذا في الكفاية والحطب والدهن وقوله والطيب قيل لا يصح
لان القدوري نص قال في شرح مختصر الكرخي بعدم جواز الانتفاع بالطيب اما الحطب فلتعذر النقل الى دار الاسلام جاز
استعماله كما في العلف واما الادهان بالدهن فالمراد به الدهن الماكول كالزيت لانه لما كان ماكولا كان صرفه الى بدنه
كصرفه الى اكله واذا لم يكن ماكولا لا ينتفع به بل يرده الى الغنيمة كذا في العناية مطلقا اي سواء كانوا ابا العلف ونحوه حاجة
او لا وهو رواية السير الكبير وقيل ان احتيج اليها يباح الانتفاع بها والا فلا وهو رواية السير الصغير فوجه هذه الرواية
انه مشترك فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما في الثياب والدواب ووجه الرواية الاولى قوله عم في طعام خيبر كلوها
واعلفوها ولا تحملوها ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب لان الغازي لا يستصحب قوت نفسه وعلف
دوابه مدة مقامه فيها والميرة منقطعة فبقي على اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه يستصحبه فانعدم دليل الحاجة
وقد تمس اليه فيعتبر حقيقتها فيستعمله ثم يرده في المغنم اذا استغنى عنه والدابة مثل السلاح لا اي لا ينتفع بالبيع
اصلا لان البيع يترتب على الملك ولا ملك على ما قدمناه وانما هو اباحة وصار كالمباح له الطعام ولا التمول فيه
اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة ولا بالعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الثمن الى
الغنيمة لانه بدل عين كانت للجماعة ولا ينتفع بشيء من ذلك بعد الخروج الى دار الاسلام لزوال الضرورة وهو المبيح
لان حقهم متاكد حتى يورث نصيبه فلا يجوز الانتفاع بلا رضاهم بل يردها فضل من طعام وعلف الى الغنيمة وعند الش فهي

مثل قولنا وعنه انه لا يرد اعتبارا بالمتلصص فانه اذا دخل الواحد والاثنان دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام
فاخذوا شيئا فهو لهم ولا يخمس لانه ليس بغنيمة هو المأخوذ باذن الامام بل هو مباح سبقت ايديهم اليه ولنا ان
الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت بخلاف المتلصص لانه كان احق به قبل الاحراز فكذا بعده كذا في الهداية والعناية
وان انتفع بعد الاحراز به اي باستهلاك عين ما فضل رد قيمته اليها هذا اذا لم تقسم وان خرج وقسمت الغنيمة
قبل الرد اي رد ما فضل او قيمته اليها تصدق على الفقراء به ان بعينه قائمة او بقيمته هالكة لو كان غنيا وينتفع بعينه لو فقيرا
لانه صار في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغانمين لتفرقهم وكذا ينتفع الفقير بقيمته لقيامها مقام الاصل ومن اسلم منهم
اي من اهل الحرب في دار الحرب لقوله قبل اخذه بخلاف مستأمن دخل دارنا بامان ثم اسلم فيها ثم ظهر المسلمون على دار الحرب
فان اولاده وامواله كلها فيء وذكر في الفوائد الظهيرية وههنا اربع مسائل احديها ما ذكر في الكتاب والثانية ما ذكرنا والثالثة
اذا اسلم الحربي في دار الحرب ثم دخل دار الاسلام ثم ظهر المسلمون على داره فجميع ماله هناك فيء الا اولاده الصغار والرابعة
اذا دخل المسلم دار الحرب بامان واشترى منهم اموالا وله اولاد استصحبهم مع نفسه في دار الحرب ثم ظهر المسلمون
على الدار فالجواب فيه على نحو ما بينا في حربي اسلم في دار الحرب ثم وقع الظهور على الدار الا في فصلين احدهما ان
اولاده الكبار هنا لا يصيرون فيئا لانهم مسلمون والثاني ان ما كان وديعة له عند حربي لا يصير فيئا على رواية ابي سليمان
وعلى رواية ابي حفص يصير فيئا كذا في الكفاية احرز نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء الاسترقاق وطفله لانه مسلم تبعا
له وكل مال هو معه لقوله عم من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين عليه او وديعة
عند مسلم او ذمي لانه في يد صحيحة محترمة ويده كيده وعقاره فيء وقال الشافعي هو له لانه في يده فصار كالمنقول ولنا
ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة وقيل فيه اي في كون العقار
فيئا خلاف محمد وابي يوسف في قوله الاول فانهما قالا هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا تثبت على العقار
عند ابي حنيفة وابي يوسف في قوله الآخر لان اليد على البقاع انما تثبت حكما ودار الحرب ليست بدار الاحكام فلا معتبر
بيده فيها قبل ظهور المسلمين عليها وبعد الظهور يد الغانمين فيها اقوى من يده لغلبتهم وعند محمد تثبت وهو قول
ابي يوسف الاول وولده الكبير وزوجته وحملها وعبده المقاتل وماله مع حربي بغصب او وديعة فيء اما كون الولد الكبير فيئا
فلانه من الكفار الحربيين ولا تبعية واما كون زوجته فيئا فلانها كافرة لا تتبعه في الاسلام لان المسلم يتزوج الكتابية
وتبقى كتابية ولم تصر مسلمة تبعا لزوجها اذ هو من باب الاعتقاد واما حملها ففيه خلاف الشافعي فانه يقول الحمل مسلم
بتبعية ابيه والمسلم لا يسترق كالولد المنفصل ولنا انه جزء منها وهي قد صارت فيئا بجميع اجزائها الا يرى انه لا يجوز ان
يستثني الجنين في اعتاق الام كما لا يستثني في سائر اجزائها فكما ان الحمل لا يصير عبدا عند اعتاق الام مستثنى بحال
فكذا في الاسترقاق لا يصير الجنين مستثنى بعد ما ثبت الرق في الام والمسلم محل للتملك تبعا لغيره كما اذا تزوج المسلم
امة الغير يكون الولد رقيقا بتبعية الام وان كان مسلما باسلام ابيه بخلاف المنفصل لانه حر لانعدام الجزئية عند
ذلك واما كون عبده المقاتل فيئا فلانه لما تمرد على مولاه خرج عن يده وصار تبعا لاهل الدار واهل الدار فيء
ومن لم يقاتل فليس بفيء لانهم اتباعه واما ماله في يد حربي فهو فيء غصبا كان او وديعة لان يده ليست بمحترمة
وكذا ماله مع مسلم او ذمي بغصب فيء عند ابي حنيفة خلافا لهما كذا ذكر الخلاف في السير الكبير وهكذا ذكر الامام فخر الاسلام
في شرح الجامع الصغير وقاضيخان والامام التمرتاشي وغيرهما كذا في الكفاية لهما ان المال تابع للنفس لكونه وقاية
لها والنفس صارت معصومة بالاسلام فيتبعها ماله فيها وله ان المال الذي غصبه المسلم او الذمي من الحربي الذي اسلم

مال مباح

مال مباح لانه ليس بمعصوم لعدم الاحراز حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانه ليس في يد نائبة لكونه في
يد الغاصب وهو ليس بنائب بخلاف المودع وكل مال مباح يملك بالاستيلاء بلا خلاف ولا نسلم ان النفس صارت
معصومة باسلامه الا ترى انها ليست متقومة حتى لا يجب القصاص والدية على قاتله في دار الحرب الا ان حرمة التعرض ليست
لكونها معصومة وانما هي باعتبار ان النفس على الاطلاق محرم التعرض في الاصل لكونها مكلفة لتقوم ما كلفت به واباحة
التعرض انما هي بعارض شره وقد اندفع بالاسلام فعادت الى اصلها لا باعتبار انها معصومة بخلاف المال لانه
خلق عرضة للامتهان فكان محتملا للتملك فكان المقتضي موجودا والمانع منتف لان المانع كونه في يده حقيقة
وحكما او حكما مع الاحترام وهذا ليس في يده حكما لان يد الغاصب ليست بنائبة عن يد المالك فلم تثبت العصمة
فيجعل كانه ليس في يد احد فكان فيئا كذا في العناية وقيل ابو يوسف مع الامام ابي حنيفة فصل لما بين احكام
الغنائم لا بد من بيان كيفية قسمتها وتقسم الغنيمة القسمة عبارة عن جمع النصيب الشائع في مكان معين
يعني يقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فان لله خمسه وسيأتي بيان مصارفه ثم يقسم الاربعة الاخماس
بين الغانمين للراجل ولو امير الجيش سهم واحد وللفارس ولو امير الجيش سهمان هذا عند ابي حنيفة وعندهما
وهو قول الشافعي للفارس ثلاثة اسهم له سهم ولفرسه سهمان لما روى ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عم اسهم للفارس
ثلاثة اسهم وللراجل سهما فتعارض فعلاه عم فيرجع الى قوله عم للفارس سهمان وللراجل سهم وايضا
اذا تعارض قوله عم وفعله عم فالصحيح عند الاصوليين ان يرجح القول لانه يتعدى الى الغير والفعل قد يكون
مقصورا عليه ولا يسهم لاكثر من فرس واحد ولو استأجر رجلا لخدمته وحفظ ماله فغزا الفرس المستأجر وسلاحه
فان شرط المستأجر في العقد ان ما اصاباه للمستأجر فسهمه من الغنائم له وبلا شرط فهو بينهما كذا في القنية وعند ابي
يوسف يسهم لفرسين لما روي انه عم اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيى فيحتاج الى الآخر ولهما ان البراء
بن اوس قاد فرسين فلم يسهم عم الا لفرس واحد ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة فلا يكون
السبب الظاهر وهو المجاوزة مفضيا الى القتال عليهما فيسهم لواحد ولهذا لا يسهم لثلاثة افراس وما رواه
محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل والبراذين جمع برذون وهو فرس العجم
وخلافه العراب كالعتاق يقال فرس عتيق اي رائع والجمع العتاق ويقال عتاق الطير والخيل كرائمها
استويا لان الارهاب مضاف الى جنس الخيل في الكتاب قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله
واسم الخيل ينطلق على البراذين والعراب والهجين وهو ما يكون ابوه من الكوادن وامه عربية والمقرف وهو ما يكون
ابوه عربيا وامه من الكوادن والكودن البرذون ولان العربي ان كان في الطلب والهرب اقوى فالبرذون
اصبر والين عطفا ففي كل واحد منهما منفعة معتبرة فاستويا وانما قصد بذكر التسوية بين البرذون والعتاق
لان اهل الشام يقولون لا يسهم للبراذين ورووا فيه حديثا عن رسول الله عم شاذا فحجتنا ما ذكرنا كذا في
شروح الهداية ولا يسهم لراحلة وهي الناقة التي تصلح لان ترحل كذا في منتخب الصحاح ولا بغل لانه لا يقاتل عليهما
ولا يصلحان للطلب والهرب والعبرة في الاستحقاق لسهم الفارس والراجل لكونه فارسا او راجلا عند المجاوزة
اي مجاوزة الدرب وهو البرزخ الحاجز بين دار الاسلام ودار الحرب حتى لو جاوزه اهل الدار الاسلام دخلوا دار
الحرب ولو جاوزه اهل دار الحرب دخلوا دار الاسلام هذا عندنا وقال الشافعي المعتبر حال انقضاء الحرب وهو تمام
الحرب وهذا رواية عن الشافعي والظاهر من مذهبه انه يعتبر محمد شهود الوقعة كذا في النهاية فينبغي للامام

ان يعرض الجيش عند دخوله دار الحرب ليعلم الفارس من الراجل فيكتب اسامي الفرسان والرجالة حتى لا يقع
الغلط في اعطاء سهامهم فمن جاوز الدرب راجلا فاشترى فرسا فله سهم راجل عندنا خلافا للشافعي
ومن جاوزه فارسا فنفق اي هلك فرسه فله سهم فارسين لما ان العبرة عندنا لمجاوزة الدرب فارسا
او راجلا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا
ثم باعه قبل القتال او وهبه او اجره او رهنه فسهم اي فله سهم راجل في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة ووجه الظاهر ان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن
من قصده بالمحاربة القتال فارسا فلا يستحق فوق سهم الرجالة ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان
وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر
عزته كذا في الهداية وكذا لو كان فرسه مريضا او مهرا او كبيرا لا يقاتل عليه ولو غصب فرسه قبل المجاوزة ثم اخذه
بعدها كان فارسا استحسانا ولو جاوزه مستعيرا كان فارسا بخلاف ما اذا استعارها بعدها كذا في المحيط ولا
يسهم لمملوك ومكاتب وصبي وامراة او ذمي بل يرضخ الرضخ بضم الراء المهملة وبالضاد والخاء المعجمتين عطاء
لا يبلغ سهم الغنيمة اي يعطي لهم الامام من غير الخمس وقال الشافعي من الخمس لان ما وراءه حق الغانمين ولنا
انهم يستحقون ذلك بسبب القتال ولو كان فكانوا اخر الغانمين بحسب ما يرى لما روي انه عم كان لا يسهم
النساء والصبيان والعبيد وكان يرضخ لهم ولما استعان باليهود على اليهود لم يسهم لهم ولان الجهاد عبادة
والذمي ليس من اهله والصبي والمراة عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فرضه والعبد لا يمكنه المولى وله منعه الا انه يرضخ
لهم تحريضا على القتال والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وانما يرضخ لهم ان قاتلوا او داوت المراة الجرحى والمرضى
وقامت لمصالحهم فيكون جهادا بما يليق بحالها او دل الذمي على عوراتهم اي المخاوف والمضار من المواضع وعلى
الطريق لان فيه منفعة للمسلمين الا انه يزاد على السهم في الدلالة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم
اذا قاتل لانه جهاد فلا يبلغ سهمه سهم المسلمين المجاهدين حطا لمرتبته واما الدلالة فليس من عمل الجهاد فكانت عملا
كسائر الاعمال فيبلغ اجره بالغا ما بلغ بعد ان لا يوجد التسوية بين المسلم والذمي في حكم الجهاد ثم ماذكر الى
ههنا كان من احكام الاربعة الاخماس واما الخمس فيقسم على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء
السبيل لقوله وللمساكين لليتامى جمع يتيم وهو من بني آدم من لا اب له سواء كان له ام او لا وفي البهائم بالعكس والمساكين
وابن السبيل وقد مر معنى المسكين وابن السبيل في مصارف الزكوة يقدم منهم اي من الاصناف الثلاثة ذوي
القربى يعني اقرباء النبي عم من بني المطلب وبني هاشم دون بني نوفل وعبد شمس منهم جبير وعثمان وسيأتي بيانه
الفقراء يعني ان ايتام ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى ويقدمون عليهم ومساكين ذوي القربى يدخلون في
سهم المساكين ويقدمون عليهم وابناء ابن السبيل من ذوي القربى يدخلون في سهم ابناء السبيل ويقدمون
عليهم وسبب الاستحقاق في هذه الاصناف الثلاثة الاحتياج غير ان سببه مختلف في نفسه من اليتم والمسكنة
وكونه ابن السبيل ثم انهم مصارف لا مستحقون حتى انه لو صرف الى صنف واحد منهم جاز عندنا كما في مصارف
الزكوة ولا حق فيه اي في الخمس لاغنيائهم اي لاغنياء ذوي القربى وقال الشافعي لهم خمس الخمس يستوي فيه غنيهم وفقيرهم
ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم من بني عبد شمس وبني نوفل لقوله
تعالى ولذي القربى من غير فصل بين الغني والفقير فيشتركان ولنا ان الخلفاء الراشدين رضه قسموا الخمس على نحو ما

قلنا وكفى

قلنا وكفى بهم قدوة ولم يخالفهم احد فكان اجماعا وقد قال عم يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة ايدي الناس واوساخهم
وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء يعني ان المعوض وهو الزكوة
لا يجوز دفعها الى الاغنياء فكذلك يجب ان يكون عوض الزكوة وهو الخمس لا يدفع اليهم لان العوض انما يثبت في حق من فات
عنه المعوض والا لا يكون عوضا لذلك المعوض ثم ان النبي عم اعطى بني هاشم وبني عبد المطلب للنصرة لانه عم قال انهم
لم يزالوا معي في الجاهلية والاسلام وروي عن سعيد بن المسيب رضه ان رسول الله عم قسم الخمس يوم خيبر وقسم سهم
ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس فكلم عثمان بن عفان رضه وجبير بن مطعم رضه
قالا يا رسول الله لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله تعالى فيهم ولكن نحن وبنو المطلب في القرب اليك على السواء
فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عم انا وبنو المطلب لا نفترق في الجاهلية ولا في الاسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك
بين اصابعه واشار الى نصرتهم واذا كان كذلك دل على ان المراد بالنص اعني قوله تعالى ولذي القربى قرب النصرة لا قرب
القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال يشير اليه بقوله عم لا نفترق في الجاهلية ولا الاسلام ولهذا
يصرف للنساء والذراري واذا ثبت ان النبي عم اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فانتهى الاعطاء
لان الحكم ينتهي بانتهاء علته ثم اصل النسب هو عبد مناف كان له اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس
ورسول الله عم كان من اولاد هاشم فانه عم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم فكان بنو هاشم اولاد جده وجبير
بن مطعم كان من بني نوفل وعثمان بن عفان كان من بني عبد شمس وولد جده لان اقرب اليه من ولد اخي جده فاما بنو
نوفل وبنو عبد شمس كانوا مع بني المطلب في القرابة سواء كذا في شروح الهداية وذكره تعالى في الخمس للتبرك اي ذكر اسم الله
في قوله تعالى فان لله خمسه لافتتاح الكلام تبركا باسم الله تعالى لان الكل له وهو غير محتاج الى شيء وقال ابو سعيد
البردعي ومجاهد وعطاء من اصحابنا انه لعمارة البيت الحرام كذا في القهستاني وقال ابو العالية يقسم على سبعة اسهم
سهم لله تعالى يصرف الى عمارة الكعبة ان كانت القسمة بقربها والى عمارة الجامع في كل بلدة هي بالقرب من موضع
القسمة لان هذه بقاع لعبادة الله وهذا السهم لله تعالى فيصرف الى عمارة البقاع المضافة الى الله تعالى ولنا ما مر
من ان الخلفاء الراشدين انهم قسموا على ثلاثة اسهم بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهم احد فحل محل الاجماع
وبه تبين ان قسمة النبي عم ما كان بطريق الحتم واللزوم بل بطريق الجواز اذ لا يظن بهم خلافه عم ويؤيده ما
روي عنه عم سهم ذوي القربى لهم في حال حيوتي ولا سهم لهم بعد مماتي كذا في الكفاية وسهم النبي عم المذكور في النص
وهو قوله تعالى وللرسول سقط بموته عم كالصفي بالاجماع لانه عم كان يستحقه برسالته لان الحكم مرتب على المشتق
فيكون المشتق منه علة ولا رسول بعده عم والصفي شيء كان يصطفيه لنفسه عم من الغنيمة قبل الخمس مثل درع او
سيفا وفرس او جارية اصطفى ذا الفقار من غنائم بدر واصطفى صفية من غنائم خيبر وقال الشافعي يصرف سهم
رسول الله عم الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه انه كان يستحقه برسالته وهذا الذي ذكر من انهم كانوا يستحقون
في زمن النبي عم بالنصرة وبعده بالفقر اعني سقوط الاغنياء بعد موته عم وعدم سقوط الفقراء هو قول الكرخي
وهو الاصح وقال الطحاوي سهم الفقير منهم ساقط ايضا كذا في الكفاية واما قال صاحب الهداية وقيل قول
الكرخي اصح لان صاحب المبسوط اختار قول ابي بكر الرازي ان الفقراء لم يكونوا مستحقين ولم يبق ذلك بعده عم
وهو مختار القدوري كذا في العناية واعلم ان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق له
تعالى الا انه تعالى جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا لله تعالى لا حقا لرضا اداؤه طاعة وكذا المعادن

وانما كان رسول الله عليه السلام يعرف السهم لكونه ماناه على النصرة الا بعد ... صح

ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى اباىٔهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة كذا فى التلويح
فى باب المحكوم به ولهذا ايضا حل لبنى هاشم خمس الخمس اذ لم يكن للاداء الواجب على احد ليصير بانتقال آثاره اليه
وسخا كذا فى حاشية التلويح لحسن چلبى فان دخل دار الحرب من لا منعة له اى لا قوة له مانعة للغير عن ارادة السوء به
بلا اذن الامام فاخذوا شيئا لا يخمس ما اخذوا لان الخمس فى طيفة الغنيمة وقدمران الغنيمة ما نيل من اهل الشرك عنوة
وههنا ليس كذلك لانهم ما اخذوا قهرا بل اختلاسا او سرقة وقال فى القهستانى فانه لا يخمس ويكون الكل لهم لانه جهد
لا عزاز الدين بل لاكتساب الدنيا والكلام مشير الى انه لو اغار واحد بلا اذن وله قوة خمس وهذا عند ابى
حنيفة خلافا لابى يوسف بناء على الخلاف ان اقل السرية واحد او تسعة كما فى الينابيع وان دخل من لا منعة له باذنه
اى باذن الامام او لهم منعة المنعة السرية نقل السناطى عن كتاب الخراج لابن شجاع كان ابو حنيفة يقول اذا دخل الرجل
وحده فغنم ولا عسكر فى ارض الكفار للمسلمين لا يخمس فيما اخذه حتى يصيروا التسعة فاذا بلغوا ذلك فهم سرية كذا فى
العناية خمس قال فى الهداية ولو دخل الواحد والاثنان باذن الامام فيه روايتان والمشهور انه يخمس لانه لما اذن
لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد فصار كالمنعة فان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شيئا خمس وان لم ياذن
لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة فكانت غنيمة ووجه الرواية الغير المشهورة ان الامام انما يخلون لاكتساب
المال لا لاعزاز الدين فصار كتاجر لا يقدر على القهر والغلبة كذا فى العناية وعند صاحبيه ما اصابها اثنان او ثلاثة
او اكثر يكون غنيمة يجب فيها الخمس اذن لهم الامام او لم ياذن كذا فى قاضيخان ويستحب للامام وكذا لكل امير فى ارض
الحرب يلى سرية او جندا فله تنفيل اصحابه فيها الا ان يكون الذى وجهه نهاه عن التنفيل ولكن من انصبائهم وهى
من اربعة الاخماس كذا فى السير الكبير ان ينفل التنفيل اعطاء شئ زائد على سهم الغنيمة والتركيب يدل على زيادة
قبل احراز الغنيمة بدار الاسلام وقبل ان تضع الحرب اوزارها ذكر فى المبسوط ويستحب للامام ان ينفل قبل الاصابة بحسب
ما يرى الصواب فيه للتحريض على القتال قال تعالى حرض المؤمنين على القتال فان قيل مطلق الامر للوجوب فلم يجب التنفيل
قلنا فى التنفيل تحريض بعض الغزاة مع توهين البعض وتوهين المسلم حرام خصوصا فى مثل هذا الوقت ولان التنفيل
قد يكون بالتنفيل وقد يكون بذكر ثواب الآخرة ولو كان التحريض نفسه واجبا لا يلزم ان يكون التحريض المعين بالتنفيل
واجبا كذا فى الايضاح ويجوز التنفيل فى سائر الاموال من الذهب والفضة وغير ذلك فكذلك يجوز فى السلب وغير
ذلك كذا فى الكفاية فيقول الامام حثا على القتال المباح فلو قتل المنفل من لا يباح قتله كامراة غير قاتلة لم يستحق
النفل كذا فى الظهيرية ولا يستحق السلب بقتل النساء والصبيان والمجانين لان التنفيل تحريض على
القتال وانما يتحقق ذلك فى المقاتل حتى لو قاتل الصبى فقتله مسلم استحق سلبه لكونه بالقتال مباح الدم
ويستحق السلب بقتل المريض والاجير والتاجر فى عسكرهم والذمى الذى نقض العهد وخرج لان بنيتهم صالحة
للقتال وهم يقاتلون برأيهم كذا فى الدرر من قتل قتيلا اسماه قتيلا لقربه من القتل فله سلبه بفتحتين بمعنى المسلوب
اى ما ينزع من الاذن او غيره وسيأتى ما هو المراد به ههنا او يقول من اصاب شيئا فله ربعه او نصفه
او يقول للسرية فى المبسوط السرية عدد قليل يسيرون بالليل ويكمنون بالنهار والجيش هو الجمع العظيم
يجيش بعضهم فى بعض قال عم خير الاصحاب اربعة وخير السرايا اربعمائة وخير الجيوش اربعة الاف فكان
التنفيل للسرية تنفيلا لبعض الجيش ولهذا اذا بعث سرية من دار الاسلام لا ينبغى ان ينفل العشر مما اصابوا
كذا فى الكفاية جعلت لكم الربع او النصف بعد الخمس اى بعد رفع الخمس فلا ينفل الامام بكل ما ماخوذ

ذكر فى السير

ذكر فى السير الكبير اذا قال الامام لاهل العسكر جميعا ما اصبتم فهو لكم نفلا بالسوية بعد الخمس لم يجز لان المقصود
من التنفيل التحريض على القتال وانما يحصل ذلك اذا خص البعض بالتنفيل واما اذا عمهم فلا يحصل به ما هو
المقصود بالتنفيل وحكما فى هذا ابطال السهام التى اوجبها رسول الله عم وابطال تفضيل الفارس على الراجل
وذلك لا يجوز وكذلك اذا قال ما اصبتم فهو لكم ولم يقل بعد الخمس لان فيه ابطال الخمس الذى اوجبه الله تعالى فى الغنيمة
وابطال حق ضعفاء المسلمين وذلك لا يجوز قال عم هل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم كذا فى الكفاية ولو
اشترى جارية ماسورة لم يؤد الخمس من الامير ينفذ ويحل وطئها وان اشترى مما وقعت فى سهمه نفذ فى اربعة
اخماسها ولا يحل له وطئها كذا فى القنية والتاتارخانية ولا اى لا ينفل بعد الاحراز اى احراز الغنيمة بدار الاسلام لان
حق الغير تاكد فيه بالاحراز الا من الخمس لانه لا حق للغانمين فى الخمس وذكر الامام شمس الائمة السرخسى فى السير الكبير
لا بأس بان يعطى الامام الرجل المحتاج اذا ابتلى من الخمس ويجعله نفلا له بعد القسمة لانه مأمور بصرف الخمس الى المحتاجين
وهذا محتاج واذا جاز صرفه الى محتاج لم يقاتل فلان يجوز صرفه الى محتاج قاتل وابتلى بلاء حسنا كان اولى وهذا نظير ح
وجه مركاذا فراه الامام محتاجا فصرف الخمس اليه جاز وفى الذخيرة ولا ينبغى ان يصنع ذلك فى الغنى ويجعل نفلا له
بعد الاصابة لان الخمس حق المحتاجين لا حق الاغنياء فجعله للغنى ابطال حق المحتاجين كذا فى الكفاية والسلب للكل ان
لم ينفل يعنى اذا لم يجعل الامام السلب للقاتل اذا قتل مشركا على وجه المنازعة وهو مقبل استحق سلبه وان لم ينفله الامام
حتى لو قتل منهزما او نائما او مشغولا بشئ لم يستحق السلب وعندنا لا يستحق القاتل السلب بدون التنفيل له قوله عم
من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب الشرع لانه بعث له ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة
الغنائم كما نطق به النص وقد قال عم لحبيب ابن ابى سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه
يحتمل التنفيل وهو الظاهر لان مثل ذلك انما يكون لنصب الشرع اذا قاله بالمدينة فى مسجده ولم ينقل انه عم قال ذلك
الا يوم بدر لا لحاجة الى التحريض وقد كانوا اولئك ويوم حنين حين ولوا منهزمين وكما قال ذلك يوم بدر فقد قال عم
من اخذ اسيرا فهو له ثم ذلك منه على وجه التنفيل فكذلك فى السلب كذا فى المبسوط وهو اى السلب المراد بقوله من قتل قتيلا
فله سلبه مركبه اى المقتول وما عليه اى ما على المركب من السرج والآلة وثيابه وسلاحه وفرسه وكذا خاتمه وسواره ومنطقته
فى الصحيح كذا فى الحقائق وما معه على الدابة من ماله فى حقيبته او على وسطه من الدراهم والدنانير كل ذلك سلب لا ما مع غلامه
على دابة اخرى من الامتعة وغيرها فانه ليس بسلب بل من جملة الغنائم فيقسم بينه وبين غيره والتنفيل لقطع حق الغير
لا للتمليك يعنى حكم التنفيل قطع حق الباقين عند ابى حنيفة وابى يوسف فاما الملك فانما يثبت بعد الاحراز بدار
الاسلام خلافا لمحمد فلو قال الامام من اصاب جارية فهى له لا يحل لمن اصابها واستبراها الوطء ولا البيع قبل الاحراز
بدار الاسلام خلافا له فعنده يجوز له ان يطأها ويبيعها لان التنفيل يثبت به الملك عنده كما يثبت بالقسمة
فى دار الحرب وبالشراء من الحربى ولما ذكر محمد فى الزيادات ان المتلف لسلب نفله الامام يضمن لان الحق متاكد
ولم يذكر فيه الخلاف فورد الضمان شبهة عليهما لان الضمان دليل تمام الملك فينبغى ان يحل الوطء على مذهبهما
ايضا بعد الاستبراء قيل فى ذلك انه ايضا على هذا الاختلاف عند محمد يضمن وعندهما لا يضمن كذا فى العناية باب
استيلاء الكفار لما فرغ من بيان استيلائنا على الكفار عقبه بذكر عكسه لاشتماله على احكام مختلفة وكان
حقيقا بتبويب باب له وافتتح بذكر استيلاء الكفار بعضهم على البعض لانه ينبغى ان يفتتح بذكر غلبة الكفار
على المسلمين اذا سبى الترك الروم الترك جمع التركى والروم جمع الرومى والمراد به كفار الترك ونصارى

ويؤخذ من الغنيمة والتاع لوعين منه لسواه وقال الزيلعى فى الغاية الخ

الروم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح وهو السبب فيثبت الملك كالاصطياد ملكنا
ما وجدنا من ذلك اي مما اخذه الترك من اهل الروم اذا غلبنا عليهم اي على الترك لان المأخوذ صار ملكا للترك
كسائر اموالهم وان غلبوا على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور
حين اخذوا منا وحين احرزوا بدارهم والمحظور لا ينتهض سببا للملك عنده ولنا ان استيلاء الكفار
ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك كاستيلائنا على اموالهم وبيانه ان العصمة في المال لكل من يثبت له من
المسلم والكافر انما يثبت على منافاة الدليل وهو قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون
مال معصوما لشخص ما الا ان العصمة انما تثبت لمن اختص به بسبب من الاسباب من شراء او ارث او غيرهما
لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به اذ لو لم يكن مخصوصا به لنازعه آخر في الانتفاع فلما زال تمكنه من
الانتفاع بسبب احرازهم بدار الحرب عاد مباحا كما يقتضيه الدليل فصار بمنزلة الصيد ثم لما وقع استيلاؤهم
عليه في هذه الحالة كان استيلاؤهم على مال مباح فاوجب الملك لهم وعن هذا وقع الفرق بين اموالنا ورقابنا
فان الرقاب كلها لم تخلق محلا للتملك في الاصل وانما تثبت المحلية بعارض الكفر وليس في رقابنا ذلك فلذلك لا يملكون
احرارنا وان احرزوها بدارهم والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك كالصلوة في الارض المغصوبة فانها
تصلح سببا لاستحقاق اعلى النعم وهو الثواب في الآخرة فلان يصلح سببا للملك في الدنيا اولى فان قيل لو ثبت
الملك للكافر بالاستيلاء على مال المسلم لما ثبت ولاية الاسترداد للمالك القديم من الغازي الذي وقع في قسمته
او من الذي اشتراه من اهل الحرب بدون رضا الغازي اجيب بان بقاء حق الاسترداد بحق المالك القديم
لا يدل على قيام الملك للمالك القديم الا يرى ان للواهب الرجوع في الهبة والاعادة الى قديم ملكه بدون رضا
الموهوب له مع زوال ملك الواهب في الحال كذا في شروح الهداية وينبغي ان يعلم ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز
فلو اسر الترك امرأة من الروم فاسلمت قبل ان يدخلوها دارهم كانت حرة وان ادخلوها فيها فهي رقيقة وان اسلمت
هناك كما في المحيط واطلاق الدار مشير الى انه لا يشترط الاحراز بدار المالك حتى لو استولى كفار الترك والهند على الروم
واحرزوها بالهند يثبت الملك لكفار الترك ككفار الهند كما في الخلاصة كذا في القهستاني وكذلك لو ند منا بعير اي
لو نفر وذهب على وجهه شاردا فاخذوه لتحقق الاستيلاء اذ لا يد للعجماء فاذا ظهرنا عليهم فمن وجد منا ملكه في يد الغانمين
اخذه قبل القسمة مجانا اي بغير شيء مطلقا وان احرزه الغانمون بدار الاسلام ولو وجده بعدها اي بعد القسمة فينظر
ان كان مثليا كالذهب والفضة والحنطة والشعير لا يأخذه لان الاخذ بالمثل غير مفيد وان كان قيميا اخذه
بالقيمة اي قيمته يوم اخذ الغنائم وذكر في الايضاح فاما اذا وجده قبل القسمة كان ينبغي ان يأخذ بالقيمة ايضا لان
حق الجماعة متعلق به وقد استحكم هذا بالاحراز بدار الاسلام الا يرى انه لو اتلف انسان شيئا من الغنيمة قبل القسمة
يضمن الا انا تركنا هذا الاصل بحديث عبد الله بن عباس رضه ان المشركين غلبوا على بعير لرجل ثم ظهر المسلمون
عليه فسأل النبي عم عن ذلك فقال ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة
وان اشتراه منهم اي من اهل الحرب تاجر واخرجه الى دار الاسلام وهو قيمي يأخذه ان شاء بالثمن الذي اشتراه
به اي بالثمن وان شاء تركه لانه يتضرر بالاخذ مجانا وقد دفع العوض بمقابلته وان اشتراه بعرض فبقيمة العرض
فاذا لم يأخذه حتى مات فلا سبيل لوارثه لان الخيار لم يورث وهذا كله اذا استولوا على المالك القديم فلو استولوا
على التاجر ثم اشتراه ثانيا اخذه بالثمنين ولو وهبوه فبالثمن او القيمة جميعا كما في المحيط كذا في القهستاني وان وهب

له فبقيمته يعني لو وهبوه لمسلم يأخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة فان قيل الملك ثبت
للموهوب له مجانا فلا يتضرر بالاخذ منه مجانا بخلاف ما ثبت لاحد الغزاة بالقسمة لان هذا الحق انما تعين له بازاء
ما انقطع من حقه عما في ايدي الباقين اجيب بان الملك ههنا ايضا ثبت بالعوض معنى لان المكافاة مقصودة في الهبة
وان لم تكن مشروطة فيجعل ذلك معتبرا في اثبات حقه في القيمة كذا في المبسوط ومثله المثلي في اشترائه بثمن او عرض
فيأخذه بالثمن او بقيمة العرض وان اشتراه اي المثلي بجنسه يعني بمثله قدرا او وصفا بخلاف ما اذا اشتراه المسلم
باقل قدرا منه او بجنس آخر او بجنسه ولكنه اردى منه وصفا فله ان يأخذه بمثل ما اعطاه المشتري وقال في الايضاح
الا ان يكون ما اشتراه منهم بخلاف جنسه فيكون الاخذ مفيدا وكذلك لو اشتراه بجنسه باقل منه فله ان يأخذه بمثل ما
اشترى ولا يكون هذا ربوا لانه انما فدى ليتخلص ملكه ويعيده الى قديم ملكه كذا في الكفاية او وهب له لا يأخذه
لما بينا وان كان ما اسروه عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه في يد التاجر واخذ ارشها
يأخذه بكل الثمن ان شاء يعني يأخذ المولى بالثمن الذي اخذه به من العدو واما الاخذ بالثمن فلما ان المشتري
يتضرر بالاخذ مجانا ولا يأخذ الارش لان الملك فيه صحيح بدليل حل الوطي للمشتري من الكافر بخلاف المشتري شراء
فاسدا فان الاوصاف هناك مضمونة كذا في الكفاية فاذا صح فيه الملك كان الارش حاصلا في ملكه وليس فيها الاعادة الى
قديم الملك حتى يكون المولى احق بها كالرقبة ومع هذا لو اخذه فانما يأخذه بمثله لان الارش دراهم او دنانير وهو لا يفيد كذا
في العناية وان اسروه من يد التاجر فاشتراه آخر يعني ان اسروا عبدا فاشتراه رجل فاسروه ثانيا وادخلوه دار الحرب
فاشتراه رجل آخر يأخذه المشتري الاول منه اي من الآخر الذي هو المشتري الثاني بثمنه لان الاسر ورد على ملكه وانما
رجحنا جانب المشتري الاول على المالك القديم في ولاية الاخذ لانه على تقدير اخذ المشتري لا يبطل حق المالك القديم لولاية
الاخذ له بعد اخذ المشتري الاول ولو اخذه المالك القديم يبطل حق المشتري الاول لانه لا ولاية له بعد اخذ المالك القديم
كذا في الكفاية ثم يأخذ المالك القديم ان شاء منه اي من المشتري الاول بالثمنين لانه قام عليه بالثمنين فيأخذه بهما
فان قيل يتضرر المالك بذلك فوجب ان يكون له حق الاخذ من المشتري الثاني كيلا يتضرر قلنا لو اخذ هو من المشتري
الثاني يتضرر المشتري الاول ضررا لا عوض في مقابلته ولو اخذ المالك من المشتري الاول يتضرر لكن بعوض وهو العبد
فكان اولى وليس له اي للمالك القديم اخذه من المشتري الثاني لان الاسر ما ورد على ملكه كما اذا وهب رجل آخر شيئا
فوهبه الموهوب له من آخر فليس للواهب الاول عليه سبيل ما لم يرجع الثاني في هبته كذا في الكفاية وكذا اذا كان المأسور
منه الثاني غائبا ليس للاول ان يأخذه اعتبارا بحال حضرته كذا في الهداية ولا يملكون اي اهل الحرب بالغلبة حرنا ومدبرنا
وام ولدنا ومكاتبنا ونملك عليهم كل ذلك لان السبب انما يفيد الحكم في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا
المدبر وامثاله الا ان كل واحد منهم يثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقاب الكفار من احرارهم ومدبريهم وامهات اولادهم
لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء لجنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من مدبرنا وامهات اولادنا ومكاتبنا واحرارنا
ولا يملكون عبدا ابق اليهم ذكر الامام ابو اليسر في عيون الفقهاء العبد المسلم لمسلم او ذمي اذا ابق الى دار الحرب فاخذه الكفار
لا يملكونه عند ابي حنيفة والمرتد يملكه الكفار واما العبد الكافر فهو ذمي تبعا لمولاه وما بطلت الذمة باللحوق بدار الحرب
فلا يملكه الكفار وذكر في طريقة مجد الائمة العبد اذا كان ذميا ففيه قولان واما اذا كان مرتدا فابق ولحق بدار الحرب ملكه
الكفار بالاجماع كذا في الكفاية فيأخذه اي فاذا لم يثبت الملك لهم عنده يأخذه مالكه القديم بعد القسمة مجانا ايضا اي كما
انه يأخذه بغير شيء قبل القسمة موهوبا كان او مشترى او مغنوما لكن بعد القسمة تعوض عنه من بيت المال لانه

لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس للغازي والتاجر جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ
في زعمه انه ملكه والجعل انما يجب اذا اخذه الآخذ على قصد الرد على مالكه كذا في العناية وعندهما هو اي العبد الآبق اليهم كالمأسور
فيملكه اهل الحرب لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زال ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده
على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبار يد العبد لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى عنه
لا الى من يخلفه حين دخل دار الحرب فظهرت يده على نفسه وهي يد محترمة تمنع الاحراز فيمتنع الملك لانه لا ملك بدون الاحراز
فان قيل لا نسلم انها زالت لا الى من يخلفه فان يد الكفرة قد خلفت يد المولى لان دار الحرب في ايديهم قلنا ان بين
الدارين حدا لا يكون في يد واحد وعند ذلك تظهر يد العبد على نفسه فان قيل لو حصل له يد حقيقة لعتق وليس كذلك
الجواب عنه بمنع الملازمة لان ظهور يده على نفسه لا يستلزم زوال ملك المولى فانه لما ظهرت يده على نفسه صار غاصبا
ملك المولى وجاز ان توجد اليد بلا ملك كما في المغصوب والمشترى قبل القبض فان الملك للمولى واليد لغيره بخلاف
المتردد في دار الاسلام لان يد المولى باقية عليه حكما لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده على نفسه ولهذا لو وهبه لابنه الصغير
كان قابضا له فاذا استولى عليه المشركون ملكوه كذا في العناية فان ابق عبد اليهم بفرس ومتاع فاخذ المشركون
ذلك كله فاشترى رجل ذلك كله واخرجه الى دار الاسلام اخذ المالك المأسور العبد بلا ثمن واخذ العبد مجانا بهذا عنده
وعندهما يأخذ العبد ما لثمن ايضا كما يأخذ الفرس والمتاع به اعتبارا بحالة الاجتماع بحالة الانفراد واعترض بان على قول

يأخذه

ابي حنيفة ينبغي ان المالك المتاع ايضا بغير شيء لانه لما ظهرت يد العبد على نفسه ظهرت على ماله ايضا لانقطاع يد المولى
عن المال لانه في دار الحرب ويد العبد اسبق من يد الكفار عليه فلا يصير ملكا لهم قلنا ظهرت يد العبد على نفسه مع المنافي
وهو الرق فكانت ظاهرة من وجه دون وجه فجعلناها ظاهرة في حق نفسه غير ظاهرة في حق المال كذا في شروح الهداية
وان اشترى مستأمن عبدا مسلما او ذميا او اسلم من كان معه من العبيد ففي الكل يجبر على بيعه ولا يمكن من
الذهاب به الى دار الحرب كذا في الايضاح وان دخل دارهم اي دار الحرب عتق عنده خلافا لهما لان الازالة مستحقة
بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه فبقي في يده عبدا وله ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب
على الامام فان كان في دار الاسلام فبالجبر على البيع للمسلمين دون الاعتاق لان مال المستأمن معصوم ما دام
في دار الاسلام على مقتضى الامان فاذا دخل في دار الحرب زالت عصمة ماله فلو كان للامام ولاية عليه وجب عليه اجباره
على العتق لازالة عصمة ماله فاذا لم يكن له ولاية يقام شرط زوال عصمة المال وهو تباين الدارين مقام علة الازالة
وهي الاعتاق تخليصا له والشرط قد يقام مقام العلة اذا لم يمكن اضافة الحكم اليها كحفر البئر على قارعة الطريق كذا في العناية
وكما يقام مضي ثلاث حيض مقام التفريق فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب كذا في الهداية وان اسلم
عبد لهم ثمة اي في دار الحرب فجاءنا او ظهرنا عليهم او خرج الى عسكرنا فهو حر لما روي انه عليه السلام في الطائف قال
ايما عبد خرج فهو حر فخرج ستة عبيد او سبعة منها فلما فتحت جاء مواليهم فتكلموا فيهم فقال عليه السلام هم عتقاء الله تعالى
ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعة المسلمين اذا ظهر على الدار واعتبار يده اولى
من اعتبار يد المسلمين لانها اسبق ثبوتا على نفسه [illegible] في حقه الى زيادة توكيد وفي حقهم الى اثبات اليد
ابتداء فلهذا كان اولى كذا في الهداية وقيد بقوله بالخروج الينا مراغما اي مغاضبا ومنابذا لانه اذا خرج
طائعا لمولاه فهو عبد لمولاه يبيعه الامام وينفق ثمنه للمولى الحربي لانه لم يخرج على سبيل التغلب فصار كمال الحربي
الذي دخل به مستأمنا الى دارنا كذا في الايضاح كذا في الكفاية ولو اخذ الكفار عبدا مسلما وادخلوه دار الحرب

ثم هرب

ثم هرب منهم عتق لانهم ملكوه فاذا هرب فقد استولى على ملك الحربي فيزول ملكه كذا في الولوالجية في كتاب العتاق وفي فتاوى
خان قبيل كتاب الايمان وعن محمد عبد اسره العدو ولحقوه بدارهم الحرب ثم ابق منهم ورد الى سيده وفي رواية يعتق
كذا في سير الملتقط ولو كان المأسور عبدا مسلما او مكاتبا عندهم ما لا ثم خرج بماله الى دارنا مراغما لمولاه فاخذه المسلمون
وما معه ثم حضر المأسور منه فانه يأخذه بغير شيء ولا سبيل له على ماله وانما لا يعتق هذا العبد لمراعاة حق المأسور منه
فقد كان له حق اعادته الى قديم ملكه متى وجده في دار الاسلام خارجا من ملك الاسير بخلاف عبد الحربي اذا خرج الينا
مراغما لمولاه مسلما فهناك لا حق فيه لغير الحربي وحقه فيه غير مرعي بعد ما خرج الى دارنا وههنا فيه حق المأسور منه وحقه
مرعي فلهذا لا يعتق ولكن يأخذه مولاه بغير شيء بمنزلة ما وجده في الغنيمة فاما ماله فلا حق فيه للمولى القديم كذا في
شرح شمس الائمة الحلواني على السير لمحمد باب المستأمن لما فرغ من بيان الاستيلاء الذي هو عبارة عن الاقتدار
على المحل قهرا وغلبة شرع في بيان الاستيمان لان طلب الامان انما يكون حيث يكون فيه قهر وغلبة وقدم الاستيلاء
المسلم تعظيما له اذا دخل تاجرا اليهم بامان لا يحل له ان يتعرض لشيء من مالهم او دمهم لانه ضمن بالاستيمان ان لا
يتعرض لهم فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا والغدر حرام لما مر فان غدر التاجر بهم واخذ شيئا واخرجه ملكه كورود
الاستيلاء على مال مباح لكن لما حصل بسبب الغدر صار ملكه ملكا محظورا اي خبيثا حتى لو كانت جارية كره للمشتري
ان يطأها لانه قائم مقام البائع ووطئها للبائع كان مكروها فكذا للمشتري بخلاف المشتراة شراء فاسدا اذا باعها
حل للثاني وطئها بعد الاستبراء لان الكراهة في حق الاول لبقاء حق البائع في الاسترداد وقد زال ذلك بالبيع
الثاني وههنا المعنى الغدر كذا في شروح الهداية فيتصدق به اي بما ظفره بسبب الغدر لتمكن فيه الخبث فيؤمر بالتصدق
به وان غدر به ملكهم فاخذ ماله او حبسه او فعل ذلك من الغدر والاخذ والحبس غيره اي غير الملك بعلمه حل له اي للتاجر
التعرض كالاسير فان الاسير اذا تمكنوا من قتل قوم من اهل الحرب غلبة واخذ اموالهم وفعلوا ذلك وخرجوا الى دار
الاسلام ولا منعة لهم فكل من اخذ شيئا فهو له خاصة فيباح لهم التعرض وان اطلقوهم طوعا لانه لم يستأمن صريحا
حتى يكون غادرا باخذ اموالهم كذا في العناية وان اداننه يعني دخل مسلم دار الحرب بامان فادانه ثمة حربي اي باع
بالدين فان الادانة البيع بالدين والاستدانة الابتياع بالدين وقولهم ادان بتشديد الدال من باب الافتعال
اي قبل الدين والدين غير القرض اذ ذاك اسم لما يقرض فيقبض وهذا اسم لما يصير في الذمة بالعقد كذا في الطلبة وذكر
في كتاب الكفالة منها ان اسم الدين شامل لجميع ما يجب في الذمة بالعقد وبالاستهلاك والاستقراض كذا في الكفاية
او ادان حربيا او غصب احدهما الآخر وخرجا الينا واستأمن الحربي لا يقضي لواحد منهما على صاحبه بشيء اما الادانة
فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصلا اذ لا ولاية لنا على اهل الحرب ولا وقت القضاء على المستأمن
لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل واذا لم يقض على الحربي لم يقض على المسلم ايضا تحقيقا
للمساواة بينهما واما الغصب فلانه صار ملكا للذي غصبه واستولى عليه لمصادفته مالا غير معصوم على ما بينا
فيما تقدم من ان غصب الكافر ورد على مال مباح واما غصب المسلم فقد ذكر ان الواحد والاثنان اذا دخلوا دار الحرب
مغيرين بلا اذن الامام فاخذوا شيئا فانهم يملكونه وكذا لو فعل ذلك حربيان وخرجا مستأمنين لما مر آنفا ان
القضاء يعتمد الولاية وان خرجا مسلمين قضي بالدين بينهما لان المداينة وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية
ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام لا بالغصب لانه ملكه ولا خبث في ملك الحربي حتى يؤمر بالرد ولو اسلم
الحربي بعد ما غصبه المسلم ثم خرجا الى دار الاسلام يفتى بالرد اي برد المغصوب الى المالك ديانة لانه لما دخل دار الاسلام

باما ان التزم ان لا يغدر بهم وفي اخذ اموالهم على هذا الوجه غدر لاقضاء لما مر انه ملكه وليس هذا منحصرا في خروجهما
مسلمين بل لو خرج المسلم الغاصب والحربي مستامنا فالحكم كذلك كذا في العناية وان قتل احد المسلمين المستامنين الآخر
عمدا اي في دار الحرب فعليه الدية في ماله يعني في العمد والخطاء ذكر الامام شمس الائمة السرخسي هذه المسئلة في الجامع الصغير
ثم قال وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف انه قال عليه القصاص في العمد لان بدخول المسلم دار الحرب لا ينتقض
احرازه نفسه بدار الاسلام فالمسلم من اهل دار الاسلام حيث ما يكون والقصاص محض حق الولي ينفرد باستيفائه
من غير حاجة الى ولاية الامام فلا فرق بين الدارين ووجه ظاهر الرواية ان الاحراز باق ولكن دار الحرب دار اباحة الدم
فيصير ذلك شبهة مسقطة للعقوبة لان مجرد صورة الاباحة يكفي لاسقاط العقوبة وان لم تثبت حقيقة كمن يقول لغيره اقتلني
فقتله كذا في الكفاية وانما تجب الدية في ماله لان العاقلة لا قدرة على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على
اعتبار تركها وانما تجب في العمد في ماله لان العواقل لا تعقل العمد والقصاص قد سقط للشبهة فلا بد من الدية صيانة للدم
المعصوم فتعين ان يكون ذلك من ماله كذا في ايضاح ابن كمال وعليه الكفارة لاطلاق قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ولم
يقيده بدار الحرب وبدار الاسلام فان قيل ينبغي ان تجب الدية لاطلاق قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء الآية قلنا خص
من هذا النص المسلم الذي لم يهاجر الينا فيخص المتنازع والجامع كون كل واحد منهما مقهورا في ايديهم كذا في الكفاية ايضا
اي كوجوب الدية عليه في الخطاء قيد به اذ لا كفارة في العمد عندنا وان كانا اي المسلمان اسيرين في دار الحرب فقتل
احدهما الآخر او قتل مسلم تاجر اسيرا فلا شيء على القاتل الا الكفارة في الخطاء عنده وعندهما كالمستامنين فيجب
الدية عندهما في الخطاء والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستيمان وهذا اولى لان
ذلك عن اختيار وهذا عن اضطرار بالتوطن وبكونهما مقهورين لهم وامتناع القصاص لعدم المنعة وتجب الدية
في ماله لما قلنا وله ان بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم
فيبطل الاحراز العصمة المقومة بالكلية فصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا بجامع تبعية اهل الدار بالتوطن فلم تجب
الدية لانها جنسية على تلك العصمة بخلاف الكفارة فانها تجب بالعصمة المؤثمة وهي بالاسلام كذا في العناية ولا شيء في قتل
المسلم تاجرا في دار الحرب مسلما اسلم ولم يهاجر الينا سوى الكفارة في الخطاء اتفاقا وسيأتي بوجهه عن قريب

فصل

فصل هذه المسائل عما قبلها لاختلاف احكامها لا يمكن مستامن ان يقيم في دارنا سنة ويقال له
اي يقول له الامام ان اقمت في دارنا سنة اي تمام سنة نضع عليك الجزية الاصل ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة
في دارنا الا باسترقاق او جزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة
لان في منعها قطع الميرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فيكون الاقامة
لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه كذا في الهداية والعين الديدبان
والجاسوس والعون هو الظهير على الامر والجمع الاعوان والميرة الطعام يمتاره الانسان [illegible] والجلب والاجلاب
الذين يجلبون الابل والغنم للبيع كذا في العناية فان اقام تمام سنة صار ذميا لانه لما اقام سنة بعد تقدم
الامام اليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا ولا يمكن بعد ذلك من العود الى داره لان عقد الذمة خلف عن الاسلام فلا يمكن
من نقضها وايضا فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة للمسلمين وكذا لا يمكن من العود لو قيل له ان
اقمت شهرا او نحو ذلك فالحاصل ان للامام ان يوقت ما دون السنة اذ تقدير الحول ليس بلازم فلو قدر
الامام اقل من ذلك على حسب ما يراه جاز لكن اذا لم يقدر له مدة فالمعتبر هو الحول فاذا اقام بعد ذلك في دارنا يصير ذميا

قال الامام

قال الامام قاضيخان فاذا مضت سنة بعد مضي المدة كان عليه الخراج لانه انما يصير ذميا بمجاوزة المدة المضروبة
فيعتبر الحول بعد ما صار ذميا الآن يكون شرط عليه انه اذا جاوز السنة يأخذ منه الخراج فحينئذ يأخذ منه كذا في العناية
فاقام مدة مضروبة او دخل الحربي دارنا بامان واشترى ارضا خراجية ووضع عليه خراجها فحينئذ يصير ذميا لان خراج
الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا اما بمجرد الشراء لا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة قال
في النهاية وكذا لو زرعه عشرا في قياس قول محمد بان اشترى ارضا عشرية لانهما جميعا من مؤن الارض لان خراج الارض
بمنزلة خراج الرأس اذ كل واحدة منهما من احكام دارنا فلما رضي بوجوب الخراج عليه رضي ان يكون من اهل دارنا واذا لزمه
خراج الارض لزم عليه جزية سنة مستقبلة من حين وضع الخراج لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فيعتبر المدة من وقت وجوبه
وقول محمد في الجامع الصغير فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فتتخرج عليه احكام جمة فلا تغفل عنه كذا في الهداية
والمراد من وضع الخراج التزام خراج ارض بمباشرة سببه وهو الزراعة او تعطيلها عنها مع التمكن فدلت المسئلة على انه
لا يصير ذميا بمجرد الشراء والمراد من الاحكام المنع من الخروج الى دار الحرب وجريان القصاص بينه وبين المسلم ووجوب الضمان
في اتلاف خمره وخنزيره ووجوب الدية بقتله خطاء وهذه الاحكام انما تثبت بعد كونه ذميا لا قبله وبوضع الخراج يصير ذميا
فلذلك يجب ان لا يغفل عن شرط الوضع كذا في العناية او نكحت المستامنة ذميا فتصير ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج
لا يصير ذميا لو نكح هو اي الحربي المستامن ذمية لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام فان رجع ذلك
الحربي المستامن الى داره حل دمه لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر فان كان له وديعة عند مسلم
او ذمي او دين عليهما فاسر ذلك المستامن او ظهر عليهم سقط دينه ولا يصير فيئا لان الدين ليس بمال حقيقة فلا يتصور
عليه الاستيلاء وانما سقط لانه بالاسر صار مملوكا فبطل مالكيته فاذا لم يبق مملوكا له صار ملكا لمن عليه لان يده اسبق
اليه من يد العامة فيختص به فيسقط وصارت وديعته فيئا لانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه
فان قيل ينبغي ان لا يصير فيئا كما اذا اسلم الحربي في دار الاسلام وله وديعة عند مسلم في دار الحرب ثم ظهر على دار الحرب
فيكون فيئا فلا يكون يد المودع كيد المودع في تلك المسئلة قلنا يد المودع كيد المودع من وجه دون وجه والعصمة ما كانت
ثابتة في تلك المسئلة لما ان دار الحرب ليست بدار عصمة فلا تصير معصومة بالشك واما ههنا العصمة كانت ثابتة
وقت الايداع ولم يظهر على دار الحرب فكانت العصمة باقية كما كانت كذا في الكفاية وان قتل ذلك المستامن ولم يظهر
عليهم ومات فهما اي الدين والوديعة لورثته لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله فالحاصل ان حكم الامان باق
في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده فان جاء حربي بامان وله زوجة هناك اي في دار الحرب وولد صغير وكبير ومال
مودع عند مسلم او ذمي او حربي فاسلم المستامن ههنا اي في دار الاسلام ثم ظهر عليهم اي على اهل دار الحرب فالكل فيء
اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون كبار وليسوا باتباع وكذلك ما في بطنها لو كانت حاملا لما قلنا في باب
الغنائم وقسمتها ان زوجته فيء لانها كافرة حربية لا تتبعه في الاسلام وكذا حملها فيء لانه جزؤها فيرق برقها واما اولاده
الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك
وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فيبقى الكل فيئا وغنيمة وان اسلم الحربي ثمة اي في دار الحرب ثم جاء
ههنا ثم ظهر عليهم اي على اهل دار الحرب فطفله مسلم تبعا لابيه لانه كان تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة ووديعته
عند مسلم او ذمي له لانه في يد محترمة وانما قيد بالايداع لانه اذا كان غصبا في ايديهما يكون فيئا لعدم النيابة وقد مر
مفصلا في باب الغنائم وقسمتها وغيره ذلك في اما المرأة واولاده الكبار فلما قلنا واما المال الذي في الحربي فلانه لم يصر

معصوما لان يد الحربي ليست يدا محترمة ومن اسلم ثمه اي اذا اسلم الحربي في دار الحرب وله هناك اي في دار الحرب وارث مسلم فقتله مسلم عمدا او خطاء فلا شيء عليه الا الكفارة في الخطاء وقال الش فيجب الدية في الخطاء والقصاص في العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا للكرامة اذ به تحصل السعادة الابدية لا بالدار التي هي جماد لا اثر لها في استحقاق الكرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها فان من علم انه يأثم بقتل ينزجر عنه نظرا الى الجبلة السليمة عن الميل عن الاعتدال وهي ثابتة فيما نحن فيه اجماعا فانه لا قائل بعدم الاثم على قتل مسلم اي موضع كان والعصمة المقومة كمال فيه لانه اذا وجب الاثم والمال كان ذلك اكمل واتم في المنع فكانت المقومة وصفا زائدا على المؤثمة فتتعلق بما تعلق به الاصل والاصل وهو المؤثمة يتعلق بالاسلام فكذا المقومة فتجب الدية والكفارة في قتل الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولنا قوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وكان ابو حنيفة رح يؤول هذه الآية بالذين اسلموا في دار الحرب ولم يهاجروا وهو المنقول عن بعض ائمة التفسير ايضا ووجه الاستدلال ان الله تعالى جعل بين المؤمن وبين الذي هو من قوم عدو لنا في حق الحكم المختص بالقتل فجعل الحكم في الاول الدية والكفارة بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وفي الثاني الكفارة دون الدية وذلك من وجهين احدهما انه ذكر بحرف الفاء فانه للجزاء والجزاء اسم لما يكون كافيا فاذا كان كافيا كان كل الموجب ضرورة والثاني انه كل المذكور حيث لم يذكر غيره وذلك يقتضي انتفاء غيره فلما اقتصر على ذكر التحرير علم ان الواجب هو التحرير لا غير اذ السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كذا في شروح الهداية وان قتل على البناء للمفعول مسلم لا ولي له خطاء او قتل مستامن اسلم هنا اي في دار الاسلام فللامام اذ الحق له لعدم الوارث اخذ الدية من عاقلة القاتل وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطاء وفي العمد له اي للولي ان يقتص او يأخذ الدية يعني للامام في العمد الخيار ان شاء قتله قصاصا وان شاء اخذ الدية صلحا وهذا لان النفس معصومة والقتل عمد والولي معلوم وهو العامة او السلطان الا ان الدية انفع في هذه المسئلة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال وليس له العفو مجانا لان الحق للعامة وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض كذا في الهداية واعترض على قوله وهو العامة او السلطان بان التردد فيمن له ولاية القصاص يوجب سقوطه كما في المكاتب اذا قتل عن وفاء وله وارث واجيب بان الامام ههنا نائب عن العامة فصار كان الولي واحد بخلاف مسئلة المكاتب كذا في العناية واعلم ان من امهات هذا الباب معرفة الامام والدارين فالامام من بايعه اهل الحل والعقد ونفذ حكمه فيهم قهرا او خوفا فلا يصير اماما الا بهذين كذا في النظم وغيره قال علماؤنا السلطان يصير سلطانا بامرين بالمبايعة معهم ويعتبر في المبايعة مبايعة اشرافهم واعيانهم والثاني ان ينفذ حكمه في رعيته خوفا من قهره وجبره فان بايع الناس فلم ينفذ حكمه لعجزه عن قهرهم لا يصير سلطانا واذا صار سلطانا بالمبايعة فجار ان كان له قهر وغلبة لا ينعزل لانه لو انعزل يصير سلطانا بالقهر والغلبة فلا يفيد فان لم يكن له قهر وغلبة ينعزل كذا في قاضي خان ودار الاسلام ما يجري فيه حكم امام المسلمين ودار الحرب ما يجري فيه امر رئيس الكافرين كما في الكافي وذكر في الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا آمنين ودار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين ولا خلاف في ان دار الحرب تصير دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها واما صيرورتها دار الحرب نعوذ بالله تعالى منه فعنده بشروط احدها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين كما في الحيرة والثاني الاتصال بدار الحرب بحيث لا يكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها والثالث زوال الامان الاول

الرابعة

اي لم يبق مسلم او ذمي فيها آمنا الا بامان الكفار ولم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه وللذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول وقال شيخ الاسلام الامام الاسبيجابي ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادي وغيره فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام والمسلمين وان كانت للملاعين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين كما في المستصفى وغيره كذا في القهستاني

باب العشر والخراج

لما ذكر ما يصير به الحربي ذميا شرع في بيان الخراج الذي يجب عليه وذكر العشر استطرادا لان سبب كل واحد منهما هو الارض النامية وقدمه على الخراج لكونه من الوظائف الاسلامية والعشر بالضم احد اجزاء العشرة والخراج اسم لما يخرج من غلة الارض او الغلام ثم سمي بما يأخذه السلطان خراجا فيقال ادى فلان خراج ارضه وادى اهل الذمة خراج رؤسهم يعني الجزية ارض العرب كلها عشرية لان النبي عم والخلفاء الراشدين رضهم لم يأخذوا الخراج من اراضي العرب ولان وضع الخراج من شرطه ان يقر اهلها على الكفر كما في مشركي العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف على ما مر وهي اي ارض العرب تهامة والحجاز ومكة واليمن والطائف وعمان والبحرين كذا في قاضي خان ما بين العذيب تصغير عذب يراد به ماء لتميم الى اقصى حجر باليمن الحجر بفتحتين بمعنى الصخر لانه وقع في امالي ابي يوسف الصخر موضع الحجر ومعناه بسكون الجيم مع فتح بالجانب فقد حرف بمهرة بفتح الميم وسكون الهاء اسم رجل وقيل اسم قبيلة ينسب اليها الابل المهرية ثم سمي به البلدة الواقعة باليمن وهذا حد طولها واما عرضها فمن يبرين والدهناء ورمل عالج الى حلالات الشام وكذا البصرة والقياس ان تكون ارض البصرة خراجية لانها فتحت عنوة واقر اهلها عليها وهي من جملة اراضي العراق ولكن ترك القياس باجماع الصحابة رضهم على انها عشرية وكذا كل ما اسلم اهله من بلد طوعا كالمدينة المنورة او كرها كمكة ثم اقر اهله عليه في الصورتين او فتح عنوة اي قهرا بالسيف سواء اسلم اهله او لا وقسم بين الغانمين المسلمين لان الحاجة الى ابتداء التوظيف والعشر اليق به لما فيه من معنى العبادة وايضا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج وارض السواد اي سواد العراق وبه صرح الامام التمرتاشي يقال سواد الكوفة والبصرة اي قراهما وسمي سواد العراق به لخضرة اشجاره وزروعه والعراق بالكسر اسم البصرة والكوفة وبغداد ونواحيها خراجية لان عمر رضه حين فتح السواد وضع الخراج عليها بحضر من الصحابة رضهم ووضع على سواد مصر حين فتحها عمرو بن العاص وكذا اجتمعت الصحابة رضهم على وضع الخراج على الشام وهي اي اراضي سواد العراق عرضا ما بين العذيب هو ماء قريب من كوفة الى عقبة حلوان بالضم اسم بلد ينسب اليه شمس الائمة وطولا من الثعلبة بفتح الثاء المثلثة وسكون العين المهملة منزل من منازل البادية كذا في المغرب او من العلث بفتح العين وسكون اللام قرية موقوفة على العلوية وهو اول العراق شرقي دجلة الى عبادان بالفتح والتشديد حصن صغير على شط البحر كذا في شروح الهداية وكذا اي خراجي كل ما فتح عنوة واقر اهله عليه بلا اسلامهم فان السواد فتح عنوة ولما لم يسلموا وضع عمر رضه الخراج عليهم ولم يسقط عنهم حين اسلموا او صولحوا لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به لما فيه من معنى العقوبة سوى مكة والقياس في ارض مكة ان تكون خراجية لانها فتحت عنوة لكن رسول الله عم تركها على اهلها ولم يوظف عليها الخراج فكما لا رق على العرب فكذا لا خراج في ارضهم ومنه ما صالح عم على ان يأخذ من اراضي بني نجران الفي حلة وفي رواية الفا ومائتي حلة وصالح عمر رضه على ان يأخذ من اراضي بني تغلب العشر مضاعفة وجعل هذا بمنزلة الخراج فلا يتغير كما في شرح الطحاوي ومنه بلخ وسعد وسمرقند واما بخارا فقد فتح عنوة باقرار اهله عليه فهي خراجية الا خراسان فانه عشري

وكذا اسم قند الا انها لفظ الثغور جعلت عشرية كما في السراجية كذا في القهستاني وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم الخراج فتبقى الارض مملوكة لاهلها كما مر في اول باب الغنائم وان احيى موات يعتبر قربه عند ابي يوسف رح فان كانت بقرب ارض الخراج فهي خراجية وان كانت بقرب ارض العشر فعشرية لان حيز الشيء يعطى له حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار في حق الانتفاع وان لم يكن الفناء مملوكا لصاحب الدار لاتصاله بملكه فكذلك ههنا يعطى هذه الارض المحياة حكم جوارها لاتصالها به قيل هذا الاطلاق محمول على القيد وهو ما اذا كان المحيي مسلما واما اذا كان ذميا فعليه الخراج وان كانت في حيز ارض العشر واذا كان هذا مقيدا بكونه مسلما وجب ان يقيد قولهم المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج بانه اذا لم يكن منه صنيع يقتضي ذلك وهو السقي من ماء الخراج اذ الخراج يجب جزاء للمقاتلة فيختص وجوب الخروج بما يسقى بماء حمته المقاتلة والماء الذي حمته المقاتلة ماء الخراج فلهذا يجب اذا سقاه بماء الخراج الى هذا اشار شمس الائمة كذا في العناية ويعتبر ماؤه عند محمد فان احياها بماء بئر حفرها او عين استخرجها او ماء دجلة او الفرات والانهار العظام التي لا تملكها فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية كما مر في كتاب الزكوة والخراج نوعان احدهما خراج مقاسمة وهو ان يكون الواجب بعضا من الخارج فحيث لا خارج لا واجب وهذا معنى قوله فيتعلق بالخارج كالعشر والخمس والسدس ونحو ذلك لانه ليس فيه توظيف عمر رضه فيعتبر فيه الطاقة كما اعتبر في الموظف والانصاف ان لا يزاد على النصف ولو عطل الارض وقد تمكن من الزراعة لم يجب عليه شيء كما في الظهيرية لكن لو عجل وادى خراج ارضه سنة او سنتين جاز لان سببه ارض نامية ويتكرر بتكرر الخارج كما في المحيط ويحل اكل الخارج قبل اداء ما وجب فيه وقيل لا يحل ويسقط بهلاك الخارج ولو بعد الحصاد كما في التمرتاشي كذا في القهستاني والثاني خراج وظيفة وهو ان يكون الواجب في الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض ويسمى خراج مقاطعة ايضا ولا يزاد على ما وضعه عمر رضه وعماله بامره على السواد لكل جريب يبلغه الماء الجريب بالفتح ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا بذراع الملك كسرى وهو يزيد على ذراع العامة بقبضة كذا ذكره الامام التمرتاشي وفي المغرب الذراع المكسرة ست قبضات وهي ذراع العامة وانما وصفت بذلك لانها نقصت عن ذراع الملك بقبضة وكان ذراعه سبع قبضات من قبضات الرجل الوسط وفي كتب الفقه ذراع الكرباس سبع قبضات وذراع المساحة سبع قبضات واصبع قائم وعند الحساب الذراع اربع وعشرون اصبعا بعدد حروف لا اله الا الله والاصبع ست شعيرات معتدلات مضمومة بطون بعضها الى بعض وقيل هذا حكاية عن جريب سواد العراق في زمنهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل جرائب الاراضي تختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد متعارف اهله كذا في الكفاية والايضاح ابن كمال صالح للزرع صاع بصاع الحجاج وهو اربعة امناء وقد مر تمامه في باب زكوة الخارج وفي باب صدقة الفطر اي في كل سنة صاع من بر او شعير كما في قاضي خان او مما يزرع فيها كما في شرح الطحاوي كذا في العناية قال في القهستاني يحتمل ان يكون مشيرا الى ان خراجه منهما والى انه مما يزرع فيه فيشمل الذرة والدخن وغيرهما وهو الصحيح وفي رواية من بر كما في الزاهدي وغيره انتهى ودرهم عشرة بوزن سبعة مثاقيل كما مر في الزكوة ولجريب الرطبة بالفتح الاسفست الرطب خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل الكرم ارض يحيط بها حائط فيها اشجار العنب او النخل المتصل والمراد اتصال اشجار الكرم والنخل بعضها ببعض على وجه يكون كل الارض

وشهر الملك على طريق الكوفة من بغداد ويزدجرد آخر ملك من ملوك العجم قتل في آخر خلافة عثمان رضي الله عنه منه

الاصبع يذكر ويؤنث منه

مشغولة

مشغولة بها لا يمكن ان يزرع ما بينها عشرة دراهم هذا هو المنقول عن عمر رضه فانه بعث عثمان بن حنيف حتى يمسح سواد العراق وجعل حذيفة عليه مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضهم من غير نكير فكان اجماعا ولان المؤن متفاوتة فالكرم اخفها مؤنة واكثرها ريعا لانه يبقى على الابد بلا مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة لاحتياجها الى الزراعة والقاء البذر في كل عام والرطاب بينهما لانه تبقى اعواما ولا تدوم دوام الكروم فكانت مؤنتها فوق مؤنة الكروم ودون مؤنة المزارع ولما سواه من اصناف الاشجار الاجرته كزعفران اي كجريب زعفران وبستان وقطن وغيرها والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل واشجار متفرقة يمكن زراعة ما وسط الاشجار وليس في الاشجار التي تكون على المسناة شيء كذا في قاضي خان ما يطيق لانه ليس فيه توظيف عمر رضه وقد اعتبر الطاقة في ذلك فنعتبر فيما لا توظيف فيه وقالوا بلوغ الواجب نصف الخارج غاية الطاقة فلا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف لما كان لنا ان يقسم الكل بين الغانمين وان لم تطق الارض ما وظف لقلة الريع بحيث لا يبلغ نصف الخارج تلك الوظيفة نقص اي جاز للامام النقص عن ذلك حتى يصير الخراج مثل نصف الخارج كذا في قاضي خان فالنقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع الا ترى الى قول عمر رضه لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت وهذا يدل على جواز النقصان كذا في الهداية ولا يزاد على ما وظف وان اطاقت الارض ذلك لزيادة الريع عند ابي يوسف لما عرفت ان عمر رضه لم يزد حين اخبر بزيادة الطاقة خلافا لمحمد فانه اعتبرها بالنقصان ثم هذا في خراج الاصل وهو الموظف يعني ما وضعه عمر رضه واما خراج المقاسمة وهو ان يقسم الامام الخارج بالنصف او بالثلث او نحوهما فلا يجوز الزيادة على النصف اتفاقا كذا في الكافي والفتاوى العتابية ولا خراج ان انقطع في اثناء الزراعة عن ارضه اي ارض الخراج الماء او غلب الماء عليها بحيث لا يتمكن من الزراعة كما اذا صار ذا نز لانه فات التمكن من الزراعة وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج او اصاب الزرع آفة اي استأصله حر شديد او برد شديد ونحو ذلك لانه فات النماء التقديري الذي اقيم مقام النماء الحقيقي في بعض الحول وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في مال الزكوة فان من اشترى جارية للتجارة فمضى عليها ستة اشهر ثم نواها للخدمة سقط الزكوة ثم قال مشايخنا ما ذكر ان الخراج يسقط باصابة الزرع آفة محمول على ما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكن ان يزرع الارض ثانيا اما اذا بقي فلا يسقط الخراج كذا في العناية هذا اذا هلك الخارج قبل الحصاد بآفة لا يمكن دفعها كالحرق والغرق ونحوهما واما اذا هلك بما يمكن الاحتراز عنه كاكل الدواب ونحو ذلك فلا يسقط لانه هلك بتقصيره وفي ارض العشر اذا هلك الخارج قبل الحصاد يسقط وان هلك بعد الحصاد ما كان من نصيب رب الارض يسقط وما كان من نصيب الاكار يبقى في ذمة رب الارض لان في نصيب الاكار الارض بمنزلة المستأجر فكان العشر على صاحب الارض وخراج المقاسمة بمنزلة العشر لان الواجب شيء من الخارج وانما يفارق العشر في المصرف كذا في قاضي خان ويجب الخراج ان عطلها مالكها لان التمكن كان ثابتا وهو الذي فوته هذا اذا كانت الارض صالحة للزراعة والمالك متمكن من الزراعة وعطلها اما اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقي له وان شاء آجرها واخذ ذلك من الاجرة وان شاء زرعها بنفقة من بيت المال فان لم يتمكن ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ الخراج من ثمنها وهذا بلا خلاف وان كان فيه نوع حجر وفيه تضرر ولكنه الحاق ضرر بواحد للعامة وعن ابي يوسف رح يدفع الى العاجز كفايته من بيت المال ويعمل فيها قرضا وفي جمع الشهيد باع ارضا خراجية فان بقي من السنة مقدار ما يتمكن المشتري من الزراعة فالخراج عليه والا فعلى

البايع كذا ذكره التمرتاشي قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر فعليه خراج الاعلى بيانه ان كانت الارض صالحة للزراعة الاعلى وهو الزعفران مثلا فزرع الشعير وجب عليه خراج الزعفران وكذا لو كان له كرم فقلع وزرع الحبوب فعليه خراج الكرم لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يفتى به كيلا يتجرء الظلمة على اخذ اموال الناس فان قيل كيف يجوز الكتمان وانهم لو اخذوا كان اخذهم في موضعه لكونه واجبا قلنا المعنى من ذلك انا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم في كل ارض ليس هذا شانها انها قبل هذا كانت تزرع الزعفران فيأخذ خراج ذلك وهذا منهم طمع من غير مطمع فيكون هذا ظلما وعدوانا كذا في الفوائد الظهيرية الكل في شروح الهداية ولا يتغير الخراج ان اسلم من عليه الخراج لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن ابقاؤه على المسلم واشتريها من الذمي الذي عليه الخراج مسلم لذلك وقد صح ان الصحابة رضه اشتروا اراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج واداءه للمسلم من غير كراهة خلافا للمتقشفة حيث زعموا انه مكروه لان النبي عم راى شيئا من آلات الحراثة فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا فظنوا ان المراد الذل بالتزام الخراج وليس كذلك بل المراد ان المسلمين اذا اشتغلوا بالزراعة واتبعوا اذناب البقر وقعدوا عن الجهاد كر عليهم عدوهم فجعلوهم اذلة ولان الصغار ان كان فانما يكون في الوضع ابتداء واما بقاء فلا بخلاف خراج الرأس فانه ذل وصغار ابتداء وبقاء فلذلك لا يبقى بعد الاسلام كذا في العناية ولا عشر في خارج ارض الخراج وقال الش فيجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عم لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة وعلى هذا الخلاف الزكوة مع احدهما حتى لو اشترى ارض عشر او خراج للتجارة ففيها العشر او الخراج دون زكوة التجارة عندنا ثم العشر او الخراج صار وظيفة لازمة لهذه الارض فلا يسقط باسقاط المالك وهو اسبق ثبوتا من زكوة كان وجوبها بنية التجارة فلهذا بقيت عشرية وخراجية كما كانت ولانه اكد حتى لا يسقط بعذر ما والزكوة تسقط بعذر الصبا والجنون واذا كان كذلك كان اولى بالايجاب كذا في الايضاح ذكره في الكفاية ولا يتكرر خراج الوظيفة بتكرر الخارج في سنة لان عمر رضه لم يوظفه مكررا بخلاف العشر لانه لا يتحقق الا بوجوبه في كل خارج وكذا خراج المقاسمة والله اعلم **فصل** لما فرغ من ذكر خراج الاراضي ذكر في هذا الفصل خراج الرؤس وهو الجزية الا انه قدم العشر لان العشر اركما في سببه وفي العشر معنى القربة وبيان القربات مقدم الجزية اسم لما يؤخذ من اهل الذمة والجمع الجزى مثل اللحية واللحى سميت بها لانها تجزى اى تقضى وتكفي عن القتل فانه اذا قبلها سقط عنه القتل وهي ثابتة بالكتاب والسنة وقد طعن بعض الملحدين حيث قالوا كيف يجوز تقرير الكفار على الشرك بمال ولو جاز لجاز تقرير الزاني على الزنا بمال يؤخذ منه والجواب عنه انه دعاء الى الدين باحسن الوجوه لانه بعقد الذمة يسكن بين المسلمين ويرى محاسن الدين فربما يسلم مع ان فيه دفع شر قتاله كذا في الكفاية ان وضعت بتراض او صلح لا تتغير بزيادة ونقص لان في التغيير ترك الوفاء بالعهد فلا يجوز كما لا يتغير ما وضع على بني تغلب من المضاعفة وعلى بني نجران من الحلل فان النبي عم صالح بني نجران على الف ومائة حلة كذا في الهداية ونجران بلد من بلاد اليمن واهلها نصارى والحلة ازار ورداء وهو المختار ولا يسمى حلة حتى تكون ثوبين كذا في العناية وان فتحت بلدة عنوة واقر اهلها عليها يعني على املاكهم توضع اى يضع الامام على الظاهر الغنى وهو صاحب المال الكثير الذي لا يحتاج الى العمل في السنة ثمانية واربعون درهما يؤخذ منه في كل شهر اربعة دراهم وعلى المتوسط وهو الذي له مال لا يستغنى بماله عن العمل نصفها وهو اربعة وعشرون درهما فيؤخذ منه في

كل شهر

كل شهر درهمان وعلى الفقير وهو الذي لا مال له القادر على الكسب الفاضل من حاجته ربعها وهو اثنا عشر درهما فيؤخذ منه في كل شهر درهم وقال الامام فخر الاسلام من ملك ما دون المأتين او لا يملك شيئا لكنه معتمل فعليه اثنا عشر ومن ملك مأتي درهم فصاعدا الى عشرة آلاف درهم وهو معتمل ايضا فعليه اربعة وعشرون ومن ملك عشرة آلاف فصاعدا الى ما لا نهاية له وهو معتمل ايضا فعليه ثمانية واربعون درهما ثم قال وانما شرط المعتمل لان الجزية عقوبة وانما تجب على من كان من اهل القتال حتى لا يلزم الزمن منهم جزية وان كان موسرا في اليسار قال والمعتمل هو الذي يقدر على العمل وان لم يحسن حرفة وكان الفقيه ابو جعفر يقول ينظر الى عادة كل بلد لان عادة البلدان مختلفة في الغنى الا يرى ان صاحب خمسين الفا ببلخ يعد من المكثرين فيعتبر عادة كل بلد وذكر هذا القول عن ابي نصر محمد بن سلام كذا في العناية وهذا عندنا وقال الش يوضع على كل حالم دينار او ما يعدل الدينار الغني والفقير في ذلك سواء لقوله عم لمعاذ رضه خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله من غير فصل والمراد من كل بالغ وبالغة ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رضهم ولم ينكر عليهم احد من المهاجرين والانصار فصار اجماعا وما رواه محمول على انه كان صلحا والدليل عليه انه امر بالاخذ من الانثى والجزية لا تجب على الانثى ثم لا بد ان يكون المعتمل صحيحا ويكتفي بصحته في اكثر السنة كذا في الهداية والذمي اذا كان غنيا في بعض السنة فقيرا في البعض قالوا ان كان في اكثر السنة غنيا يؤخذ منه جزية الاغنياء وان كان على العكس يؤخذ منه جزية الفقراء ولو كان غنيا في النصف فقيرا في النصف يؤخذ منه جزية وسط الحال كذا في قاضي خان وتوضع الجزية على كتابي سواء كان من العرب او العجم لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية الآية **فائدة** يجب التنبه لما قال الجصاص في احكام القرآن اقتضى وجوب قتلهم الى انه يؤخذ منهم الجزية على وجه الصغار والذلة انه لا يكون لهم ذمة اذ تسلطوا على المسلمين بالولاية ونفاذ الامر والنهي اذ كان الله انما جعل لهم الذمة باعطاء الجزية وكونهم صاغرين فواجب على هذا قتل من يتسلط على المسلمين بالغصب واخذ الضرائب بالظلم وان كان السلطان ولاه ذلك وان فعله بغير اذنه وامره فهو اولى وهذا يدل على ان هؤلاء النصارى واليهود الذين هم عمال السلطان ويظهر منهم الظلم والاستعلاء على المسلمين واخذ الضرائب لا ذمة لهم وان دماءهم مباحة ولو قصد مسلم مسلما لاخذ ماله فقد ابيح له قتله في بعض الوجوه فما بالك بهؤلاء وقد افتى فقهاءنا بحرمة توليهم الاعمال لثبوته بالنص كما في البحر الرائق وقد ابتلى السلاطين بهذا حتى احتاج الناس الى مراجعتهم وتقبيل ايديهم كما كان في زمن السلطان مراد حتى وقع بسبب ذلك فتنة عظيمة لا يفي البيان بها وبسط الكلام فيه ابن القيم كذا في عناية القاضي حاشية البيضاوي في سورة التوبة ومجوسي لانه عم وضع الجزية على المجوس واما الصابئون فقال ابو حنيفة رح تؤخذ منهم الجزية وقال صاحباه لا تؤخذ قالوا وانما قال ذلك ابو حنيفة رح لانه وقع في رأيه انهم من اهل الكتاب واما الزنادقة فاخذ الجزية منهم بناء على قبول التوبة منهم قالوا لو جاء الزنديق قبل ان يؤخذ فاقر انه زنديق فتاب عن ذلك تقبل توبته فان اخذ ثم تاب لا تقبل توبته لانهم باطنية يظهرون شيئا ويعتقدون في الباطن خلاف ذلك فيقتلون ولا تؤخذ منهم الجزية ولا تقبل توبتهم ذكره في سير فتاوى قاضي خان كذا في الكفاية ووثني اى عابد وثن وهو ما له صورة كصورة الآدمي معمولة من جواهر الارض او الحجارة او الخشب والصنم صورة بلا جثة كذا قال ابن الاثير عجمي وقال الش فيجب القتال لقوله تع وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فيبقى من وراءهم على الاصل قلنا انه يجوز استرقاقهم وكل من يجوز استرقاقهم يجوز ضرب الجزية عليهم ان كان المحل قابلا بخلاف المرأة والصبي فانهما عاجزان عن الكسب لا ابر لا توضع الجزية على وثني عربي والمراد به عربي الاصل واهل الكتاب وان سكنوا فيما بين العرب وتوالدوا فيهم ليسوا بعربي الاصل فان النبي عم صالح بني نجران

على الف ومائتي حلة كل سنة وكذا عمر رضه اخذ الجزية من نصارى بني تغلب وهم عرب لكن باعتبار سكناهم في ارض العرب
لا باعتبار الاصل وانما العرب في الاصل عبدة الاوثان وانهم اميون كما وصفهم الله تعالى في كتابه ولا على مرتد لان
كفرهما قد تغلظ اما مشركوا العرب فان النبي عم نشأ بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر واما
المرتد فلانه كفر بربه بعد ما هدي للاسلام ووقف على محاسنه فلا يقبل منهما الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة
وعند الشافعي تسترق مشركوا العرب وقد عرفت جوابه واذا ظهر على مشركي العرب والمرتدين تسترق انثاهما
وطفلهما لانه عم سبى ذرارى اوطاس وهوازن واسترق ابو بكر رضه نسوان بني حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسم
بين الغانمين حتى وقع [illegible] في سهم علي رضه الحنفية فولد منها محمد بن الحنفية ثم ان ذرارى المرتدين ونسائهم
يجبرون على الاسلام دون ذرارى عبدة الاوثان ونسائهم لان الاجبار على الاسلام انما يكون بعد ثبوت حكم
الاسلام في حقه وذرارى المرتدين قد ثبت في حقهم تبعا لابائهم فيجبرون عليه والمرتدات كن حرائر بالاسلام فيجبر
عليه دون ذرارى العبدة ونسائهم كذا في شروح الهداية ولا جزية على صبي وامرأة لما مر انها وجبت بدلا عن القتال
وهما لا يقتلان ولا يقاتلان لعدم الاهلية ومملوك ومكاتب ومدبر وام ولد لانها بدل عن القتل في
حقهم وعن النصرة في حقنا وعلى اعتبار الثاني لا تجب لانه لا يجب عليهم النصرة فلا تجب بالشك ولا يؤدي عنهم
مواليهم لانهم تحملوا زيادة الجزية بالغنى بسبب هؤلاء كذا في الهداية وتجب الجزية على مولى القرشي عندنا كذا في
قاضيخان وشيخ كبير وزمن واعمى ومقعد لما مر انها خلف عن القتال وهم ليسوا من اهله وفقير لا يكتسب
فيه خلاف الشافعي وقدم وراهب اي عابد من النصارى لا يخالط الناس بل يعتزل عنهم ويتزهد في الدنيا
ويترك ملاذها فاذا كان كذلك لا قتل عليه والجزية في حقه لاسقاط القتل وذكر محمد عن ابي حنيفة انه توضع عليه اذا
كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف ووجهه ان القدرة على العمل كان ثابتا فضيعها فصار كتعطيل
الارض الخراجية وتجب الجزية في اول الحول فلو ان الذمي اذا عجل الجزية لسنتين ثم اسلم ترد عليه جزية سنة ولو
ان ادى الجزية في اول السنة ثم اسلم في السنة لا يرد عليه شيء وهذا على قول من يقول بوجوب الجزية في اول
السنة وهو الصحيح كذا في قاضيخان ويؤخذ قسط كل شهر فيه كما ذكرنا ثم ان الجزية توضع في بيت مال الخراج
وبيوت المال اربعة وسنفصلها ان شاء الله تعالى وتسقط بالاسلام والموت يعني اذا اسلم من عليه الجزية
او مات كافرا تسقط وكذلك اذا عمي او صار مقعدا او زمنا او شيخا كبيرا لا يستطيع العمل او صار فقيرا
لا يقدر على شيء وبقي عليه من جزية راسه شيء سقط ذلك الباقي عنه عندنا سواء كانت هذه العوارض
قبل استكمال السنة او بعدها خلافا للشافعي له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه
المعوض فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض اي بالاسلام او بالموت كما في الاجرة والصلح عن دم العمد انما
ترددنا في قوله بدلا عن العصمة او السكنى لاختلاف العلماء في الجزية فقال بعضهم انها وجبت بدلا عن العصمة
الثابتة بعقد الذمة وهو قال الشافعي وقال بعضهم وجبت بدلا عن السكنى في دار الاسلام وقال بعضهم
وجبت بدلا عن النصرة كما ذكرنا قال شمس الائمة السرخسي وهو الاصح الا يرى ان الجزية لا تؤخذ من الاعمى
والشيخ الفاني والمعتق والمقعد مع انهم يشاركون في السكنى لانه لم يلزمهم اصل النصرة بابدانهم لو كانوا
مسلمين فكذلك لا يؤخذ منهم ما هو خلف عنه ولنا قوله عم ليس على المسلم شيء ولانها وجبت عقوبة على
الكفر فتسقط بالاسلام والموت كذا في العناية وتتداخل الجزية بالتكرار اي تكرار الحول ولو مصرا على الكفر خلافا

لهما فاذا مرت على الذمي سنون ولم يؤخذ منه الجزية سقطت عن تلك الاعوام ويؤخذ منه جزية السنة التي
هو فيها عند ابي حنيفة رح وقالا تؤخذ من الاعوام الماضية وان مات عند تمام السنة لم تؤخذ منه في قولهم جميعا
وكذا ان مات في بعض السنة لهما انها وجبت عوضا على ما تقدم آنفا وكل ما وجب عوضا اذا اجتمع وامكن استيفاؤه
يستوفى كما في سائر الاعواض وقد امكن لان الفرض انه حي واستيفاء المال من الحي ممكن اذا لم يمنع عنه الاسلام بخلاف ما
اذا اسلم لانه تعذر استيفاؤه كما مر وله انها وجبت عقوبة على الاصرار على الكفر كما بينا ولهذا لا يقبل منه لو بعث على يد
نائبه في اصح الروايات والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت كالحدود كذا في الهداية والعناية بخلاف خراج الارض
قيل هو على هذا الخلاف وقيل لا تداخل فيه بالاتفاق فلا بد من بيان الفرق بينهما والفرق ان الخراج في حالة البقاء مؤنة من
غير التفات الى معنى العقوبة ولهذا اذا اشترى المسلم ارضا خراجية يجب عليه الخراج فجاز ان لا يتداخل بخلاف الجزية فانها
عقوبة ابتداء وبقاء ولهذا لم يشرع في حق المسلم اصلا والعقوبات تتداخل كذا في العناية واعلم ان من عليه العشر او
الخراج اذا مات يؤخذ ذلك من تركته وعن ابي حنيفة في رواية يسقط ذلك بالموت ويؤخذ الخراج عند بلوغ الغلة على اختلاف
البلدان ولا يحل لصاحب الارض ان يأكل الغلة حتى يؤدي الخراج كذا في قاضيخان ومن ادى العشر او الخراج الى مستحقه
بنفسه فللامام ان يأخذه ثانيا لان حق الاخذ له ولو لم يطلب الامام الخراج يتصدق به على الفقراء لانه اذا لم يطلبه تعذر
الاداء اليه فبقي طريقه التصدق به ليخرج عن العهدة ولو ترك السلطان الخراج او العشر لرجل جاز في الخراج دون العشر
عند ابي يوسف وقال محمد لا يجوز فيهما لانهما في الجماعة المسلمين ولابي يوسف ان له حقا في الخراج فصح تركه وهو صلة
منه والعشر حق الفقراء على الخصوص فلا يجوز تركه وعليه الفتوى كذا في الاختيار ولا يجوز للكتابي احداث بيعة وكنيسة
او صومعة في دارنا لقوله عم لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة والخصاء بكسر الخاء والمد على وزن فعال مصدر خصاه
اي نزع خصيته والاخصاء خطأ ذكره في المغرب والمراد بقوله عم ولا كنيسة احداثها فهو نفي بمعنى النهي وقال الكنيسة معبد اليهود
والنصارى لمتعبدهم وكذلك البيعة كان مطلقا في الاصل ثم غلب استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود والبيعة لمتعبد
النصارى والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة فلا يمكنون من احداث الصومعة التي يختلفون فيها ايضا للعبادة
بخلاف موضع صلوة الذمي في البيت لانه تبع للسكنى كذا في العناية وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار
هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان
فيها بعض الشعائر والمروي عن صاحب المذهب اي عن ابي حنيفة في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة
وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله عم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب كذا في الهداية وتعاد
المنهدمة لان الابنية لا تبقى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة فلا يمنع منها بعد ان تكون على قدر البناء
الاول ويمنع من زيادته عليه من غير نقل لان النقل احداث في الحقيقة فيمنع منه ثم الذمي اذا اشترى دارا في المصر ذكر
في العشر والخراج انه لا ينبغي ان يباع منه ولو اشترى يجبر على بيعها من المسلم وذكر في الاجارات انه يجوز الشراء ولا يجبر على البيع
الا اذا كثر ذلك فيجبر على البيع كذا في قاضيخان قال شمس الائمة الحلواني هذا اذا قلوا بحيث لا يتعطل بسبب سكناهم ولا يتعطل
بعض جماعات المسلمين فاما اذا كثروا بحيث يتعطل بسبب سكناهم بعض جماعات المسلمين يمنعون من السكنى
فيما بين الناس بان يسكنوا ناحية ليس فيها للمسلمين جماعة وهو محفوظ عن ابي يوسف في الامالي كذا في التاتار حانية
ويميز الذمي اي وجب تمييزه عن المسلم لانه وجب تعظيم المسلم وتحقير الذمي كذا في الاختيار في زيه بكسر الزاي المعجمة
اللباس والهيئة ومركبه وسرجه اي سرج مركبه ولا الظاهر فلا يركب خيلا لانه عز ولا جملا لانه جمال ولا يعمل بسلاح

اى لا يستعمل ولا يحمله فان فيه عزة ويظهر الكستيج بضم الكاف وبالجيم خيط غليظ بقدر الاصبع يشده الذمى فوق ثيابه كذا فى العناية وكستيج النصارى قلنسوة سوداء وزنار من الصوف يجعل ذلك بخيط مشدود فى وسط واما ما يتزينون به من العمامة والزنانير المتخذة من الابريسم فذلك زينة يمنع عنه وفيه جفاء لاهل الاسلام فلا يؤذن لهم فى ذلك ويؤمرون بما كان استخفافا لهم كذا فى قاضى خان ويركب سرجا كالاكاف فى الريشة فيكون قربوس سرجه مثل مقدم الاكاف وقال بعض المشايخ يكون على مقدمه شىء من الخشب كالرمانة والاول اصح لانه اوفق لرواية الجامع كذا فى المحيط وقيل يمنع من الركوب مطلقا سواء كان على الاكاف او على السرج كذا فى شرح المجمع وانما يؤخذون بذلك اظهارا للصغار وصيانة لضعفة المسلمين فى الدين يعنى يفعل ذلك بهم لكيلا يكونوا فى اعين المسلمين الذين لم يتصلبوا فى دين الاسلام اذلاء صاغرين حتى لا يميلوا الى الكفر بسبب سعتهم فى الرزق والملابس والمراكب ورونق حالهم واليه اشار الله تعالى فى قوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة الآية كذا فى الكفاية فان قيل لم يأخذ النبى عم من يهود المدينة ولا نصارى نجران ولا مجوس هجر بذلك فيكون بدعة اجيب بانهم فى زمن النبى عم كانوا معروفين فى المدينة لا يشتبه حالهم فلم يقع الاحتياج الى ذلك ثم فى زمن عمر رضه لما كثر الناس ممن يعرف وممن لا يعرف وقعت الحاجة الى ذلك فامر بذلك بمحضر من الصحابة وكان صوابا قال عم اينما دار عمر فالحق معه كذا فى العناية والاحق ان لا يترك الذمى ان يركب الا لضرورة كالخروج الى الرستاق وذهاب المريض الى موضع يحتاج الى الخروج حين ركب للضرورة ينزل فى المجامع اى مجامع المسلمين فان لزمت الضرورة اتخذ سرجا كهيئة الاكاف كما مر ولا يلبس ما يختص اهل العلم والزهد والشرف كالرداء والعمامة بل يلبس قميصا خشنا من الكرباس جيبه على صدره كذا فى المحيط ويميز نساؤه عن نساء المؤمنين فى الطريق والحمام ه فيمشين فى ناحية الطريق والمسلمات فى وسطه ويجعل ازارهن مخالفا لازار المسلمات ويجعل على داره علامة كيلا يستغفر له اى كيلا يقف السائل على بابه داعيا له بالمغفرة كما هو دابه فى ابواب المسلمين ولا يبدأ بالسلام لقوله عم لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام قيل النهى للتنزيه وضعفه النووى رح وقال الصواب ان ابتداءهم بالسلام حرام لانه اعزاز ولا يجوز اعزاز الكفار وقال الطيبى المختار ان المبتدع لا يبدأ بالسلام ولو سلم على من لا يعرفه فظهر ذميا او مبتدعا يقول استرجعت سلامى تحقيرا له واما اذا سلموا على المسلم فقد جاء فى حديث آخر انه يرد بقوله وعليكم ولا يزيد عليه ولكن الدعاء لهم بما يناسبهم غير ممنوع لما روى ان يهوديا حلب للنبى عم لقحة فقال عم اللهم جمله فبقى ه اسوداد شعره الى قريب من سبعين سنة كذا فى المبارق شرح المشارق فيكره ان يبدأ المسلم بالسلام عليه ولبعض المشايخ لم يروا بأسا بالسلام على اهل الذمة والصحيح هو الاول وهذا اذا لم يكن للمسلم حاجة اليه فان كانت لا بأس بالسلام عليه ويكره للمسلم ان يصافح الذمى واذا قال المسلم للذمى اطال الله بقاءك قالوا ان نوى بقلبه ان يطيل بقاءه لعله ان يسلم او يؤدى الجزية عن ذل وصغار لا بأس به لان هذا دعاء له الى الاسلام او لمنفعة المسلمين كذا فى قاضى خان ولو قال فى جوابه السلام على من اتبع الهدى جاز وكذا يكتب لهم فى الكتاب بهذا القول كذا فى التحفة وشرح الشرعة ثم الاولى للمسلم الكف عن مخالطة الكفار وعن معاملتهم ومواكلتهم واما الانبساط معهم والاسترسال اليهم كما يسترسل الى الاصدقاء فهو مكروه كراهة شديدة كذا فى تبيين المحارم وروى عن ابى موسى الاشعرى انه قال لعمر بن الخطاب رضه ان لى كاتبا نصرانيا فقال عمر مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا مسلما اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قال قلت له دينه ولى كتابته

قال عم

قال لا اكرمهم اذا اهانهم الله ولا آمنهم اذ خونهم الله ولا ادنيهم اذ اقصاهم الله قال له ابو موسى لا قوام البصرة الا به فقال عمر رضه مات النصرانى والسلام يعنى هب انه مات فما كنت صانعا حينئذ فاصنعه الساعة واستغن عنه بغيره كذا قال ابن الشيخ فى حاشية البيضاوى ويضيق عليه الطريق يعنى اذا التقى المسلم والكافر يجعله المسلم فى الطريق الضيق ويؤدى الذمى بنفسه الجزية قائما والآخذ قاعد وقال بعضهم يأخذه بقفاء ولو بعث الذمى الجزية على يد نائبه لا يقبل منه ما لم يأت بنفسه كذا فى قاضى خان لانها عقوبة وعندهما يجوز النيابة لان المقصود تنقيص المال كذا فى الاختيار ويؤخذ بتلبيبه التلبيب اخذ اللبب من الثياب واللبب موضع القلادة من الصدر ويهز اى يحرك ويقال له اد الجزية يا ذمى او يا عدو الله لقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اى حقيرون ولا ينقض عهده بالاباء عن الجزية لان الغاية التى ينتهى بها القتال التزام الجزية لا اداؤها والالتزام باق كذا فى الهداية الا فى رواية كذا فى المجمع قال قاضى خان ولو امتنع اهل الذمة عن اداء الجزية قاتلهم الامام او بزناه بمسلمة او قتله مسلما لان كلا منهما معصية وهى لا تمنع العهد وسبه النبى عم وقال الشافعى سبه النبى عم يكون نقضا لانه لو كان مسلما وسب النبى عم والعياذ بالله تعالى لنقض ايمانه فكذا ينقض امانه وذمته ولنا ان سب النبى عم كفر منه والكفر المقارن لا يمنع عقد الذمة فالطارى كيف يرفعه بل ينقض عهده باللحاق بدار الحرب او الغلبة على موضع لمحاربتنا لانهم صاروا حربا علينا فعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب ويصير كالمرتد يعنى فى الحكم بموته باللحاق وفى حكم ما حمله فان الذمى اذا نقض العهد ولحق بدار الحرب وفى يده مال ثم ظهر على دار الحرب يكون فيئا كالمرتد اذا لحق بدار الحرب بماله ثم ظهر على الدار كان ماله فيئا لكن لو اسر يسترق والمرتد لا يسترق بل يقتل ان اصر على ارتداده واما المرتدة فما دامت فى دارنا لا تسترق فاذا لحقت بدار الحرب ثم سبيت استرقت وتجبر مع ذلك على الاسلام كذا فى البيانية ويؤخذ من بنى تغلب رجالهم ونسائهم ضعف الزكوة والعشر لان عمر رضه صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة لا من صبيانهم لان الصلح على الصدقة المضاعفة والصدقة تجب على النساء دون الصبيان فكذا المضاعف وقال زفر لا تؤخذ من نسوانهم ايضا وهو قول الشافعى لانه جزية فى الحقيقة على ما قال عمر رضه هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا يصرف الى مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يختص بالجزية الا يرى انه لا يراعى فيه شرائطها من وصف الصغار كعدم القبول من يد النائب والاعطاء قائما والقابض قاعدا واخذ التلبيب والهز كذا فى الهداية والكفاية ويؤخذ من مواليهم اى موالى بنى تغلب الجزية والخراج كموالى قريش يعنى كما لا تؤخذ جزية الرأس وخراج الارض من القرشى وتؤخذ من معتقه فكذا ههنا يؤخذان من معتق التغلبى وان لم يؤخذا من التغلبى وقال زفر تضاعف لقوله عم مولى القوم منهم الا يرى ان مولى الهاشمى يلحق به فى حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق الاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا ولم يلحق لمولاه فى ترك الجزية وان كان الاسلام اعلى اسباب التخفيف واولاها واما قوله عم مولى القوم منهم فقلنا قد تعذر اجراؤه على عمومه لانعقاد الاجماع على ان مولى الهاشمى لا ينزل بمنزلة الهاشمى وكذا مولى القرشى واذا تعذر ذلك يجب تأويله بانه محمول على التعاون والتناصر لانه من لوازمه فان الرجل اذا كان من القوم يقوم بنصرتهم واما حرمان مولى الهاشمى عن الصدقات فباعتبار الاحترام والاستعظام وقد ذكرنا ان الحديث مؤول بمعنى التناصر فنفى التناصر استعظام فلذلك الحق مولى الهاشمى به فى ذلك المعنى كذا فى الفوائد الظهيرية كذا فى الكفاية ويصرف الخراج اى خراج الاراضى والجزية اى جزية الرؤوس لا العشر كما فى المبسوط الا فى النظم وقاضى خان كذا فى القهستانى وما اخذ من بنى تغلب او من ارض جلى عنها اهلها او اهداه اهل الحرب

الى الامام او اخذ منهم بلا قتال كعشر المستأمن في مصالح المسلمين جمع مصلحة وهي ما يعود نفعه الى الاسلام والمسلمين كسد الثغور جمع ثغر بالفتح وسكون الغين المعجمة وهو موضع المخافة من فروج البلدان كما في القاموس وفيه اشعار بانه يصرف الى جماعة يحفظون في دار الاسلام عن اللصوص وبناء القناطير جمع قنطرة وهو ما بني على الماء للعبور والجسور جمع جسر وهو يعبر به النهر وغيره مبنيا كان او غيره كما في المغرب او هو ما يتخذ من الخشب فيرفع والقنطرة ما يتخذ من الاجر فلا يرفع وهذا موافق لما في شرب قاضي خان ويدخل فيه كري انهار عظام غير مملوكة كالنيل وجيحون وكفاية العلماء والمدرسين والمفتين والقضاة قوله والعمال بالضم والتشديد جمع العامل وهو الذي يتولى امور رجل في ماله وملكه وعمله كما قال ابن الاثير فيدخل فيه ما ذكر والواعظ بحق وعلم كما في المنية وكذا الوالي وطالب العلم والمحتسب والمعلم بلا اجرة كما في المضمرات والمقاتلة اي المجاهدين في سبيل الله تع قال في مختار الصحاح والمقاتلة بكسر التاء القوم الذين يصلحون للقتال انتهى فان هذا كله مال بيت المال وانه وصل الى المسلمين من غير قتال وهو معد لمصالح المسلمين وهؤلاء عملتهم وذراريهم اولاد العلماء والعمال والمقاتلة لان نفقة الذراري على الآباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا الى الاكتساب فلا يتفرغون للقتال وفي الكاف اشعار بان يصرف الى غيرهم كاعوان العمال وفي لفظ الكفاية اشعار بان لا يحل لهم منها الا مقدار ما يكفيهم فان قصر السلطان في ذلك كان عليه الاثم واستحق اسم الظلم كما في شرح الطحاوي وبالاطلاق مشعر بجواز الصرف اليهم وان كانوا اغنياء وليس كذلك فانه ليس للاغنياء نصيب من بيت المال الا القاضي والامير من بيت المال فهو مقدار ما ينكح به زوجة ويشتري به خادما ودابة ومسكنا فان اصاب اكثر من ذلك فهو غال وسارق كذا في شرعة الاسلام والواجب على الائمة والولاة والسلاطين ايصال الحقوق الى اربابها وان لا يحبسوها عنهم على ما يرون من تفضيل وتسوية من غير ميل في ذلك الى هوى ولا يحل لهم منها الا مقدار ما يكفيهم ويكفي اعوانهم وما لا بد لهم منه وينبغي لهم اذا اجتمع المال عندهم ان يوصلوها الى اربابها ويصرفوا اليهم ولا يجعلوها كنوزا وان فضل من بيت المال شيء بعد ايصال الحقوق الى اربابها قسموها بين المسلمين فان قصروا في ذلك فوباله عليهم واستحقوا اسم الظلم كذا في غاية البيان من شرح الهداية ومن مات في نصف السنة حرم من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين ولهذا سمي عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت واهل العطاء في زماننا القاضي والمدرس والمفتي كذا في الهداية والعطاء ما يكتب للغزاة في الديوان ولكل من قام بامر من امور المسلمين كالقاضي والمفتي والمدرس وفي الابتداء كان يعطى لكل من كان له ضرب مزية في الاسلام كازواج النبي عم واولادهم المهاجرين والانصار ولذا لو مات في آخر السنة لا يورث العطاء لما قلنا انه صلة فلا تملك قبل القبض كالمرأة اذا ماتت ولها نفقة مفروضة في ذمة الزوج تسقط كذا ههنا وانما وضع المسئلة في نصف السنة لانه لو مات في آخر السنة يستحب صرف ذلك الى قريبه لانه قد اوفى عناه فيستحب الصرف الى قريبه ليكون اقرب الى الوفاء كذا في شروح الهداية وقال الامام السرخسي القاضي اذا كان ذا ثروة ويسار فالاولى ان لا يرتزق كما فعل عثمان رضه وان كان صاحب حاجة فالاولى ان يرتزق كما فعل ابو بكر وعمر رضهما وفي الخانية وان كان القاضي محتاجا الاولى ان يأخذ رزقه من بيت المال بل يفترض عليه فان كان غنيا تكلموا فيه فالاولى ان لا يأخذ من بيت المال كما في التاتارخانية سئل الرازي عن بيت المال هل للاغنياء فيه نصيب قال لا الا ان يكون عالما او قاضيا [illegible] واعلم ان بيوت المال اربعة بيت مال الغنائم والكنوز والركاز يصرف ذلك الى ما قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية وبيت مال الخراج والجزية والعشور ويصرف ذلك للمقاتلة فانه مال حصل بقوتهم

وفي المستورد بن شداد قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة فان لم يكن له خادم فليكتسب خادما فان لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا وفي رواية من اتخذ غير ذلك فهو غال كذا في مشكوة المصابيح في باب رزق الولاة يعني يحل له ان يأخذ مما في تصرفه من بيت المال قدر مهر زوجته ونفقتها وكسوتها وكذلك ما لا بد منه من غير اسراف وتنعم فان اخذ اكثر مما يحتاج اليه ضرورة فهو حرام عليه هكذا في شرح المصابيح لمظهر الدين منه

فيصرف اليهم وبيت الاموال الضائعة نحو التركات التي لا وارث لها يصرف ذلك الى عمارة القناطير والرباطات التي لا وقف لها واختلف العلماء في المفتين والائمة والمتعلمين والقضاة هل لهم حق في بيت مال الخراج قال بعضهم لا حق لهم فيه قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل واصحابه لهم حظ في بيت مال المسلمين لانهم يعملون في امر الدين فكانوا كالغزاة وقال الشيخ الامام هذا في يومنا يجوز للمؤذنين والائمة والمتعلمين لانهم منعوا حقهم من بيت المال كذا في قاضي خان وقد ذكرنا نوعا من ذلك في كتاب الزكوة فليتذكر لانه الموفق

باب المرتد

لما فرغ من بيان احكام الكفر الاصلي ذكر احكام الكفر الطاري لان الطاري بعد وجود الاصلي من ارتد اي ترك ملة الاسلام والعياذ بالله تعالى فانه الحافظ يعرض عليه كل يوم الاسلام وان تكرر منه ذلك وذلك العرض ليس بواجب عندنا لان الدعوة بلغته بل هو مستحب قال في الايضاح ويستحب عرض الاسلام عليه هكذا روي عن عمر رضه لان رجاء العود الى الاسلام ثابت لاحتمال ان الردة كانت باعتراض شبهة فيعرض عليه الاسلام وفيه دفع شره باحسن الامرين فان الاسلام احسن من القتل فالمراد لعلي رضه لان يهدي الله تع بك رجلا واحدا خير من ان تقتل ما بين المشرق والمغرب كذا في الكفاية وتكشف شبهته ان كانت اي وجدت شبهة فان استمهل اي طلب المرتد المهلة بعد العرض للتفكر حبس واما اذا لم يطلب المهلة فالظاهر من حاله انه متعنت في ذلك فلا بأس بقتله الا انه يستحب ان يستتاب لانه بمنزلة كافر بلغته الدعوة ثلاثة ايام فان قيل تقدير المدة ههنا بثلاثة ايام نصب الحكم بدلالة النص لان ورود النص في خيار البيع بثلاثة ايام ورد فيه لان التقدير بثلاثة ايام هناك انما كان للتأمل والتقدير ههنا ايضا للتأمل كذا في النهاية هذا ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يستحب ان يؤجله بثلاثة ايام طلب ذلك او لم يطلب وفي قول الشافعي ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة يمكنه التأمل فيها ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين وقوله عم من بدل دينه فاقتلوه فيقتل الحال هذا لانه لا يجوز تأخير الواجب لامر موهوم ولا فرق بين الحر والعبد لاطلاق الدليل كذا في الهداية فان تاب جزاء الشرط محذوف وهو قبلها اي قبلنا خلته اخذا والا اي وان لم يتب قتل وجوبا لما مر ثم ان ارتد ثانيا وثالثا فكذلك يفعل به في كل مرة لقوله تع فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وكان علي وابن عمر يقولان لا يقبل ان ارتد رابعا لانه ظهر انه مستخف استدلالا بقوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولنا قوله تع ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا كذا في النهاية وتوبته بالتبري والانفصال عن كل دين سوى الاسلام في صورة الالحاد لانه لا دين للملحد اصلا لان الالحاد هو العدول عن الاديان كلها كذا في الكشاف ثم المراد التبري عما سوى الاسلام بعد الاتيان بكلمة الشهادتين كذا في الكفاية او بالتبري عما انتقل اليه من الاديان الباطلة لحصول المقصود بذلك واعلم ان الكافر لو قال لا اله الا الله محمد رسول الله لصار مسلما كما في الروضة ولا يشترط ان يعلم معنى هذه الكلمات اذا علم انه الاسلام على ما قال الشيخ الجليل ويشترط معرفته اسمه صلى الله عليه وسلم دون معرفة اسم ابيه وجده على ما قال عين الائمة كما في المنية ولو قال الكتابي لا اله الا الله محمد رسول الله وتبرأت عن ديني او حكمها كما انكر ردته فانه رجوع منه الى الاسلام كما في التتمة ولو تكلم رجل بما هو كفر ثم اتى بكلمة الشهادة على وجه العادة بلا رجوع عما قال لم يرتفع كفره وهو المختار كما في الظهيرية وغيره وقتله قبل العرض اي قتل المرتد قبل عرض الاسلام عليه ترك ندب مكروه لا ضمان فيه لان الكفر مبيح للقتل ويزول بالارتداد ملكه عن ماله زوالا موقوفا الى ان يتبين حاله لانه ميت حكما والموت يزيل الملك عن الحي وهذا عنده وهو الصحيح كما في المضمرات

فان اسلم عاد ملكه اليه كما كان لانه صار كالحي ولو احياه الله تعالى ميتا كان الحكم كذلك الا انه خلاف المعتاد كما
في الكرماني كذا في القهستاني وان مات على ردته او قتل او لحق بدار الحرب وحكم به اى حكم القاضي باللحاق فكمل
السبب المزيل ملكه وقت الموت مستندا الى اول السبب وهو الردة كما في البيع بشرط الخيار فانه اذا اجيز يثبت
الملك من وقت العقد حتى يستحق المشترى المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا كذا في الكفاية عتق مدبره
وامهات اولاده وحلت ديونه المؤجلة لانه في حكم الميت والدين المؤجل يصير حالا بموت المديون واذا مات
او قتل على ردته يصير كسب حال اسلامه لوارثه المسلم وكسب ردته فيئا هذا عند ابي حنيفة وقال الشافعي كلاهما
فئ لانه مات كافرا والمسلم لا يرث من الكافر ثم هو مال حربي لا امان له فيكون فيئا يعني يوضع في بيت المال ليكون
للمسلمين باعتبار انه ضايع ولابي حنيفة انه يمكن الاستناد في كسب الردة لعدم الكسب قبلها ومن شرط الاستناد
التوريث وجود الكسب قبل الردة ليكون فيه توريث المسلم من المسلم لانا لو قلنا بالتوريث فيما اكتسبه حال الردة
لزم توريث المسلم من الكافر وذلك لا يجوز ثم انما يرثه من كان وارثا له حالة الردة وبقي وارثا الى وقت موته حتى لو حدث وارث
بعد الردة بان اسلم له بعض قراباته او تولد له من علوق حادث بعد ردته لا يرث في رواية وهو رواية ابي يوسف عنه انه
يرثه من كان وارثا له عند الردة ثم لا يبطل استحقاق الوارث بموت ذلك الوارث بل يخلفه وارثه بمنزلة الموت في
التوريث فان من مات من الورثة بعد موت المورث قبل قسمة ميراثه لا يبطل استحقاقه ولكن يخلفه وارثه فيه فهذا
كذلك وعنه في رواية وهي رواية محمد عنه قيل وهو الاصح انه يعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد
السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده كما في الولد الحادث من المبيع قبل القبض في انه يصير معقودا عليه بالقبض
ويكون له حصة من الثمن كذا في العناية ويقضي دين حال اسلامه من كسب اسلامه ودين حال ردته من كسبها لان
المستحق بالسببين اى الدينين مختلف والمؤدى من كسب واحد غير مختلف فالمستحق بالسببين غير مؤدى
من كسب واحد فلا بد من ادائه من كسبين تحقيقا للاختلاف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي
وجب به المستحق وهو الدين فيضاف اداؤه اليه ليكون الغرم بازاء الغنم وتوقف بيعه وشراؤه واجارته
وهبته ورهنه وعتقه وتدبيره وكتابته ووصيته فان اسلم صحت هذه التصرفات فان مات او قتل او حكم
بلحاقه بطلت هذه كلها عند ابي حنيفة وقالا لا يزول ملكه عن ماله وتقضى ديونه مطلقا اى ديون حال الاسلام
وحال الردة من كلا كسبيه وكلاهما لوارثه المسلم ومحمد اعتبر كونه وارثا عند اللحاق لانه هو السبب والقضاء
لقطع الاحتمال وابو يوسف عند الحكم به لانه يصير مرتدا به وتصح تصرفاته ولا يوقف غير المفاوضة لكن كتصرف
الصحيح حتى تعتبر تبرعاته من كل المال عند ابي يوسف لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل
كالمرتدة وكتصرف المريض فتعتبر من الثلث عند محمد لان من انتقل الى ملة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه
فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة فانها لا تقتل وتصح اتفاقا استيلاده وطلاقه ويبطل نكاحه وذبيحته وتتوقف
مفاوضته فالحاصل ان تصرفات المرتد على اربعة اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد وقبول الهبة لانه لا يفتقر الى
حقيقة الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة والشهادة والارث لان كل واحد منها يعتمد الملة
ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ومختلف
في توقفه كالبيع وامثاله لهما ان الصحة تعتمد الاهلية ونفاذ الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا
الملك لقيامه قبل موته ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امراة مسلمة يرثه ولو مات ولد له بعد الردة

قبل الموت

قبل الموت لا يرثه فتصح تصرفاته وله انه حربي مقهور تحت ايدينا وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا
بغير امان فيؤخذ فيقهر بتوقف تصرفاته لتوقف حاله فكذا المرتد واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة في الفصلين
فاوجب خللا في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المراة لانها
ليست بحربية ولهذا لا تقتل وترثه امراته المسلمة ان مات او قتل وهي في العدة لانه يصير فارا وان كان صحيحا لانها
سبب للهلاك كالمرض فاشبه ردته التي حصلت بها البينونة الطلاق في حال المرض فيوجب للارث اذا كانت في
العدة وان عاد مسلما بعد الحكم بلحاقه اخذ ما وجده باقيا في يد وارثه لان الوارث انما يخلفه فيه لاستغنائه
عنه حيث دخل دار الحرب فاذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم على الوارث قال شمس الائمة الحلواني في هذا ولو كان
هذا بعد موته حقيقة بان احياه الله تعالى واعاده الى الدنيا كان الحكم فيه هكذا الا انه خلاف العادة بخلاف ما اذا ازاله
الوارث عن ملكه فانه لا سبيل له لانه ازاله في وقت كان فيه سبيل من الازالة فنفذت كذا في العناية ولا ينقض
عتق مدبره وام ولده فانه لا سبيل له عليهما لان القضاء بعتقهم قد صح بدليل مصحح وهو قضاء القاضي بلحاقه عن ولايته
لانه لو كان في دار الاسلام كان له ان يموت حقيقة فاذا خرج عن ولايته كان له ان يموت حكما فاذا كان قضاؤه عن ولاية
نفذ والعتق بعد وقوعه لا يحتمل النقض وان عاد قبله اى ان جاء مسلما قبل ان يقضي القاضي بذلك فكانه لم يرتد
كانه لم يزل مسلما فمدبره وامهات اولاده على حالهم لا يعتقون بقضاء القاضي وما كان عليه من الديون فهو الى اجله
كما كانت والمراة لا تقتل وقال الشافعي تقتل لما روينا من قوله عم من بدل دينه فاقتلوه وكلمة من تعم الرجال والنساء
ولم يفصل بين المرتدة والكافرة الاصلية بل تحبس فتطعم كل يوم لقمة وشربة وتمنع من سائر المنافع حتى تتوب او تموت
لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر عليه بالحبس كما في حقوق العباد وتضرب كل ثلاثة ايام مبالغة في الحمل
على الاسلام ثم اعلم انهم اختلفوا في ارتدادها فقال مشايخ بلخ ردة المراة لا تعتبر ولا تبين من زوجها ويعزرها القاضي وعند
عامة العلماء ردة المراة معتبرة تبين من زوجها الا ان القاضي يجبرها على الاسلام وتجديد النكاح والعود الى الزوج كذا في فتاوى قاضي خان
وفي فتوى اهل خوارزم ان لكل قاض ان يجدد النكاح بينهما بمهر يسير ولو بدينار رضيت او ابت كذا في ذخيرة العقبى
والامة تجبرها مولاها وقال ابو حنيفة رح اذا ارتدت الامة واحتاج المولى خدمتها دفعت اليه وامره القاضي ان يجبرها
اما الجبر فلما ذكرنا واما من المولى فلما فيه من الجمع بين الحقين اى الجبر والاستخدام ولم يشترط المص حاجة المولى الى خدمتها
وهو رواية الجامع الصغير وشرطت في رواية وقال فخر الاسلام والصحيح انها تدفع الى المولى احتاج او استغنى وقال
وكذلك لا يشترط طلب المولى فان قيل للمولى حق الاستخدام في العبد والامة جميعا فكيف دفعت اليه الامة دون
العبد اجيب بان العبد اذا ابى قتل فلا فائدة في الدفع الى المولى كذا في العناية وينفذ جميع تصرفاتها في مالها لانها
لا تقتل وملكها باق وجميع كسبها لورثتها المسلم اذا ماتت لانه لا حراب منها فلا تقتل بخلاف المرتد عند ابي حنيفة
وحاصل الفرق ان المراة لا تقتل ومعناه ان عصمة المال تبع لعصمة النفس فبالردة لا تزول عصمة نفسها حتى لا
تقتل فكذلك عصمة مالها بخلاف الرجل فلما كانت عصمة مالها باقية بعد ردتها كان كل واحد من الكسبين ملكها
فيكون ميراثها لورثتها ولهذا يرثها زوجها المسلم ان ارتدت مريضة والقياس ان لا يرثها وهو قول زفر لان فرار
الزوج انما كان يتحقق اذا مات وهي في العدة الا يرى انه لو طلقها قبل الدخول بها في مرضه لم يكن لها الميراث لانها
ليست في عدته ثم ههنا لا عدة على الرجل فينبغي ان لا يرثها الزوج وجه الاستحسان ان حقه تعلق بمالها بمرضها
وكانت بالردة قاصدة ابطال حقه فارة عن ميراثه فيرد عليها قصدها كما في جانب الزوج الا ان ارتدت صحيحة

لانها بانت بنفس الردة فلم تصر مشرفة على الهلاك لانها لا تقتل فلا تكون في حكم الفارة المريضة فلا يرث زوجها منه
وقاتلها يعزر لارتكابه المنهي وهو قتل المرأة فقط فلا يضمن ولا يقتل لا يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل مرتدة لانا نقول
انه عم لم يقتلها بمجرد الردة بل لانها كانت ساحرة شاعرة تهجو رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لها ثلثون ابنا وهي تحرضهم
على قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر بقتلها وسائر احكامها كالرجل اي كاحكام الرجل المرتد فذكر بعضها ويذكر البعض الآخر فان
ولدت امته فادعاه ثبت نسبه وامومتها والولد حر لصحة الاستيلاد وهو ورثته اي الولد باباه المرتد مطلقا اي سواء
ولد لاقل من ستة اشهر من وقت الارتداد او اكثر ان كانت الامة مسلمة لان الولد مسلم تبعا لها لانها خيرهما دينا
والمسلم يرث المرتد وكذا ان كانت نصرانية الا ان ولدته لاكثر من نصف حول منذ ارتد وكذا الحكم في ستة اشهر
وفائدة التقييد به انها اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر فالولد يرث من ابيه المرتد وان كانت امه نصرانية لانا تيقنا
بوجوده في البطن قبل الردة فيكون مسلما تبعا للاب واما اذا جاءت به لستة اشهر من وقت الردة لم نتيقن
بعلوق الولد قبل الردة فلا يجعل الولد مسلما باسلام الاب قبل الردة كذا ذكره الامام قاضي خان فان قيل لم لا يجعل
مسلما باعتبار دار الاسلام كاللقيط قلنا لان تبعية الدار عند عدم الابوين واما عند وجودهما فلا يثبت ابتداء
الاسلام للولد باعتبار الدار كالصغير اذا سبي ومعه احد ابويه كذا في الكفاية وان لحق المرتد بماله بدار الحرب فظهر عليه
فهو اي ماله فيء دون نفسه كمشركي العرب فان لحق وحكم القاضي بلحاقه ثم رجع واخذ المال فذهب به الى دار الحرب فلحقه بدار
الحرب فظهر عليه اي على ذلك المال فهو لوارثه قبل القسمة يرد عليهم والفرق بين المسئلتين ان الاولى مالم يجر فيه
الارث فهو مال الحربي فيكون فيئا لا محالة والثانية انتقل الى ورثته بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما
والمالك القديم اذا وجد ماله في الغنيمة قبل القسمة اخذه مجانا فان لم يكن القاضي حكم بلحاقه والمسئلة بحالها ففي ظاهر
الرواية يرد على الورثة ايضا لانه متى لحق بدار الحرب فالظاهر انه لا يعود فكان ميتا ظاهرا وفي بعض روايات السير
يكون فيئا لا حق للورثة فيه لان الحق لا يثبت لهم الا بالقضاء كذا في العناية وان لحق بدار الحرب فقضى لعبده
لابنه فكاتبه الابن فجاء المرتد مسلما فبدل الكتابة والولاء له اي للمرتد الذي اسلم اما بدل الكتابة فلانه لا وجه
الى ابطالها لنفوذها بدليل منفذ وهو قضاء القاضي باللحاق فجعل الوارث الذي يكون خلفه كالوكيل من جهته
وحقوق عقد الكتابة ترجع الى الموكل واما الولاء فلان الولاء لمن اعتق والعتق انما يحصل منه بعد اداء بدل الكتابة
بخلاف ما اذا رجع مسلما بعد اداء بدلها لان الملك الذي كان له لم يبق قائما كذا في العناية ومن قتله مرتد خطأ فقتل
على ردته او لحق بداره فديته في كسب اسلامه خاصة عند ابي حنيفة لنفوذ تصرفه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه
ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده وقالا في كسبه مطلقا لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما
عندهما ومن قطعت يده عمدا فارتد والعياذ بالله تعالى ومات على ردته منه اي من ذلك القطع او لحق ثم جاء مسلما
ومات منه فنصف ديته لورثته في مال القاطع اما الاول فلان السراية حلت محلا غير معصوم فاهدرت لانها لو لم
تهدر لوجب القصاص في العمد والدية الكاملة في الخطأ لان قطع اليد صار نفسا بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات
من ذلك فانه لا يضمن القاطع شيئا وان كان معصوما وقت السراية لان الاهدار لا يلحقه الاعتبار وحاصله انه اذا
لم يقع معتبرا ابتداء لا ينقلب معتبرا لبعد ذلك لان غير الموجب لا ينقلب موجبا اما المعتبر فقد يهدر بالابراء فكذلك
بالردة واما الثاني فلانه صار ميتا تقديرا والموت لقطع السراية واسلامه حيوة حادثة في التقدير فلا يعود حكم الجناية
الاولى وان اسلم بدون لحاق يعني اذا قطع يد المسلم ثم ارتد والعياذ بالله تعالى ولم يلحق بدار الحرب ثم اسلم فمات

فتمام الدية

فتمام الدية اي فعلى القاطع دية كاملة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان الجناية وردت على محل معصوم لانه قطع يده
وهو مسلم وتمت على محل معصوم لان الفرض انه لم يلحق واسلم فيجب ضمان النفس كما اذا لم يتخلل الردة وهذا لانه
لا معتبر لقيام العصمة في حال بقاء الجناية وانما المعتبر قيامها في حال انعقاد السبب وفي حال ثبوت الحكم وحالة البقاء بمعزل
من ذلك كله فصار كقيام الملك في حال بقاء اليمين يعني اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه
ثم دخل الدار عتق اما لو عدم الملك عند اليمين او عند الحنث لم يعتق وعند محمد وزفر في جميع ذلك نصفها يعني فيما
اذا مات على ردته او لحق ثم جاء مسلما او لم يلحق واسلم لان اعتراض الردة اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان
لان الردة معنى لو مات عليه لم يجب بالسراية شيء فكذلك اذا لم يمت عليه كعبد قطعت يده ثم باعه المولى ثم اشتراه او
تفاسخا البيع ثم باع العبد لا يجب الا دية اليد كما لو مات على البيع لان البيع معنى لو مات عليه لم يجب بالسراية شيء لان الاقدام
على البيع ابراء عن الجناية من حيث المعنى فصار كما اذا قطع يد مرتد فاسلم سواء مات من القطع او لم يمت حيث لا يجب
ضمان النفس في الاول ولا ضمان اليد في الثاني وفرق ابو حنيفة وابو يوسف بين الردة والبيع بان الردة لا تبطل
بابراء ولا استلزمته له لانها وضعت لتبديل الدين ويصح من غير ابراء الا انه اذا مات على ذلك لم يجب الضمان لهدر دمه
بالردة بخلاف بيع العبد المجني عليه لان البيع وضع لقطع ملكه والضمان بدل ملكه فاذا قطع الاصل قصدا فقد قطع البدل
ايضا فصار كالابراء ولم يذكر في الكتاب ما اذا كان القاطع هو الذي ارتد فقتل فمات المقطوع يده بالسراية مسلما وحكمه
انه اذا كان عمدا فلا شيء له لان الواجب في العمد هو القود وقد فات محله حين قتل على ردته او مات وان كان خطأ
فعلى عاقلة القاطع دية النفس لان عند الجناية كان مسلما وجناية المسلم اذا كان خطأ فهي على عاقلته وتبين بالسراية
ان جنايته كانت قتلا فلهذا كان على عاقلته دية النفس وان كانت الجناية منه في حال ردته كانت الدية في الخطأ في ماله
لما بينا ان المرتد لا يعقل جنايته احد كذا في العناية مكاتب ارتد فلحق بدار الحرب واكتسب مالا فاخذ بماله وابى ان يسلم
وقتل فبدل الكتابة لمولاه والباقي لورثته وهذا ظاهر على اصلهما لان كسب الردة ملكه اذا كان حرا فكذا اذا كان
مكاتبا واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين المرتد الحر والمكاتب حيث لم يجعل كسبه ملكا له اذا كان حرا وجعله ملكا
اذا كان مكاتبا ووجه الفرق ان المكاتب يملك اكسابه بعقد الكتابة وعقد الكتابة لا يتوقف بالردة لانه لا يتوقف
بحقيقة الموت فكذا باللحاق الذي هو شبيه الموت واذا لم يتوقف الكتابة لا يتوقف الكسب الحاصل بسببها الا يرى ان المكاتب لا يتوقف
تصرفه بالاقوى وهو الرق فكذا بالادنى يعني الردة بالطريق الاولى زوجان ارتدا فلحقا فولدت المرأة ولدا ثم ولد
ذلك الولد ولدا فظهر عليهم فالولدان فيء لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها وكذا ولد الولد ويجبر الولد الاول على الاسلام
لا ولد ولده وهو ظاهر الرواية ووجهه انه لو كان مسلما تبعا للجد كان تبعا لجده فلم يكون الناس كلهم مسلمين
بتبعية آدم عم ولو كان تبعا لابيه وهو تبع لكان التبع مستتبعا لغيره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجبر تبعا للجد لان
التبعية في حق الاب للتفرع والتفرع ثابت في حق الجد ولهذا كان بمنزلة الاب في النكاح وبيع مال الصغير وهذه
اربعة مسائل فكلها على روايتين ففي ظاهر الرواية لم يجعل الجد بمنزلة الاب فيها وفي رواية الحسن جعل الجد فيها بمنزلته
الاب اما صورة صيرورة الولد مسلما باسلام جده فهي ما ذكرنا واما الثانية فصدقة الفطر فان الاب اذا كان
فقيرا او عبدا والجد موسر هل تجب صدقة فطر الحافد عليه واما الثالثة فجر الولاء فانه اذا اعتق الجد والحافد حر والاب
رقيق هل يكون ولاء الحافد لموالي الجد ام لا واما الرابعة فالوصية للقرابة فانه اذا اوصى رجل لذي قرابته لا يدخل الولد
وهل يدخل الجد ام لا كذا في شروح الهداية اسلام الصبي العاقل اي العالم بكلمة التوحيد والله تعالى واحد وان الاسلام

العقد لم يتوقف

سبب النجاة وان البيع خلاف الشراء صحيح فلا يرث ابويه الكافرين وكذا ارتداده بان اسلم صغيرا او بالتبعية
ثم ارتد قبل البلوغ فيبطل نكاحه ويحرم عن الميراث وقال زفر والثلاثة اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد
لانه تبع لابويه في الاسلام فلا يجعل اصلا ولنا ان عليا رضه اسلم في صباه وصحح النبي عم اسلامه وافتخاره بذلك
مشهور حيث قال كرم الله وجهه سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي واختلف الرواية في سنه
حين اسلم وحين مات قال جعفر بن محمد اسلم وهو ابن خمس سنين ومات وهو ابن ثمان وخمسين سنة
لان النبي عم دعاه الى الاسلام في اول مبعثه ومدة البعث ثلاث وعشرون سنة والخلافة بعده ثلثون انتهت
بموت علي رضه واذا ضممت خمسا الى ثلاث وخمسين صار ثمانيا وخمسين وقال القتبي اسلم وهو ابن سبع سنين
ومات وهو ابن ستين كذا في العناية وقيل اول من اسلم من الرجال ابو بكر رضه ومن النساء خديجة ومن الصبيان
علي رضه والتعلق به مشكل اذ لم ينقل انه عم صحح اسلامه في احكام الدنيا من حرمان الميراث ووقوع الفرقة وان قلت
صحح في احكام الآخرة فهذا مسلم ولا كلام فيه انما الكلام في احكام الدنيا فان قلت ذكره مطلقا فانصرف اليهما قلنا
هو حكاية حال فلا عموم له واحكام الآخرة مرادة فلم يرد غيره كذا في الكفاية خلافا لابي يوسف فانه يقول بصحة اسلامه دون
ردته لان الاسلام نفع محض فالصبي اهل له كقبول الهبة والردة مضرة محضة فهو ليس باهل لها كالهبة ويجبر على
الاسلام لما فيه من النفع ولا يقتل ان ابى لقيام الشبهة بسبب اختلاف العلماء في صحة اسلامه وهذا في الصبي
الذي يعقل فيقيم الحجج الواضحة على وحدانية الله تعالى ونبوة محمد عم حتى اذا ناظر الموحد افهم واذا ناظر الملحد افحم
والاعتقاد باطن ولا يوقف عليه فيقام السبب الظاهر وهو الاقرار عن طوع مقامه كما في البالغ واما من لا يعقل
من الصبيان فلا يصح ارتداده لان اقراره لا يدل على تغير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل كذا
في الكفاية والهداية

باب البغاة

لما كان القتال مع الباغي فرض كفاية كالقتال مع المرتد وكان وجوده اقل من
المرتد عقبه به البغاة جمع الباغ كالقضاة جمع القاضي قال في الفصول الاستروشنية لا بد من معرفة اهل البغي وهم
الخارجون على الامام الحق بغير حق بيانه ان المسلمين اذا اجتمعوا على امام وصاروا آمنين فخرج عليهم طائفة من المؤمنين
فان فعلوا ذلك لظلم ظلموا فهم ليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا
الامام عليهم لان فيه اعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك الطائفة على الامام لان فيه اعانة لهم على خروجهم على الامام
وان لم يكن ذلك لظلم وادعوا الحق والولاية وقالوا الحق معنا فهم اهل البغي فعلى كل من يقوى على القتال
ان ينصر امام المسلمين على هؤلاء الخارجين لانهم ملعونون على لسان صاحب الشرع فانه صلى الله عليه وسلم
قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فان كانوا تكلموا بالخروج لكن لم يعزموا على الخروج بعد فليس للامام ان يتعرض
لهم لان العزم على الجناية لم يوجد بعد كذا في واقعات الامام الاشرف وذكر القلانسي في تهذيبه قال بعض
المشايخ لولا علي رضه ما ادرينا القتال مع اهل القبلة فكان علي ومن تبعه من اهل العدل وخصمه ومن تبعه من اهل
البغي وفي زماننا الحكم للغلبة ولا ندري العادلة والباغية كلهم يطلبون الدنيا الى هنا لفظ كتاب الفصول كذا
في غاية البيان اذا خرج بادعاء الامارة كما في التمهيد قوم مسلمون غير فاسقين كما هو المتبادر عن طاعة الامام
اي الخليفة العدل كما في المحيط وغيره وفيه رمز الى انهم يكونون اهل البغي وان كان منعة الامام اقل من منعتهم
لان المنعة لا تظهر في حق الشرع كما في الكشف والى انه يشترط ان يكونوا ظانين انهم على الحق و[illegible] الامام
على الباطل متمسكين بشبهة وان كانت فاسدة لانهم غير فاسقين بالاتفاق فان لم يكن لهم شبهة فهم

في حكم

في حكم اللصوص والى انه يشترط ان يكون الامام والقوم مسلمين والى انهم مرتكبون للكبيرة كما في شرح
التأويلات فان طاعة الامام فرض والى ان الامام لا يطاع في معصية بالنص والاجماع كما في المحيط والى انهم لا يخرجون
لظلم الامام بقرينة الاضافة فان ظلمهم جاز الخروج عليه اذا كانوا اثني عشر الفا كلمتهم واحدة ليتيقن غلبتهم بوعده عم
فلو كانوا اقل من ذلك لم يسعهم الخروج لعدم تيقن الغلبة كما في المضمرات كذا في القهستاني وتغلبوا على بلد دعاهم الى
العود الى الجماعة وكشف شبهتهم لانه اهون الامرين ولعل الشر يندفع به وذلك بطريق الاستحباب فان اهل
العدل لو قاتلوهم من غير دعوة الى العود لم يكن عليهم شيء لانهم علموا بما يقاتلون عليه فحالهم في ذلك كحال المرتدين
واهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة لان عليا رضه فعل ذلك باهل حروراء قبل قتالهم وحروراء قرية بالكوفة كان بها اول
تحكيم الخوارج واجتماعهم بسبب تحكيم علي رضه ابا موسى الاشعري رضه بينه وبين معاوية قائلين ان القتال واجب
بقوله تع فقاتلوا التي تبغي الآية وعلي ترك القتال بالتحكيم وهو كفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله تعالى فاولئك
هم الكافرون وذلك ان عليا رضه ارسل ابن عباس رضه ليكشف شبهتهم فلما ذكروا شبهتهم قال ابن عباس
رضه هذه الحادثة ليست بادنى من بيض الحمام وفيه التحكيم بقوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فكان تحكيم علي رضه موافقا
للنص فالزمهم الحجة فتاب البعض واصر قوم على ذلك كذا في شروح الهداية وبداهم بالقتال اي حل للامام قتالهم بدءا
لو تحيزوا اي اتخذوا حيزا مجتمعين هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده وهو المذهب عندنا وقيل للامام بيدؤا
ذكر القدوري في مختصره وصاحب المجمع لا يبداهم بقتال وهو قول الشافعي لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون
ولنا ان الحكم يدار على دليله وهو تعسكرهم واجتماعهم فان صبر الامام الى ان يبدؤا فربما لا يمكن دفع شرهم كذا في
الايضاح ابن كمال واذا بلغه انهم يشترون السلاح ويتهيئون للقتال ينبغي ان يأخذهم ويحبسهم حتى يمتنعوا
عن ذلك ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الامكان وما روى الحسن عن ابي حنيفة ان الفتنة اذا وقعت بين
المسلمين فالواجب على كل مسلم ان يعتزل الفتنة ويقعد في بيته لقوله عم من فر من الفتنة اعتق الله تعالى رقبته
من النار فذلك محمول على حال عدم الامام اما اذا كان المسلمون مجتمعين على امام وكانوا آمنين به والسبل آمنة
فخرج عليه طائفة من المؤمنين فيجب على كل من يقوى على القتال ان يقاتلهم نصرة لامام المسلمين لقوله تع فقاتلوا التي
تبغي فان الامر للوجوب كذا في الهداية والعناية فان كان لهم فئة اي للبغاة جماعة اجهز على جريحهم يقال اجهزت على
الجريح اذا اسرعت قتله وتممت عليه واتبع كلاهما على بناء المفعول موليهم اي منهزمهم دفعا لشرهم كيلا يلتحقا بهم
والا اي وان لم يكن لهم فئة فلا يجهز ولا يتبع لاندفاع الشر دونه وقال الشافعي لا يجوز ذلك في الحالين لانهم اذا تركوا
القتال لم يبق قتلهم دفعا ولنا ما ذكرنا ان المعتبر دليله لا حقيقته ولا تسبى ذريتهم نسائهم وزمنهم واعماهم [illegible]
لانهم لا يقتلون اذا كانوا مع الكفار وهذا اولى كما في الاختيار وعلى هذا ينبغي ان يقتل ذا رأي ومال كما اذا كان مع
الكفار كذا في القهستاني ولا يغنم مالهم لقول علي رضه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وهو
القدوة في هذا الباب وقوله رضه في الاسير تأويله اذا لم يكن لهم فئة فان كانت يقتل الامام الاسير ويوم الجمل
وقعة عائشة رضها مع علي رضه بالبصرة سميت بذلك لانها كانت على جمل اسمه عسكر كذا في النهاية بل يحبس مالهم
بلا قسمة حتى يتوبوا فيرد عليهم اي بعد كسر منعتهم اما الحبس فلدفع شرهم بكسر شوكتهم ولهذا يحبس اموالهم عنهم
وان كانت لا يحتاج اليها الا انه يبيع الكراع لان حبس الثمن انظر وايسر واما عدم القسمة فلما عرفت انهم مسلمون
والاسلام يعصم النفس والمال وجاز لنا استعمال سلاحهم وخيلهم عند الحاجة وقال الشافعي لا يجوز لانه مال مسلم

فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا رضه قسم السلاح فيما بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة
لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل ففي مال الباغي اولى والمعنى فيه الحاق الضرر الادنى لدفع الاعلى
واصل ذلك حديث صفوان فانه عم اخذ منه دروعا حالة الحاجة بغير رضاه فقال اغصبا يا محمد فقال عم لا بل عارية
مؤداة كذا في الهداية والكفاية وان قتل باغ مثله فظهر عليهم يعني ان قتل رجلا وهما في عسكر اهل البغي فظهر عليهم
لا يجب عليه شيء لانه لا ولاية لامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كما اذا قتل مسلم مسلما في دار الحرب ثم ظهر عليهم ليس
على القاتل شيء وان غلبوا على مصر فقتل بعض اهله آخر منه اي رجلا آخر من اهل المصر عمدا قتل ذلك البعض به اذا ظهر على المصر
يعني اذا لم يجر على اهله احكامهم فاقلع الامام العدل اهل البغي من المصر قبل ذلك فان في ذلك لم ينقطع ولاية الامام
فيجب القصاص وبعد الاجراء تنقطع فلا يجب القصاص وان قتل عادل مورثه الباغي يرثه ولو بالعكس بان قتل الباغي
مورثه العادل لا يرثه الباغي الا اذا ادعى انه كان على الحق بان قال كنت على حق وانا الآن على حق فحينئذ يرثه اما
اذا قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما وعند ابي يوسف لا يرثه اي الباغي القاتل
العادل القتيل مطلقا اي سواء كان قال انا على الحق او قال انا على الباطل وهو قول الش فهي واصله ان العادل
اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا يأثم لانه مأمور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان
عندنا ويأثم وقال الش فهي في القديم يجب وعلى هذا الخلاف اذا مات المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا
معصوما فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابة رضهم رواه الزهري ولابي يوسف في قتل الباغي
العادل ان التأويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع والحاجة ههنا الى استحقاق الارث ولهما فيه ان الحاجة الى دفع
الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد في دفع الحرمان الا ان من شرط الارث بقاؤه على ديانته
فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد التأويل الدافع للضمان فوجب الضمان فيحرم عن الميراث كذا في الهداية وكره
بيع السلاح ممن علم انه من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وهي حرام لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وان لم يعلم انه من اهلها فلا يكره لان الاصل عدم الكراهة ولا صارف عنه ثم انما يكره
بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصنعة كالحديد الا يرى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا
بيع الخمر مع العنب والفرق لابي حنيفة رح يأتي في كتاب الكراهية ان شاء الله تعالى **كتاب اللقيط** لما كان في اللقيط
دفع الهلاك عن نفس الملتقط ذكره عقيب الجهاد الذي فيه دفع الهلاك عن نفس عامة المسلمين واللقيط لغة اسم
لشيء مفقود فعيل بمعنى مفعول كالجريح وشرعا اسم لحي مولود طرحه اهله خوفا من العيلة او فرارا عن تهمة الزنا وانما سمي
لقيطا باعتبار مآله وتفاؤلا لا باستصلاح حاله فان مضيعه آثم ومحرزه غانم ولذا قال التقاطه مندوب لان فيه من احياء
النفس قال تعالى ومن احياها فكانما احيى الناس جميعا وفي تركه ترك الترحم على الصغار وقد قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم
يوقر كبيرنا فليس منا وان خيف هلاكه اي غلب على ظنه ضياعه بان وجده في مفازة ونحوها من المهالك فواجب اي فالتقاطه
واجب صيانة له ودفعا للهلاك عنه كمن رأى اعمى يقع في البئر ونحوها يفترض عليه حفظه عن الوقوع وهو فرض كفاية
لحصول الصيانة بالبعض كذا في الزيلعي وكذا اللقطة فان رفع اللقطة لصاحبها افضل من تركها عند عامة العلماء
وقال بعضهم يحل رفعها وتركها افضل وقال المتقشفة لا يحل رفعها والصحيح قول علمائنا خصوصا في زماننا سواء
كانت اللقطة دراهم ودنانير او عروضا او شاة او حمارا او بغلا او فرسا او ابلا وقال الش فهي في البغل
والحمار والفرس والابل الترك افضل وهذا اذا كان في الصحراء وان كان في القرية فترك الدابة افضل كذا في قاضي

خان وهو

خان وهو اي اللقيط حر في جميع الاحوال في الشهادة والنكاح والاعتاق والحد ونحوها لان الاصل في بني آدم الحرية
لانهم من آدم وحواء وهما حران والرق انما هو بعارض الكفر على ما تقدم والاصل عدم العارض وروي عن علي رضه انه قال
اللقيط حر وعقله وولاؤه للمسلمين وعن عمر رضه مثله الا ان يثبت رقه بحجة اي بحجة احد على انه رقيق فحينئذ يكون
عبدا او الحجة بينة اقيمت على الملتقط ان كان اللقيط صغيرا او بينة على اللقيط او تصديقه اذا كان كبيرا كذا في
النظم وشرط ان يكون الشهود مسلمين الا اذا اعتبر كافرا بوجوده في موضع الكفار والخصم فيها الملتقط باعتبار يده
كذا في الزيلعي [illegible]
فان لم يقم بينة واقر اللقيط بعد بلوغه بانه رقيق وصدقه المقر له ينظر ان كان ذلك قبل اجراء احكام الاحرار عليه من قبول
شهادته وضرب قاذفه يكون رقيقا وان كان بعده لا يصح اقراره لانه اتصل به تكذيب من جهة الشرع باجراء الاحكام
عليه فصار كتكذيب المقر له كذا في شرح الطحاوي ونفقته في بيت المال لان عمر رضه فرض النفقة منه وكذا جنايته وارثه له لعدم
الوارث النسبي والسببي مع ان الغرم بالغنم الا اذا جعل الامام ولاءه للملتقط فحينئذ كان له لان جمع العلماء من قال
انه كالمعتق ولو والى اللقيط الملتقط او غيره بعد البلوغ جاز الا اذا تأكد ولاؤه لبيت المال بان جنى فعقل عنه بيت
المال فانه لا يجوز كما في المحيط كذا في القهستاني وان انفق عليه الملتقط فهو متبرع لعدم الولاية الا ان ياذن الحاكم
بشرط الرجوع ليكون دينا عليه لعموم الولاية ومن اصحابنا من قال مجرد امر القاضي عليه يكفي ولا يشترط ان يقول على
ان يكون دينا عليه لان امر القاضي نافذ عليه كامره بنفسه ان لو كان من اهله ولو كان من اهله وامره غيره بالانفاق عليه
كان ما ينفق دينا عليه فكذا اذا امره القاضي والاصح انه لا يرجع ما لم يقل القاضي ذلك لان مطلقه يحتمل قد يكون
للحث والترغيب في اتمام ما شرع فيه من التبرع وانما يزول هذا الاحتمال اذا شرط ان يكون دينا عليه كذا في العناية
او يصدقه اللقيط اذا بلغ وهذا ظاهر ولا يؤخذ اللقيط من الملتقط لان يده عليه اسبق فلا يتمكن غيره من ابطالها
بغير حق بخلاف ما لو دفعه الى آخر ليس له ان يسترده لانه رضي بابطال يده ولا يجوز له ان يبطل يد الثاني عليه كذا في
المحيط وان ادعاه واحد انه ابنه ثبت نسبه منه يعني اذا لم يدع الملتقط نسبه فاذا ادعاه الملتقط ورجل آخر
فالملتقط اولى لانهما استويا في الدعوى وللاحد بينهما يد فكان صاحب اليد اولى ولو كان المدعي عبدا لانه تضمن دعواه شيئين
النسب وهو نفع للصبي لانه يحصل له الشرف بثبوت النسب والرق وهو يضره فصحت دعوته فيما ينفعه دون ما يضر
وليس من ضرورة رد قوله في احد الحكمين رده في الآخر لان النسب ينفك عن الدين فولد الكافر من امرأة مسلمة ثابت
النسب منه وهو مسلم كذا في الكفاية وهو حر لان الاصل في دار الاسلام الحرية وكذا لو كان المدعي امرأة ذات زوج يكون
ولدا لها ان صدقها زوجها او برهنت على انه ولدها وكذا لو كان المدعي امرأتين فبرهنت كل منهما على انه ولدها فانه
يكون ولدا لهما كذا في الدرر او كان المدعي ذميا وهو مسلم ان لم يكن اي لم يوجد في مقرهم اي مقر الذميين وهو في
ان كان فيه تبعا للمكان والواجد قال في النهاية والمسألة في الحاصل على اربعة اوجه احدها ان يجده مسلم في
مكان المسلمين كالمسجد ونحوه فيكون محكوما له بالاسلام والثاني ان يجده كافر في مكان اهل الشرك كالبيعة و
الكنيسة فيكون محكوما له بالكفر لا يصلي عليه اذا مات والثالث ان يجده كافر في مكان المسلمين والرابع ان يجده
مسلم في مكان الكافرين ففي هذين الفصلين اختلفت الروايات ففي كتاب اللقيط العبرة للمكان في الفصلين
جميعا لسبقه وفي رواية ابن سماعة عن محمد ان العبرة للواجد فيهما لقوة اليد كذا في المبسوط وان ادعاه اثنان
حران او عبدان معا ثبت نسبه منهما لاستوائهما في السبب فيرث منهما ويرثانه لعدم الاولوية ولو ادعى

في الهامش: [illegible]

الكثر من رجلين لم يثبت منه عند ابي يوسف واما عند محمد فقد يثبت من الثلاث لا الاكثر وعن ابي حنيفة يثبت
منه الاكثر كذا في النظم ولو سبقت دعوة احدهما فهو ابنه لانه ثبت حقه في زمان لا منازع له فيه الا اذا اقام الاخر البينة
لان البينة اقوى كذا في الهداية وان وصف احدهما علامة ملصقة بجسده كائنة فيه في نقل الامر او سبق في الدعوة
فهو اولى ففي المسئلة الاولى يجب على الملتقط الى الذي وصف واصاب في وصفه لان الواصف اولى بذلك اللقيط
اذ العلامة اصل في الشريعة قال تعالى تعرفهم بسيماهم وقال ان كان قميصه قد من قبل الاية فان قيل ما الفرق بين اللقيط
واللقطة فان اللقطة اذا تنازع فيها اثنان ووصف احدهما واصاب ولم يصف الاخر فانه لا يقضى لصاحب الوصف
بل اذا انفرد الواصف يحل للملتقط ان يدفعها اليه ولا يلزم وههنا يلزم اجيب بان الفرق بينهما هو ان اصابة
الواصف امر محتمل يحتمل انه اصاب لانه له ويحتمل انه اصاب لانه راى في يد غيره فلا يصلح سببا للاستحقاق على
الغير لكنه يصلح مرجحا لسبب الاستحقاق كاليد في دعوى النتاج ففي فصل اللقيط قد وجد ما هو سبب الاستحقاق
وهو الدعوة لانها سبب في حق اللقيط الا يرى انه لو انفرد بدعوى اللقيط قضى له به كما لو اقام البينة فيعتبر الوصف
لترجيح سبب الاستحقاق واما في فصل اللقطة فالدعوى ليست بسبب للاستحقاق حتى يترجح بالوصف فلو اعتبر الوصف
اعتبر لاصل الاستحقاق والوصف لا يصلح سببا له فافترقا كذا في شروح الهداية والحر والمسلم اولى من العبد والذمي
يعني اذا ادعى اللقيط الحر والعبد وهما خارجان او المسلم والذمي وهما خارجان دعوى مجردة فالحر اولى من العبد والمسلم
اولى من الذمي وكذلك اذا اقاما البينة وليس احدهما اكثر اثباتا حتى لو شهد للمسلم ذميان وللذمي مسلمان كان
للمسلمين بينة كل واحد منهما حجة في حق الاخر وليس احدهما اكثر اثباتا فكان المسلم اولى واما اذا كانت بينة
الكافر اكثر اثباتا فلا يعتبر الترجيح بالاسلام فلو ادعى الذمي صبيا في يد رجل انه ابنه ولد على فراشه واقام على ذلك
شاهدين مسلمين واقام عبد مسلم بينة انه ابنه ولد على فراشه من هذه الامة قضي بالصبي للذمي ولم يترجح العبد
بالاسلام لان بينة الذمي اكثر اثباتا لانها تثبت النسب بجميع احكامه واما اذا كان النزاع بين الملتقط والخارج
فالترجيح باليد لقوتها فان كان الملتقط ذميا فهو اولى من المسلم الخارج كذا في العناية وان شد عليه مال
او على دابة هو عليها فهو اي ذلك المال له اي لذلك اللقيط وكذا الدابة اعتبارا للظاهر لان اللقيط في دار الاسلام
لما كان حرا كان من اهل الملك فما كان معه فهو له ظاهرا لعدم اليد الثابتة عليه اصلا القميص الذي عليه ينفق اي الملتقط
منه عليه اي على اللقيط بامر قاض لانه مال ضائع وللقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل ينفق منه عليه بدونه اي
بدون امر القاضي ايضا اي رجحانا لان اللقيط ظاهرا وله ولاية الانفاق وجاز له اي للملتقط شراء ما لا بد له اي
للقيط منه من طعام وكسوة لانه من الانفاق وقبض هبة وصدقة لاجل اللقيط لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير
بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها وتسليمه في حرفة لانه من باب تأديبه وحفظ حاله لا اي لا يجوز للملتقط تزويجه
وتصرف في ماله لانعدام الولاية عليه بالقرابة او بالملك او بالتسليط من غيره ولهذا لو امر الملتقط بختان اللقيط
فهلك ضمن ولو زوجه الامام ولم يكن مال فالمهر في بيت المال لغير ما ذكر من شراء الطعام ونحوه ولا يجوز له اجارته
في الاصح وهو رواية الجامع الصغير ذكرها في الكراهية وقيل له اجارته وهو رواية القدوري في مختصره اعتبارا
باجارة الام الصغير فان فيها صونا عن الفساد ويكون مشغولا بالعمل ووجه الاولى ان الملتقط لا يملك اتلاف
منافعه فلا يؤاجره كالعم بخلاف الام فانها تملك اتلاف منافعه مجانا بالاستخدام فيملكه بعوض كذا في شرح المجمع

كتاب اللقطة

اللقيط واللقطة متقاربان لفظا ومعنى وخص اللقيط ببني آدم واللقطة بغيرهم للتمييز

بينهما

بينهما وقدم الاول لشرف بني آدم واللقطة هو الشيء الذي يجده ملتقى فيأخذه امانة ذكر في المبسوط اختلف الناس
فيمن وجد لقطة فالمتقشفة يقولون لا يحل له ان يرفعها لانه اخذ مال الغير بغير اذن صاحبه وذلك حرام شرعا
فكما لا يحل له تناول مال الغير بغير اذنه لا يحل له اثبات اليد عليه بغير اذنه وبعض المتقدمين من ائمة التابعين كان
يقول يحل له ان يرفعها والترك افضل لان صاحبها انما يطلبها في موضع الذي سقطت منه فاذا تركها وجدها صاحبها
في ذلك الموضع والمذهب عند علمائنا وعامة الفقهاء ان رفعها افضل من تركها لانه لو تركها لا يأمن ان يصل اليها
يد خائنة فيمنعها عن مالكها واذا اخذها هو عرفها حتى يوصلها الى مالكها ولانه يلتزم حفظ الامانة في رفعها والتزام اداء
الامانة تعرض لنيل الثواب لانه يثاب على اداء ما يلتزم من الامانة فانه يمتثل فيها الامر قال الله تعالى ان الله يأمركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وامتثال الامر سبب لنيل الثواب كذا في الكفاية هي امانة بالاتفاق ان اشهد
الملتقط شاهدين عند القدرة على انه اخذها ليردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه مأذون فيه شرعا بل هو
الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك لا يكون مضمونة عليه وكذا
اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما وصار كالبينة كذا في الهداية والا اي وان لم يشهد على ذلك
مع القدرة عليه بل اقر انه اخذها لنفسه ضمن بالاجماع لانه اخذ مال الغير بغير اذنه وبغير اذن الشرع والقول عند عدم
الاشهاد للمالك ان انكر اخذه للرد عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يضمن والقول للملتقط اي عدم الضمان
فان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية حملا للفعل على الصلاح واما ان القول قوله له فلان صاحبها
يدعي عليه سبب الضمان ووجوب القيمة في ذمته وهو ينكره والقول للمنكر مع يمينه كما لو ادعى عليه الغصب ولهما انه اقر
بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ ثم ان هذا الاختلاف
في الاشهاد فيما اذا امكنه ان يشهد واما اذا لم يجد احدا عند الرفع او خاف انه لو اشهد عند الرفع ان يأخذ منه الظالم
فترك الاشهاد لا يكون ضامنا بالاتفاق وان وجد من يشهده فلم يشهده حتى جاوزه ضمن لانه ترك الاشهاد
مع القدرة عليه كذا في قاضي خان هذا اذا اتفقا انه لقطة وان اختلفا فقال صاحبها اخذتها غصبا وقال الملتقط لا
بل اخذتها لقطة لك لا يضمن اتفاقا وان لم يشهد عليه الملتقط فهلكت في يده وقال مالكها اخذتها لنفسك وقال
الملتقط بل اخذتها لاجلك لا يضمن عند ابي يوسف خلافا لهما وفي النوادر لو ضاعت من يده ثم وجدها في يد رجل فلا خصومة
له معه بخلاف المودع حيث له ان يخاصم اذا وجد الوديعة في يد آخر لان حق اخذ الوديعة ثابت للمودع فللرجل الثاني
وفي اللقطة حق الاخذ للثاني كالاول لانهما سيان في الالتقاط كذا في شرح المجمع ويكفي في الاشهاد قوله اي الملتقط
من اذا سمعتموه ينشد اي يطلب لقطة فدلوه علي ولا يحتاج فيه الى ذكر جنسها وصفتها وينبغي ان يعرفها في
التعريف في مكان اخذها لانه اقرب الى الوصول وفي الجامع اي مجامع الناس كابواب المساجد والاسواق فانه
الى وصول الخبر اقرب مدة يغلب على ظنه اي راي الملتقط عدم طلب صاحبها بعدها قليلة كانت او كثيرة خسيسة
كانت او نفيسة هو الصحيح قال الطحاوي واذا التقط لقطة فانه يعرفها سنة سواء كان الشيء نفيسا او خسيسا في
ظاهر الرواية كذا في العناية وقيل في غير ظاهر الرواية عن ابي حنيفة ان كانت اللقطة قدر قيمة عشرة دراهم فاكثر عرفها حولا
وان كانت اقل فايام لان مقدار العشرة مال يتعلق به القطع ويستحل به البضع فيكون في معنى الالف بخلاف ما دون
العشرة فانه ليس كذلك بوجه فافوضنا الى رأي المبتلى به وقدر محمد في الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير
وهو مالك والشافعي هذا فيما يبقى ولا يتسارع اليه الفساد واما ما لا يبقى كالاطعمة المعدة للاكل وبعض الثمار فهو يعرف

الى ان يخاف فساده عندنا واما عند الشافعي يبيعها ويتربص بثمنها حولا ثم يعني بعد مضي مدة التعريف
ان جاء صاحبها دفعها اليه ايضا لا العين حقه المستحق الدفع اليه وان لم يجئ فالملتقط بالخيار يتصدق بها
ان شاء ايضا لا العوض المستحق وهو الثواب على اعتبار اجازته التصدق بها الى مستحقه وان شاء امسكها
رجاء الظفر بصاحبها وهذا فيما لا يخاف فساده فان جاء ربها بعده يعني بعد ما تصدق بها الملتقط باذن الحاكم
فهو ايضا بالخيار ان اجاز اي امضى التصدق ان شاء واجره له لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم يحصل باذنه
فيتوقف على اجازته فان قيل التوقف على الاجازة يقتضي قيام المحل عندها كما في بيع الفضولي وليس بلازم حتى لو اجاز
المالك بعد هلاكها صح الاجازة اجيب الملك يثبت للفقير قبل الاجازة لان الملتقط لما كان ماذونا في التصدق شرعا
ملك الفقير بنفس الاخذ لان التصدق من اسباب الملك فلم يتوقف ثبوت الملك على وجود المحل عند الاجازة فان قيل
لو ثبت الملك للفقير قبل الاجازة فلما يثبت للمالك حق الاخذ اذا كان في يد الفقير اجيب بان ثبوت الملك لا يمنع صحة الاسترداد
كالواهب يملك الرجوع بعد ثبوت الملك للموهوب له وكالمرتد اذا عاد من دار الحرب مسلما بعد ما قسمت امواله بين
ورثته فانه ياخذ ما وجد قائما بعد ثبوت الملك لهم بخلاف الفضولي فان الملك فيه للمشتري انما يثبت بعد اجازة المالك
بيعه فلا بد من قيام المحل لئلا يلزم تمليك العين المعدومة كذا في العناية او ان شاء ضمن الملتقط لانه سلم ماله الى غيره
بغير اذنه فان قيل كيف يصح تضمينه وقد تصدق بها باذن الشرع قلنا الشرع اباح له التصدق وما الزمه ذلك
ومثل ذلك الاذن يسقط الاثم ولا ينافي الضمان حقا للعبد كما في تناول مال الغير حال المخمصة او ضمن الفقير لو كانت
اللقطة هالكة في يده لانه قبض مال الغير لنفسه بغير اذنه وايهما ضمن لا يرجع على الاخر بشيء فان كلا منهما ضامن بفعله
اما الملتقط فلانه بالضمان قد ملك وظهر انه تصدق بملك نفسه فلا يرجع على الفقير بشيء واما الفقير فلانه في القبض
عامل لنفسه فلا يرجع بما لحقه من الضمان على غيره لا يقال الفقير مغرور من جهة الملتقط فيرجع عليه لان التغرير اذا
لم يكن في ضمن عقد لا يوجب شيئا كذا في شروح الهداية والمالك ياخذها منه اي من الفقير ان كانت باقية لانه
وجد عين ماله فهو احق به ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعي يجب التعريف الى ان يجيء صاحبها لقوله عم في
الحرم ولا يحل لقطتها الا المنشد ولنا قوله عم اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل وتاويل ما روي
من قوله عم لا يحل لقطتها الا المنشد لا يحل التقاطها الا للتعريف فان قيل فما وجه تخصيص هذا المعنى بالحرم قلنا
ان مكة شرفها الله تعالى مكان الغرباء لان الناس ياتون اليها من كل فج عميق ثم يتفرقون بحيث يبعد الرجوع
لهم اليها فالظاهر انها للغرباء ولا يظن عودهم في سنة واكثر فينبغي ان يسقط التعريف لعدم الفائدة فازال عم
هذا الوهم فقال لا يحل رفع لقطتها الا لمعرفها كما هو الحكم في غيرها من البلاد كذا في العناية ويجوز التقاط البهيمة وقال
مالك والشافعي اذا وجد البعير والبقر في الصحراء فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل في اخذ مال
الغير الحرمة والاباحة مخافة الضياع واذا كان مع اللقطة ما تدفع به عن نفسها كالقرن في البقر وزيادة القوة في البعير
البعير بكدمه وكذلك الفرس يقل الضياع ولكنه يتوهم فيقضي بكراهة الاخذ والندب الى الترك ولنا انها لقطة
يتوهم ضياعها فيستحب اخذها وتعريفها صيانة لاموال الناس كما في الشاة كذا في الهداية وذكر في نوادر ابن سماعة
عن ابي يوسف رجل نفق حماره فالقاه في الطريق فجاء انسان وسلخه ثم حضر صاحب الحمار فلا سبيل له الى اخذ الجلد
ولو لم يلق الحمار على الطريق فاخذه رجل من منزل صاحبه وسلخه واخذ جلده فلصاحبه ان ياخذ الجلد ويرد ما زاد
الدباغ فيه وعنه ايضا في شاة ميتة نبذها اهلها فاخذ رجل صوفها وجلدها ودبغها فذلك له فان جاء صاحبها بعد

ذلك

ذلك اخذ الجلد ويرد ما زاد الدبغ فيه وجوابه في مسئلة الشاة يخالف جوابه في مسئلة الحمار ويجوز ان يقاس كل واحد
من المسئلتين على الاخرى فيصير في المسئلتين روايتان كذا في التاتارخانية وهو اي الملتقط متبرع في انفاقه
عليها بلا اذن حاكم اي سلطان او قاض لقصور ولايته عن ذمة المالك وان انفق عليها باذنه اي الحاكم بشرط الرجوع
على المالك على الاصح خلافا لما قال بعض اصحابنا ان مجرد امر القاضي بالانفاق عليها يكفي للرجوع كذا في شروح الهداية
فدين على ربها لان للحاكم ولاية في مال الغائب نظرا وقد يكون النظر في الانفاق لكن يجب علينا اي عن ربها حتى
ياخذه اي دين النفقة عنه لانه حي بنفقته فصار كانه استفاد الملك من جهته فان امتنع ربها عن ايفاء الدين بيعت تلك
اللقطة في النفقة فان هلكت تلك اللقطة في يد الملتقط بعد الحبس سقط الدين لانها بالحبس صارت كالرهن وهو مضمون
بالدين كذا في الهداية وذكر في الينابيع انه لا يسقط النفقة عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر وفي التقريب لابي
الحسين القدوري قال اصحابنا لو انفق على اللقطة بامر القاضي وحبسها بالنفقة فهلكت لم تسقط النفقة خلافا لزفر
لانها دين غير بدل للمحبوس عن عين ولا عن عمل منه فيها ولا بينا ولها عقد يوجب الضمان كذا في ايضاح ابن كمال وان
هلكت قبله اي لا يسقط لانه انما ياخذ حكم الرهن عند اختيار الحبس لو جاء القاضي ماله منفعة وينفق منها يعني اذا رفع
لقطة الى القاضي نظر فيه فان كانت بهيمة لها منفعة اجرها وانفق عليها من اجرتها لان فيه ابقاء العين على ملكه من غير
الزام الدين عليه كالضال فان قلت ما الفرق بين الابق والضال حتى جاز اجارة الثاني دون الاول قلت لان
في اجارة الابق تعريضا لهلاك الاباق بخلاف الضال فانه لا اباق عادة كذا في غاية البيان وما لا منفعة له من لقطة
فالقاضي ياذن الملتقط بالانفاق عليه ان كان اي الانفاق اصلح للمالك من البيع ويجعل النفقة دينا على مالكها لانه
نصب ناظرا وفي هذا نظر من الجانبين قالوا انما يامر بالانفاق يوما او يومين او ثلاثة على قدر ما يرى رجاء ان يظهر مالكها
هذا اذا اقام الملتقط البينة انها لقطة في الاصل شرط اقامة البينة وهو الصحيح لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يامر فيه
بالانفاق وانما يامر به في الوديعة فلا بد من البينة كذا في الهداية فان قيل البينة لا تقبل من غير خصم حاضر جاحد قلنا هذه بينة
تقام لكشف الحال بانه لقطة لا للقضاء والخصم في مثل هذا ليس بشرط كذا في الكفاية وان قال الملتقط لا بينة لي على انها
لقطة عندي ولكنه لقطة يقول القاضي له اي للملتقط انفق عليها او بعها ان كنت صادقا فيما قلت وانما يقول هذا
الترديد حذرا عن لزوم احد الضررين لانه لو امر قطعا تضرر المالك بسقوط الضمان على تقدير الغصب ولو لم يامر
تضرر الملتقط على تقدير اللقطة وقد انفق عليها والا اي وان لم يكن الانفاق عليها اصلح للمالك باعه اي باع القاضي ما لا
منفعة له من اللقطة وامر بحفظ ثمنه لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر في الانفاق مدة مديدة ثم ان جاء المالك لم ينقض
البيع فلو بيع بلا اذن القاضي كان له تنفيذ البيع قائمة وتضمين البايع او المشتري بالثمن هالكة كما في المحيط وللملتقط ان
ينتفع باللقطة بعد التعريف لو كان فقيرا لان صرفها الى فقير اخر كان للثواب وهو مثله وذكر في النظم وغيره انه لا ينتفع
بها بلا اذن الحاكم عند العامة وينتفع عند بشر لانه محله وفي الظهيرية لو باعه الفقير وانفق الثمن على نفسه ثم صار غنيا
لم يتصدق بمثله على المختار كذا في القهستاني وان كان غنيا لا ينتفع بها بل يتصدق بها وقال الشافعي يجوز له الانتفاع
بها لقوله عم لابي بن كعب فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان من المياسير ولنا انه مال الغير فلا
يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير لقوله عم فليتصدق به او بالاجماع فبقي ما وراءه على الاصل
وانتفاع ابي بها كان بحكم القرض باذن الامام ولا كلام في جوازه وانما الكلام فيما كان بغير اذن الامام ولو كان التصدق
على ابويه او ولده او زوجته لو كانوا فقراء لما فيه من تحقيق النظر من الجانبين يعني نظر الثواب للمالك ونظر الانتفاع للملتقط

كذا في الكافي وغيره ولكن في الكامل وغيره ان مال اللقطات يصرف الى ادوية المرضى الفقراء ونفقتهم ونفقة اللقيط وجنايته واكفان الموتى ودفنهم وكفاية من عجز عن الكسب وغير ماخذ مصالح المسلمين لا الى من يفرض له نفقته اعلم انه لو اخذت امرأة ملاءة بنتي ملاءتها لم يجز للثانية ان تنتفع بها الا اذا تصدقت على ابنتها الفقيرة مثلا ثم تهبها منها فتنتفع بها وكذا المكعب اذا سرق وترك مكعب عوضا قيل هذا اذا كان المكعب الثاني مثل الاول اوا جود واما اذا كان ادون فينتفع به بلا تكلف لانه راض به لك ومن اتخذ برج حمام فما يأخذ من فراخها يصرف الى نفسه فقيرا او الى غيره غنيا وحل شراؤه من الفقير كما في الظهيرية كذا في القهستاني فلو اتخذ برج حمام في قرية ينبغي ان يحفظها ويعلفها ولا يتركها بغير علف حتى لا يتضرر بها الناس فان اختلط حمام غيره بها لا ينبغي له ان يأخذها فلو اخذ طلبت صاحبها كالضالة واللقطة فان فرخ عنده ان كانت الام غريبة لا يتعرض الفرخ وعلى القلب الفرخ له وكذا البيض لصاحب الام لانه تبعها وقال الامام السرخسي من اتخذ برج حمام فما يأخذ من فرخها لا يحل لها الا اذا كان فقيرا وان كان غنيا يتصدق على فقير ثم يشتري منه فان لم يعلم ان في برجها غريبا فلا شيء على صاحب البرج لان العدم اصل كذا في الخلاصة وان كانت اللقطة حقيرة يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنوى وقشور الرمان والسنبل بعد الحصاد يعني اذا كانت في مواضع مختلفة فجمعها وصارت بحكم الكثرة لها قيمة فانه يجوز له ان ينتفع بها بدون التعريف لان القيمة ظهرت بالاجتماع والاجتماع حصل بصنعه ولكنه لا يملكها ولهذا جاز للمالك اخذها اذا وجدها في يده بعد ما جمعها لان الالقاء منه دليل على الاذن لا على التمليك لان التمليك من المجهول لا يصح وذكر في المحيط فاما اذا كانت مجتمعة في موضع فلا يجوز الانتفاع بها لان صاحبها ما جمعها فالظاهر انه ما القاها كذا في العناية وذكر شيخ الاسلام في شرح كتاب الذبائح انه ليس للمالك ان يأخذها من يده بعد ما جمعها واخذها ويصير ملكا للآخذ وبه كان يفتي الصدر الشهيد كذا في الكفاية ولا يجب للملتقط دفع اللقطة الى مدعيها وان بين علامتها الا ببينة فلو دفعها اليه بالحلية ثم جاء آخر واقام البينة انها له فان كانت اللقطة قائمة في يد الاول يأخذها صاحبها منه اذا قدر ولا شيء على احد وان كانت هالكة ولم يقدر على اخذها فصاحبها بالخيار ان شاء ضمن الآخذ وان شاء ضمن الدافع ذكر في الكتاب لو دفع بقضاء قاض لا ضمان عليه وان كان الدفع بغير قضاء قاض ضمن كذا في قاضي خان ويحل للملتقط دفعها اليه ان بين المدعي علامتها بان ذكر وزنها وكيلها وعددها وكل علامة كان لها ووصف جميع ذلك ذكره قاضي خان من غير جبر وقال مالك والشافعي يجبر لهما ان الملتقط نازعه من وجه وهو اليد دون وجه وهو الملك فيكتفى في الحجة بذكر الوصف فلا يحتاج الى اقامة البينة ولنا ان اليد حق مقصود كالملك بدليل وجوب الضمان في غصب المدبر باعتبار ازالة اليد لانه غير قابل للنقل ملكا فرع ثم انه يأخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه شيئا فشيئا وهذا بلا خلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه كذا في الهداية هذا اذا دفع اللقطة بذكر العلامة واما اذا دفعها بحكم ان الحاضر اقام البينة على انها له ففي اخذ الكفيل روايتان عن ابي حنيفة والصحيح انه لا يأخذ كفيلا كذا في شروح الهداية واذا صدقه فقيل لا يجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر فجاز ان يكون المالك هو الذي حضر فلما اقر الملتقط بانه المالك كان اقراره ملزما للدفع اليه واما المودع فانه مالك ظاهرا فيا الاقرار بالوكالة لا يلزم الدفع اليه لانه غير مالك بيقين ثم في الوديعة اذا دفع اليه بعد ما صدقه وهلك في يده ثم حضر المودع وانكر الوكالة وضمن المودع ليس له ان يرجع على الوكيل بشيء وههنا للملتقط ان يرجع على القابض كذا في المبسوط الملتقط اذا اشهد اللقطة ومضى مدة النشرات ينبغي ان يجوز له الاقراض من فقير لانه لو تصدق به عليه في هذه الحالة جاز والقرض اولى كذا في الزيلعي اجتمع في الطاحونة

من دقاق

من دقاق الطحن قال بعضهم يكون ذلك لصاحب الطاحونة وقال بعضهم ليس له ذلك وهذا احسن ويكون ذلك لمن سبقت يده اليه بالرفع رجل وضع طستا على سطح فاجتمع فيه ماء المطر فجاء رجل ورفع ذلك الماء فان كان صاحب الطست وضعه لذلك كان الماء له وليس لغيره ان يرفع كمن نصب شبكة ليأخذ بها صيدا فان الصيد يكون لصاحب الشبكة كذا في قاضي خان **كتاب الآبق** قال صاحب الرمانية هذه الكتب اعني اللقيط واللقطة والاباق والمفقود كتب تتجانس بعضها بعضا من حيث ان كل واحد منها عرضة الزوال والهلاك والاباق انطلاق الرقيق تمردا فالآبق هو المملوك الذي يهرب من مالكه تمردا وعنادا والذنب اخذه لمن قوي عليه لما فيه من احيائه اذ الآبق هالك في حق المولى فيكون الرد احياء له وكذا الضال وهو الذي ضل الطريق الى منزل مالكه واختلفوا فيه فقيل اخذه احب لئلا يصل اليه يد خائنة وقيل تركه افضل لانه لا يبرح مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق فان عرف الواجد بيت مولاه فالاولى ان يوصله اليه ثم ان الضال في النفقة كالآبق الا انه لا يباع كذا في النتف وغيره ويرفعان الى الحاكم يعني ان آخذ الآبق يأتي به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه هذا اختيار شمس الائمة السرخسي واما اختيار شمس الائمة الحلواني فهو ان الراد بالخيار ان شاء حفظه بنفسه وان شاء دفعه الى الامام وكذلك الضال والضالة كذا في المحيط فيحبس اي الحاكم الآبق تعزيرا له ولانه لا يؤمن من الاباق ثانيا ولهذا لا يؤجره ان كان له منفعة وينفق عليه من بيت المال او يجعلها دينا على مالكه فيأخذه منه او من ثمنه اذا باع كذا في الدرر دون الضال لانه لا يستحق تعزيرا ولا يأبق وان كان له منفعة آجره وانفق عليه من اجرته ثم اذا اتى رجل بعبد آبق فاخذه السلطان فحبسه فجاء رجل واقام البينة انه عبده فانه يستحلفه بالله ما بعته ولا وهبته ثم يدفعه اليه وذلك لانه لما اقام البينة فقد اثبت ملكه فيه بالحجة الا انه يحتمل ان يكون باعه او وهبه ولا يعرف الشهود ذلك فان قيل كيف يستحلفه وليس ههنا خصم يدعي ذلك قلنا يستحلف صيانة لقضائه لنفسه والقاضي مامور بان يصون قضاءه عن اسباب الخطاء بحسب الامكان او يستحلفه نظرا لمن هو عاجز عن النظر لنفسه من مشتري او موهوب له فاذا حلف دفعه اليه وفي اخذ الكفيل منه روايتان وهو الاصح وان لم تكن للمدعي بينة ولكن اقر العبد انه عبده فانه يدفعه اليه ويأخذ منه كفيلا اما الدفع اليه فلان العبد في يد نفسه وقد اقر انه مملوك له واذا ادعى انه حر كان قوله مقبولا فكذلك اذا اقر انه مملوك واما اخذ الكفيل فان الدفع اليه بالبينة يحتج على القاضي فلا يلزمه ذلك بدون التكفيل بخلاف الاول فان الدفع هناك بحجة ثابتة في حق القاضي كذا في المبسوط واما اذا كان الآبق بين رجلين فالجعل عليهما على قدر انصبائهما فان كان احد المولين حاضرا والآخر غائبا فليس للحاضر ان يأخذه حتى يعطي الجعل كله واذا اعطاه لم يكن متبرعا واذا قال الرجل لغيره ان عبدي قد ابق فان وجدته فخذه فقال المامور نعم ثم ان المامور وجده على مسيرة ثلاثة ايام فاخذه ورده على المولى فلا جعل له لان المولى قد استعان منه في رد الآبق اليه والمعين لا يستحق شيئا كذا في الكفاية ولمن رده اي وجب على المالك لراد الآبق من مدة سفر او اكثر اربعون درهما وهذا استحسان والقياس ان لا يكون له شيء الا بالشرط وهو قول الشافعي لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الضال ولنا ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب ما دونها فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه جمعا بين الروايات المتعارضة فلو صالح على خمسين لم يجز الزيادة بخلاف الصلح على الاقل كما في المشارع والمتبادر ان يسلمه الى المولى فلو جاء به الى مصر ثم ابق منه قبل التسليم فاخذه رجل وسلمه اليه ليس للاول شيء بخلاف ما اذا جاء به فغصب منه غاصب وسلمه الى المولى فانه

اخذه وتمامه في المحيط كذا في القهستاني وان كانت قيمته اقل من اربعين فقيمته اي فلمن رده قيمته الا درهما
عند محمد لان المقصود حمل الغير على الرد ليحيى مال المالك فينتقص درهم ليسلم له شيء تحقيقا للفائدة وعند ابي يوسف له
اربعون درهما لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح مع الزيادة على اربعين لانه
يتضمن بطلان التقدير الثابت شرعا ولا كذلك الصلح على الاقل لان له ان لا يأخذ شيئا اصلا فله ان يحط وان
رده من دونها فبحسابه وهذا ظاهر فان ابق منه اي ابق الآبق من الذي اخذه ليرده لا يضمن لانه امانة في يده لكن
هذا ان اشهد عند الاخذ انه اخذه ليرده على صاحبه وقدم في اللقطة ان الاخذ على هذا الوجه مأذون فيه شرعا وان
ادعى انه اخذه للرد ولكن ترك الاشهاد مع الامكان فهو على الخلاف المذكور في اللقطة ثم هذا اذا علم انه كان آبقا فان
انكر المولى ان يكون العبد آبقا فالقول قوله لان سبب الموجب للضمان قد ظهر من الاخذ وهو ادعاء الاذن من المالك
في اخذه وانكر المالك وعلى هذا لو رده فانكر المولى ان يكون عبده آبقا فلا جعل له الا ان يشهد الشهود بانه ابق من مولاه
او ان مولاه اقر بانه ابق فيجب له الجعل كذا في المبسوط والا اي وان لم يشهد فلا شيء له لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه
وكذا يضمن ان ابق منه لانه غاصب وفي القنية رادّ الآبق اذا استعمل في الطريق في حاجة نفسه ثم ابق منه يضمن كذا
في شرح المجمع وجعل الرهن على المرتهن لانه حبس مالية بالرد وهي حقه اذ الاستيفاء منها وآكد في حيوة الراهن وبعده سواء
لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه فان كان اكثر فبقدر الدين عليه والباقي
على الراهن كذا في الهداية وجعل الآبق الجاني على المولى ان فداه لعود المنفعة اليه وعلى ولي الجناية ان دفعه لعوده
الى وليها وجعل المديون من ثمنه ويقدم على الدين ان بيع وعلى المولى ان اداه عنه يعني لو كان الآبق مديونا بان كان
مأذونا فلحقه الدين في التجارة او استهلك مال الغير واقر به مولاه فالجعل من ثمنه ان اختار المولى قضاء الدين وان
ابى من القضاء بيع العبد فيبدأ بالجعل والباقي للغرماء لانه مؤنة الملك فتجب على من يستقر الملك له وجعل الموهوب على
الموهوب له وان للواهب الرجوع في هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له
التصرف فيه بعد الرد وام ولده كالقطة وقدم في كتابها والمدبر وام الولد كالقن يعني في وجوب الجعل لانهما
مملوكان للمولى وهو يكتسبهما بمنزلة القن هذا اذا كان الرد في حيوة المولى لما فيه من احياء ملكه واما اذا كان الرد
بعد مماته فلا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت بخلاف القن وان كان الراد اب المولى او ابنه وهو في عياله او وصيه
او احد الزوجين فلا شيء له لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة فالمراد من الراد من لا يجب عليه ان يجيء بالآبق فلو جاء به
سلطان او حافظ طريق او امير قافلة او وصي يتيم واحد الزوجين او الولد او من في عياله من الاب والام والاخ والاجنبي
وغيرهم ليس شيء كما لو قال لغيره ان وجدته خذه كذا في القهستاني والمالك الصبي كالبالغ فيكون الجعل عليه لانه
مؤنة ملكه

كتاب المفقود

وقد تقدم وجه مناسبته ذكر هذا الكتاب ههنا والمفقود مشتق من الفقد وهو
في اللغة من الاضداد يقال فقدت الشيء اي اضللته وفقدته اي طلبته وكلا المعنيين يتحقق في المفقود فقد ضل عن اهله
وهم في طلبه وفي الشرع هو غائب اي بعيد عن اهله لا يدري مكانه ولا حيوته ولا موته فصار عاجزا عن اقامة مصالحه
فينصب له القاضي من يحفظ ماله ويقوم عليه ويستوفي حقه فيما لا وكيل له فيه لانه نصب ناظرا لكل عاجز عن النظر
وفي نصب الحافظ نظر له ثم الحافظ انه يقبض غلاته والدين الذي اقر به غريم من غرمائه لانه من باب الحفظ ويخاصم في دين
وجب بعقده ذلك القائم نفسه لانه اصيل في حقوقه ولا يخاصم في الذي تولاه المفقود ولا في نصيب له في عقار او عروض
في يد رجل بطريق الاشتراك لانه ليس بمالك ولا نائب عنه انما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي وانه لا يملك الخصومة

بلا خلاف

بلا خلاف انما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين فانه عند ابي حنيفة يملك الخصومة وعندهما لا يملك
ولما لم يملك وكيل القاضي الخصومة كان حكم القاضي بتنفيذ الخصومة قضاء بالدين على الغائب والقضاء على الغائب
لا يجوز لان القاضي لقطع الخصومة والخصومة من الغائب غير متصورة الا اذا رآه القاضي اي جعل ذلك رأيا له
وحكم به فح يجوز لان القضاء اذا لاقى فصلا مجتهدا فيه نفذ فان قيل المجتهد فيه نفس القضاء فينبغي ان يتوقف نفاذه
على امضاء قاض آخر كما لو كان القاضي محدودا في قذف اجيب بان المجتهد فيه سبب القضاء وهو ان البينة هل تكون
حجة من غير خصم حاضر اولا فاذا رآها القاضي حجة وقضى بها نفذ قضاؤه كما لو قضى بشهادة المحدود في القذف كذا في العناية
والكفاية والفتوى على هذا كذا في الخلاصة واذا كان الخلاف في نفس القضاء ففيه روايتان في رواية لا ينفذ ذكره الخصاف
وهو الصحيح وذلك مثل القضاء على الغائب وللغائب كذا في كتاب القضاء من الزيلعي لكن لا يخفى ما فيه بل مثال ذلك قضاء
من رُقي بالرشوة والقضاء بجواز بيع ام الولد واما القضاء على الغائب فلا يصلح مثالا له لان المجتهد فيه سبب القضاء
كذا قال ابن كمال في كتاب القضاء ويبيع اي القاضي ما يخاف عليه تلفه من ماله كالثمار والعروض لتعذر حفظه بصورته
فيحفظ بمعناه وهو الثمن ولا يبيع ما لا يخاف عليه التلف في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا
يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن كذا في الهداية بخلاف الوصي حيث يبيع عروض الغائب مطلقا والاب المحتاج
يبيع ماله في العروض وينفقه على نفسه وليس له ان يبيع العقار كذا في الخلاصة وينفق اي القاضي من نحو دراهمه وثمن
ما يخاف تلفه على زوجته وقريبه ولادا الاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه
من ماله عند غيبته لان القضاء يكون اعانة لا الزاما لان اللزوم ثابت قبل وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء
لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث
من الكبار والزمنى من الذكور الكبار والابوان والزوجة فيجوز لهم الاخذ لنفقتهم اذا ظفروا من مال المفقود نقدا او مكيلا
او موزونا ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة لانها نفقة ذي الرحم المحرم وهو مجتهد فيها فلا تجب الا بالقضاء او الرضا ولهذا
لم يكن لهم الاخذ بدون القضاء او الرضا هذا اذا كانت الدراهم والدنانير في يد القاضي فان كانت وديعة او دينا
ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالوديعة والدين والنكاح والنسب ثم هذا على الاحتياج الى الاقرار
انما هو اذا لم يكن ما ذكر من الدين والوديعة والنكاح والنسب ظاهرا وان كان ظاهرا فلا حاجة الى الاقرار ولو كان احدهما
من الوديعة والدين او النكاح والنسب ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح ولو دفع المودع بنفسه او من
عليه الدين بغير امر القاضي يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه واذا كانا جاحدين او
كانا جاحدين الزوجية والنسب لم ينتصب احد من مستحقي النفقة خصما في ذلك لان الخصومة لا تسمع الا من المالك
او نائبه والمالك غائب ولا نائب له حقيقة لانه لم يوكله وهو ظاهر ولا حكما لان ما يدعيه على الغائب لم يتعين سببا
لثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود ولا يكون النائب حكما الا في مثل ذلك
كذا في الهداية والعناية وشرح المجمع وهو اي المفقود حي في حق نفسه فلهذا لا تنكح امرأته وقال مالك اذا مضى اربع سنين
يفرق القاضي بينه وبين امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تتزوج من شاءت لان عمر رضه هكذا اقضى في الذي استهوته
الجن بالمدينة ولنا قوله عم في امرأة المفقود انها امرأته حتى يأتيها البيان وقول علي رضه فيها هي امرأة ابتليت
فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ذكره في الهداية وعمر رضه رجع الى قول علي رضه
رواه ابن ابي ليلى كذا في العناية ولو افتى بقول مالك في موضع الضرورة ينبغي ان لا بأس به على ما اظن ويثبت الموت

باقامة البينة على وكيله او من في يده ماله كما في المحيط كذا في القهستاني ولا يقسم ماله ولا يفسخ اجارته قوله ومَيّت عطف
على قوله حي في حق غيره فلا يرث ممن مات حال فقده ان حكم بوته لان بقاءه حيا في ذلك الوقت بحكم الاستصحاب وهو لا يصلح
حجة لاستحقاق وكذلك لو اوصي للمفقود ومات الموصي لا تقطع الوصية بل توقف وذكر في الذخيرة واذا اوصي رجل للمفقود
بشئ فاني لا اقضي بها ولا ابطلها حتى يظهر حال المفقود لان الوصية اخت الميراث وفي الميراث يحبس حصة المفقود الى ان يظهر
حاله فكذلك في الوصية كذا في العناية فيوقف نصيبه اي المفقود منه اي من الميراث كلا او بعضا الى ان يحكم بموته فان
جاء قبل الحكم به فهو اي النصيب الموقوف له وكذا المال الموصى به له فالا اي وان لم يجئ قبله فلمن اي فالنصيب الموقوف لمن
يرث ذلك المال لولاه اي المفقود وسيأتي تفصيله ثم الاصل انه لو كان مع الموقوف وارث لا يحجب به ولكنه ينقص
حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن
مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد اجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان الثلث
النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الاخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون الميراث
بالشك ولا ينزع من يد الاجنبي الا اذا ظهرت منه خيانة بخلاف ما لو كان المال في يد البنتين فان القاضي لا ينبغي له
ان يحول المال عن موضعه ولا يجعل شيئا مما في يديهما ملكا للمفقود على الحقيقة وكذلك لو كان المال في يد ولدي الابن المفقود
فطلبت البنتان ميراثهما واتفقوا ان الابن مفقود فانه يعطي البنتان النصف ويترك الباقي في يد ولدي
الابن المفقود من غير ان يقضي به لهما ولا لابيهما وبخلاف ما اذا لم يتصادقوا اي الورثة المذكورة والاجنبي فانه اذا
قال قد مات المفقود قبل ابيه فانه يجبر على دفع الثلثين الى البنتين لان اقرار ذي اليد فيما في يده معتبر وقول اولاد
الابن ابونا مفقود لا يمنع اقرار ذي اليد لانهم لا يدعون لانفسهم شيئا بهذا القول ويوقف الباقي على يد ذي اليد
حتى يظهر مستحقه ثم هذا اذا اقر من في يده المال اما لو جحد ان يكون المال في يده للميت فاقامت البنتان البينة
ان اباهم مات وترك هذا المال ميراثا لهما ولاخيهما المفقود فان كان حيا فهو الوارث معهما وان كان ميتا
فولده الوارث معهما فانه يدفع الى البنتين النصف ويوقف النصف الباقي على يد عدل لان الذي في يده جحد فهو غير
مؤتمن عليه واعلم ان نظير المفقود الحمل فانه يوقف له ميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى ولو كان مع الحمل وارث آخر
ان كان لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه كما اذا ترك امرأة حاملا وجدة فللجدة السدس لانه لا تتغير
فرضيتها بالحمل وكذلك اذا ترك ابنا وامرأة حاملا فان المرأة تعطى الثمن لما قلنا وان كان ممن يسقط بالحمل لا يعطى
كابن الابن والاخ او العم فلو ترك امرأة حاملا واخا وعما لا يعطى للاخ والعم شيئا لذلك وان كان ممن يتغير به
يعطى الاقل المتيقن به كالزوجة والام فانه ان كان الحمل حيا ترث الزوجة الثمن والام السدس وان لم يكن حيا فهما
يرثان الربع والثلث فتعطيان الثمن والسدس المتيقن كما في المفقود كذا في العناية واذا مضى من عمره تسعين سنة
اليد اقرانه وهو ظاهر الرواية لان ما يقع الحاجة الى معرفته فطريقه في الشرع الرجوع الى امثاله كقيم المتلفات ومهر مثل
النساء وبقاؤه بعد موت اقرانه نادر وبقي من اقرانه واحد لا يحكم بموته ثم الارفق ان يعتبر موت اقرانه في بلده لا في الدنيا
كذا في الخلاصة قال شيخ الاسلام انه احوط واقيس كذا في الذخيرة وقيل الارفق تسعون سنة وعليه الفتوى ذكره في
الكافي وانما كان ارفق لانه اقل المقادير المعينة والتفحص عن حال الاقران انهم ماتوا اولا غير ممكن او فيه حرج كذا في
ايضاح ابن كمال قال الصدر الشهيد هكذا وعليه الفتوى كذا في الخلاصة وقيل هذه رواية الحسن عن ابي حنيفة مائة
وعشرون سنة من يوم ولد وقيل هذا يرجع الى قول اهل الطباع والنجوم فانهم يقولون لا يجوز ان يعيش احد

اكثر من

اكثر من هذه المدة حكم جواب اذا بموته في حق ماله واما في حق مال غيره فيحكم بموته من حين فقده حتى لا يكون بعد ذلك
لحين مالكا لمال الغير لانه كانه ميت والميت لا يملك مالا وحينئذ لا يرثه من مات قبل ذلك لانه ميت الى موت الاقران
بحكم الاستصحاب ولهذا يلزم ان تعتد زوجته للموت عند ذلك فروع لو فقد الرجل ثم مات ابنه ولهذا الابن ابن آخر
لامه وللمفقود عصبة فاختصم ابن الابن وعصبة المفقود وقال اخي ورث مال المفقود ثم مات وانا وارثه ينظر ان كان الابن
مات قبل ان يموت اقران المفقود فجميع مال المفقود لعصبة المفقود ولا يكون للابن من ذلك شئ ولا يكون للمفقود من
ميراث الابن شئ ولكن يوقف نصيب المفقود من مال الابن الى ان يظهر حاله فان ظهر حيا فما وقف فهو له وان
لم يظهر حتى مات اقرانه فالموقوف لاخ الابن وان كان اقران المفقود مات قبل موت الابن فميراث المفقود للابن
ولو باع حاد ما قبل ان يفقد ليس للمشتري ان يرده على ولده اما لو استحق من يد المشتري فالقاضي يؤدي الثمن من ماله ان
كان ماله من جنس الثمن اذا علم وجوب الثمن عليه وحكم الثمن وسائر الديون سواء ولو فقد المكاتب لا يلوي في مكاتبة حما
ترك ان كان من خلاف جنسه كذا في الخلاصة وليس للقاضي تزويج امة الغائب والمجنون وعبدهما وله ان يكاتبهما
ويبيعهما كذا في الفصول العمادية

كتاب الشركة

لما كان للشركة مناسبة خاصة بالمفقود من حيث ان نصيب
المفقود من مال مورثه مختلط بنصيب غيره كاختلاط المالين في الشركة ذكرها عقيبه وهي عبارة عن اختلاط نصيبين
فصاعدا بحيث لا يعرف احد النصيبين من الآخر سمي العقد الخاص بها وان لم يوجد اختلاط النصيبين لان العقد سبب له
والشركة جائزة لانه عم بعث والناس يتعاملونها فقررهم عليها وتعاملها الناس من لدن رسول الله عم الى يومنا
هذا من غير نكير منكر هي ضربان شركة ملك اي اختصاص احد باخر بسبب ملك في شركة عقد اي شركة قابلة للوكالة واقعة
بسبب العقد فالشركة الاولى وهي شركة الملك ان يملك اثنان فصاعدا عينا ارثا وشراء واتهابا او استيلاء على حال حربي
او اختلط مالهما بلا صنع من احدهما بحيث لا يتميز اصلا كالحنطة بالحنطة او تعسر التمييز كالحنطة بالشعير او خلطاه بالصنع خلطا
بحيث يتعذر التمييز او يتعسر كما في الاختلاط وكل منهما اجنبي في نصيب الآخر حتى لا يجوز له التصرف فيه الا باذنه كما للاجانب ويجوز بيع
نصيبه من شريكه في جميع الصور المذكورة ومن غيره ايضا بغير اذنه الا باذن شريكه فيما عدا الخلط والاختلاط فلا يجوز بغير البيع
من الاجنبي بلا اذنه الا باذن شريكه فيهما والفرق ان خلط الجنس بالجنس على سبيل التعدي سبب لزوال الملك عن المخلوط
الى الخالط فاذا حصل بغير تعد يكون سببا لزواله ثابتا من وجه دون وجه فاعتبر نصيب كل منهم زائلا الى الشريك
في حق البيع من الاجنبي غير زائل في حق البيع من الشريك كانه يبيع ملك نفسه عملا بالشبهين وهذا اولى من عكسه
لان التصرف مع الشريك اسرع نفاذا من التصرف مع الاجنبي بدليل جواز تمليك معتق البعض من الشريك دون الاجنبي
وكذا اجارة المشاع من الشريك جائزة بخلاف الشركة الحاصلة بالميراث وما يجري مجراه لانه لم يوجد بعد ثبوت الملك
لكل واحد منهما سبب الزوال بوجه فكان ملك كل واحد منهما قائما في نفسه من كل وجه فجاز بيع نصيبه من الشريك ومن
الاجنبي كذا في مبسوط شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده كذا في الكفاية والشركة الثانية وهي شركة العقد ان يقول
احدهما اي احد الشريكين للآخر شاركتك في كذا وكذا ويقبل الشريك الآخر وركنها اي ماهيته
شركة العقد فان الركن يطلق على جميع الاجزاء كما في قياس الكشف الايجاب والقبول وحكمها الشركة في الربح
وشرطها اعلم ان شرط شركة العقد امران احدهما كون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة اذ ما لا يقبل
الوكالة كالاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها من المباحات لا يصح عقد الشركة فيه فيقع الملك في هذه
الصور لمن باشر سببه خاصة والحاصل ان شركة العقود كلها متضمنة للوكالة ثم شركة المعاوضة من بين مخصوصة

بتضمن الكفالة وانما تضمنت الوكالة لان من حكم الشركة ثبوت الاشتراك في المستفاد بالتجارة ولا يصير المستفاد بالتجارة
مشتركا بينهما الا وان يصير كل واحد منهما وكيلا عن صاحبه في النصف عاملا لنفسه حتى يصير المستفاد مشتركا بينهما كذا في
العناية وثانيهما عدم ما يقطعها اي الشركة كشرط دراهم معينة من الربح لاحدهما فان هذا يقطع الشركة لاحتمال ان
لا يبقى بعد هذه الدراهم المسماة ربح يشتركان فيه وهي اي شركة العقد اربعة انواع هذا على وفق ما في الهداية
ويرد عليه ان المفهوم منه ان لا يكون شركة الصنايع والوجوه مفاوضة ولا عنانا وليس كذلك فالوجه في التقسيم
ما ذكره الطحاوي والكرخي واختاره صاحب البدايع انها على ثلثة انواع شركة بالاموال وشركة بالاعمال وشركة بالوجوه
فكل منها على وجهين مفاوضة وعنان كذا في ايضاح ابن كمال الاول شركة مفاوضة قلت لانها اعظم بركة للحديث
وهي لغة بمعنى المساواة وشرعا هي ان يشترك رجلان مثلا متساويان تصرفا يعني به الكفالة من جهته والوكالة
لا مطلق التصرف اذ لا بأس في ان يكون بيع احدهما وشراؤه اكثر من الآخر ودينا ولا يخفى ان التساوي في التصرف يستلزم
التساوي في الدين لان الاختلاف في الدين يؤدي الى الاختلاف في التصرف فان الكافر اذا اشترى خمرا او خنزيرا
لا يقدر المسلم ان يبيعه وكالة من جهته فيفوت شرط التساوي في التصرف فلو لم يزد قوله ودينا لكان التصرف يغني
وما لا يصلح الشركة فيه فلا يعتبر التفاضل فيما لا يصلح الشركة فيه كالعروض والديون والعقار حتى لو كان لاحدهما عروض
او ديون على الناس لا تبطل المفاوضة ما لم يقبض الديون قدرا لانها شركة عامة في جميع التجارات يفوض كل واحد
منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هي من المساواة فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وتتضمن اي
المفاوضة الوكالة فيكون كل واحد منهما وكيلا للآخر ليتحقق المقصود وهو الشركة في المشترى لانه لا يقدر ان يدخل في
ملك صاحبه الا بالوكالة منه لعدم ولايته فاذا تضمنتها ترجع حقوق العقد الى الآخر كما ترجع الى نفسه والكفالة فيصير كل
كفيلا عن الآخر فيما لحقه من ضمان التجارة والغصب والاستهلاك ثم هذه الشركة اعني المفاوضة جائزة عندنا استحسانا
وفي القياس لا تجوز وهو قول الشافعي لانها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بمجهول وكل ذلك بانفراده فاسد حتى لو وكل
رجلا وقال وكلتك بالشرى او بشرى الثوب كان فاسدا وكذا الكفالة وجه الاستحسان قوله عم فاوضوا فانه اعظم
البركة ولها اي للجهالة تتحمل تبعا كما في المضاربة فان الوكالة بمجهول الجنس موجودة في المضاربة وهي جائزة بها تبعا فكذلك هنا
الا يرى ان شركة العنان تصح وان تضمنت ذلك لان ما يشتريه كل واحد منهما غير مسمى عند العقد فكذا
المفاوضة كذا في العناية ثم فرع على قوله تصرفا بقوله فلا تجوز اي المفاوضة بين مسلم وذمي خلافا لابي يوسف هو
يقول انها تجوز للتساوي بينهما في الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف يملكه احدهما كالمفاوضة بين الشفعوي
والحنفي فانها جائزة ويتفاوتان في التصرف في متروك التسمية الا انه يكره مشاركة المسلم الذمي لان الذمي
لا يهتدي الى الجائز من العقود فلا يتوقى العقود الفاسدة فربما يصير سببا لوقوع المسلم في المحرم ولهما انه لا تساوي
في التصرف فان الذمي لو اشترى برأس المال خمورا او خنازير صح ولو اشتراها مسلم لا يصح واما الجواب عن
قوله كالمفاوضة بين الشافعي والحنفي فهو ان المساواة بينهما ثابتة لان الدلالة قامت على ان متروك
التسمية عمدا ليس بمال متقوم ولا يجوز التصرف فيه بينهما جميعا لثبوت ولاية الالزام بالمحاجة فتتحقق المساواة
بينهما في المال والتصرف كذا في المبسوط ولا بين حر وعبد ولا بين بالغ وصبي لانعدام المساواة في التصرف
والكفالة فان الحر البالغ يستقل بالتصرف والكفالة بخلاف العبد فانه لا يملكهما الا باذن مولاه ولا بين صبيين
يعقلان او اذن لهما وليهما لان مبنى المفاوضة على الكفالة وهما ليسا من اهل ذلك ولا عبدين او مكاتبين

ولابد

ولابد في انعقاد شركة المفاوضة من ذكر لفظ المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام او من بيان جميع مقتضياتها
لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ حتى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط ضمان الاصيل كفالة
ولا يشترط تسليم المال ولا خلطه لانعقاد المفاوضة بدونهما ثم في كل موضع لا تصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط
ذلك في العنان كان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ العنان قد يكون في انواع التجارة وقد يكون في نوع منها
والمفاوضة عامة فيها فجاز ان يذكر لفظ المفاوضة ويراد معنى العنان كما جوز اثبات معنى الخصوص بلفظ العموم كذا
في العناية وما اشتراه كل منهما سوى طعام اهله والادام وكسوتهم وغيرها مما لا بد منه كنفقته نفسه وجارية للخدمة
فلهما لان مقتضى العقد المساواة والقياس ان يكون كل المذكورات على الشركة لانها من عقود التجارة فكانت من
جنس ما يتناوله عقد الشركة وجه الاستحسان انها مستثناة عن مقتضى المفاوضة اذ كل منهما حين شارك صاحبه
كان عالما بحاجته الى ذلك في مدة المفاوضة ومعلوم ان كلا منهما لم يقصد بالمفاوضة ان يكون نفقته ونفقة عياله على
شريكه وانه لا يتمكن من تحصيل حاجته الا بالشراء فصار كل منهما مستثنى هذا العقد من تصرفه مما هو مقتضى المفاوضة
والاستثناء المعلوم بدلالة الحال كالاستثناء المشروط وللبائع ان يطالب بثمن الطعام والكسوة ونحوهما ايهما شاء
المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفالة ويرجع الكفيل على المشتري ان ادى من مال الشركة بقدر حصته لان الثمن كان
عليه خاصة وقد قضى من مال الشركة وكل دين لزم احدهما بما تصح فيه الشركة كبيع وشراء واستيجار لزم الآخر تحقيقا للمساواة
ولا فرق بين ان يكون الاستيجار واقعا للشركة ولحاجة المستأجر ذكره في المبسوط وصورة الاستيجار وهي ان يستأجر
احد المتفاوضين اجيرا في تجارتهما او دابة او شيئا من الاشياء فللموجر ان يأخذ بالاجرة ايهما شاء لان الاجارة من عقود
التجارة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه بما يلزمه بالتجارة وكذلك ان استأجره لحاجة نفسه او استأجر ابلا الى مكة ليحج
عليها فللمكاري ان يأخذ ايهما شاء المستأجر بالتزامه بالعقد وشريكه بكفالته كذا في الكفاية ولكن الشريك اذا ادى
من خالص ماله يرجع به عليه لانه ادى ما كفل عنه بامره وان ادى من مال الشركة يرجع عليه بنصيبه من المؤدى واما في شركة
العنان فلا يؤاخذ به غير الذي استأجره لانه هو الملتزم بالعقد وصاحبه ليس بكفيل عنه ثم اعلم ان مما لا تصح فيه الشركة
الجناية على بني آدم والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة فلو ادعى رجل على احد المتفاوضين جراحة خطأ
لها ارش مقدر واستحلفه فحلف ثم اراد ان يستحلف شريكه ليس له ذلك ولا خصومة له مع شريكه لان كل واحد منهما
كفيل عن صاحبه فيما لزمه بسبب التجارة فاما ما يلزمه بسبب الجناية فلا يكون الآخر كفيلا به الا ترى انه لو ثبت
بالبينة او بمعاينة السبب لم يكن على الشريك من موجبها شيء ولا خصومة للمجني عليه معه وكذا المهر والخلع والصلح
عن جناية العمد والنفقة اذا ادعاه على احدهما وحلفه عليه ليس له ان يحلف الآخر لما بينا وصورة الخلع ما اذا
كانت المرأة عقدت عقد المفاوضة ثم خالعت مع زوجها فما لزم عليها من بدل الخلع لا يلزم شريكها وكذلك لو كانت
ببدل الخلع لا يلزم على شريكها ومن هذا تبين صورة غيره كذا في العناية وذكر في النتف ان كل ما لزم احدهما فعلى الآخر
ايضا الا اقراره بالمهر وارش الجناية وعتق ذي رحم محرم وتحليفهما بدين عليهما الا اذا حلف احدهما على البتات
والآخر على العلم كذا في القهستاني واذا لزم احدهما بكفالة بمال باجر او بامر المكفول عنه لزم الآخر خلافا لهما فالا
لا يلزمه لانه تبرع ولهذا لا يصح من الصبي والعبد المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وصار كالاقراض
والكفالة بالنفس وله انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان لما يؤدي عن المكفول عنه اذا كانت
الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء تتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح ممن ذكر وتصح من الثلث من المريض

بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاءً واما الاقراض فعن ابي حنيفة فيه روايتان قال في المبسوط ان قرض
احد المتفاوضين يلزم شريكه عند ابي حنيفة لانه معاوضة وعندهما لا يلزم شريكه لانه تبرع ولكن سلمنا ان اقراض
احد المتفاوضين لا يلزم صاحبه فانما لا يلزم لان الاقراض اعارة لا معاوضة بدليل جوازه اذ لو كان معاوضة لكان
فيه بيع النقد بالنسيئة في الاموال الربوية فعلم بهذا ان ما يأخذه المقرض بعد الاقراض حكم عين ما اقرضه لا حكم بدله
حتى لا يصح فيه الاجل يعني لا يلزم لان تأجيل الاقراض والعارية جائز لكن لا يلزم المضي على ذلك التأجيل كذا في العناية ولو
ان لزمه بغصب او استهلاك خلافاً لابي يوسف له ان ضمان الغصب والاستهلاك ضمان وجب بسبب ليس هو تجارة
فلا يلزم شريكه كارش الجناية ولهما ان ضمان الغصب والاستهلاك ضمان تجارة لانه بدل مال يحتمل الشركة فانه يجب
باصل السبب وعند ذلك المحل قابل للملك ولهذا ملك المغصوب والمستهلك بالضمان ولذلك يصح اقرار المأذون به
ويؤاخذ به في الحال وكذلك يصح اقرار الصبي المأذون له والمكاتب به كذا في العناية ففي الكفالة بلا امر لا يلزمه فعلم
معنى المعاوضة وقوله في الصحيح اشارة الى نفي ما ذهب اليه عامة المشايخ في شروح الجامع الصغير من عدم التفرقة
بين ما اذا كانت بامره او بغير امره لاطلاق جواب الجامع الصغير والمصنف تابع لما ذهب اليه الفقيه ابو الليث في
شرح الجامع الصغير من التفرقة بينهما بناء على ان اطلاق الكتاب يجاب بانه محمول على المقيد وهو الكفالة بالامر
لانه حينئذ يكون معاوضة انتهاء والا فهو متبرع ابتداءً وانتهاءً فلا يلزم شريكه وان ورث احدهما ما يصح به الشركة
كالدراهم والدنانير والفلوس النافقة او وهب له ذلك وقبضه او اوصى له ذلك بطلت المفاوضة وصارت
عناناً لفوات المساواة فيما يصلح رأس المال اذ هي شرط فيها ابتداءً وبقاءً وهذا لان الآخر لا يشاركه فيما اصابه
لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب عناناً للامكان فان المساواة ليست بشرط في العنان ابتداءً وللدوام
حكم الابتداء لكونه عقداً غير لازم فان احدهما يتمكن اذا امتنع عن المضي على موجب العقد لا يجبره القاضي على ذلك
كذا في العناية وكذا ان فقدتها اي في المفاوضة شرط لا يشترط ذلك الشرط في العنان للامكان المذكور وان
ورث احدهما عرضاً او عقاراً بقيت مفاوضة لان مال الشركة لم يزد ولا تصح مفاوضة ولا عنان الا بالدراهم
او الدنانير او بالفلوس النافقة اي الرائجة عند محمد قالوا جواز الشركة بالفلوس النافقة قول محمد لانها ملحقة بالنقود
عنده حتى لا يتعين بالتعيين ولا يجوز بيع اثنين بواحد باعيانهما كذا في الهداية وقيد باعيانهما ليظهر ثمرة الاختلاف
فانه لو باع فلسين بواحد من الفلوس نسيئة لا يجوز بالاجماع المركب اما عندهما فلوجود النسيئة في الجنس الواحد واما
عند محمد فلهذا وللمعنى الثمنية واما اذا كان باعيانهما فعندهما يجوز وعند محمد لا يجوز كذا في العناية والفتوى على
قول محمد كما في المضمرات وقال الاسبيجابي في المبسوط انها تصح به على قول الكل لانها صارت ثمناً باصطلاح
الناس كما في الكافي كذا في القهستاني او بالتبر وهو ذهب غير مضروب والنقرة وهي فضة غير مضروبة ان
تعامل الناس بهما لان التعامل ينزل منزلة الضرب فيكون ثمناً ويصلح رأس المال فاذا لم يتعاملوا بهما
لم تصح كما اذا لم يكن في ذلك عرف فظاهر المذهب انها لا تصح كذا في المبسوط ولا تصحان اي المفاوضة والعنان
بالعروض وقال مالك تصح بالعروض والكيل والموزون ايضاً اذا كان الجنس واحداً لانها عقدت على رأس
مال معلوم فاشبه النقود بخلاف المضاربة لان القياس يأباها لما فيها من ربح ما لم يضمن فيقتصر على مورد الشرع
ولنا انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن وبيانه ان الرجلين اذا عقدا الشركة في العروض ثم باع احدهما رأس ماله باضعاف
قيمته وباع الآخر بمثل قيمته وصحت الشركة كانا شريكين في الربح الذي حصل في احدهما فيأخذ الذي باع رأس ماله

بمثل قيمته من مال صاحبه فيكون صاحب المال ربح ما لم يضمن ولم يملك وذلك لا يجوز بخلاف الدراهم والدنانير لان
ما يشتري كل واحد منهما برأس المال لا يتعلق به البيع بل يثبت وجوب الثمن في الذمة اذ الاثمان لا تتعين بالتعيين
فلما كان الثمن واجباً عليهما في ذمتهما كان المثمن والربح الحاصل منه بينهما ضرورة فكان الربح ربح ما ضمن كذا في
العناية الا ان يبيع اي كل واحد منهما نصف عرضه بنصف عرض الآخر ثم يعقد الشركة قال القدوري فيجوز واختاره
شيخ الاسلام وصاحب الذخيرة وصاحب شرح الطحاوي لان رأس المال صار معلوماً ولما باع كل واحد منهما
نصف ماله بنصف مال الآخر صار نصف مال كل واحد منهما مضموناً على الآخر بالثمن فكان الربح الحاصل ربح
مال مضمون فيجوز ولهذا لو باع احدهما عرضه بنصف دراهم صاحبه ثم عقدا الشركة عناناً او مفاوضة تجوز لزوال
الجهالة لصيرورة العروض مشتركة بينهما فكذا هذا واختار شمس الائمة وصاحب الهداية انه لا يجوز عقد الشركة بالاتفاق
وهو اقرب الى الفقه لبقاء الجهالة في رأس المال والربح عند القسمة بخلاف ما اذا باع نصف عرضه بنصف
دراهم صاحبه ثم اشتركا لان الدراهم عند العقد صارت نصفين بينهما فيكون ذلك رأس مالهما ثم تثبت
حكم الشركة في العروض تبعاً وقد يدخل في العقد تبعاً ما لا يجوز ايراد العقد عليه كبيع الشرب تبعاً للارض ثم ان
صاحب الهداية لما اختار عدم الجواز عدل عما ذكره القدوري فقال وهذه شركة ملك عندنا لا ما ذكره القدوري انه
شركة عقد ولا اعتبار بهذا العقد بعد البيع لما بينا ان العروض لا تصلح رأس مال الشركة كذا في العناية ولا بالمكيل
والموزون والعددي المتقارب قبل الخلط اجماعاً وان خلطا جنساً واحداً ثم اشتركا فشركة عقد عند محمد وشركة
ملك عند ابي يوسف وثمرة الخلاف تظهر عند التساوي في المالين واشتراط التفاضل في الربح فعند ابي يوسف لا يجوز
زيادة الربح بل لكل واحد منهما من الربح بقدر ملكه وعند محمد الربح بينهما على ما شرطا فظاهر الرواية ما قال ابو يوسف
لان ما ذكر من المكيل والموزون والعددي المتقارب يتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله وهو ظاهر وشرط
جواز الشركة ان لا يكون رأس المال ما يتعين بالتعيين لئلا يلزم ربح ما لم يضمن ووجه قول محمد ان ما ذكر ثمن من
وجه حتى جاز البيع به ويثبت ديناً في الذمة ومبيع من وجه من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشبهين
بالاضافة الى الحالين يعني الخلط وعدمه فلشبهه بالمبيع قلنا لا يجوز الشركة به قبل الخلط ولشبهه بالثمن قلنا يجوز
الشركة به بعد الخلط بخلاف العروض لانها ليست ثمناً بحال فان خلطا جنسين كالحنطة والشعير والزيت
والسمن لا تنعقد الشركة اتفاقاً فمحمد يحتاج الى الفرق وهو ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال احتراز عن
التلف يضمن مثله فيمكن تحصيل رأس مال كل واحد منهما وقت القسمة باعتبار المثل فتزول الجهالة ومن جنسين من ذوات
القيم وان هلك يضمن قيمته واذا كان من ذوات القيم كان بمنزلة العروض فتمكن الجهالة كما في العروض واذا لم تصح
الشركة فحكم الخلط ما ذكروا في كتاب الوديعة ان الحنطة اذا كانت وديعة عند رجل فخلطها رجل بشعير نفسه ينقطع حق
المالك الى الضمان كذا في العناية والثاني من الانواع الاربعة لشركة العقد شركة عنان بالكسر من عن اذا عرض
كما قال ابن السكيت سمي به لانه شيء عرض في هذا القدر لا على العموم على الوكالة والكفالة او من عنان الفرس
كما ذهب اليه الكسائي والاصمعي لان كلا منهما جعل عنان التصرف في بعض المال الى صاحبه او لانه يجوز ان يتفاوتا
في رأس المال والربح كما يتفاوت العنان في يد الراكب حالة المد والارخاء وهي شرعاً ان يشتركا اي شخصان
اعم من ان يكون كل واحد منهما حراً او عبداً او مسلماً او ذمياً او صبياً مأذوناً او بالغاً او امرأة كذا في القهستاني
متساويين فيما ذكر من التصرف والمال والربح او غير متساويين لان لفظ العنان لا يقتضي المساواة

بخلاف المفاوضة ولكل واحد منهما ان يبيع بالنقد والنسيئة ويشتري ان كان في يده مال الشركة وان لم يكن
[له ان يش]تري بدراهم او دنانير فالشراء له خاصة دون شريكه لانه لو جاز على شريكه يصير مستدينا على شريكه وانه لا يملك
ذلك وعن ابي حنيفة ان كان في يده دنانير فاشترى بدراهم جاز لانهما كالنقد الواحد كذا في الخلاصة وتتضمن الوكالة
لتحقق المقصود بالشركة وهو التصرف في مال الغير دون الكفالة لما مر ان لفظ العنان لا ينبئ عن الكفالة وحكم التصرف لا
يثبت بخلاف مقتضى اللفظ وتصح في نوع من التجارات كالبر والطعام والاكسية ونحوها وفي عمومها وببعض مال كل
منهما لان الحاجة ماسة والمساواة والعموم ليست بشرط فيها وبكله ومع التفاضل في رأس المال وفي الربح للحاجة اليه
وهي ماسة في التفاضل في الربح ومع التساوي فيهما اي في المال والربح او مع التساوي في احدهما دون الآخر عند
علمائنا وقال زفر والشافعي ان تساويا في المال وتفاضلا في الربح لم تجز لان التفاضل فيه يؤدي الى ربح ما لم يضمن
فان المال اذا كان نصفين والربح اثلاثا فصاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان اذ الضمان بقدر رأس المال ولنا
ان الربح على ما شرط العاقدان والوضيعة على قدر المالين ولم يفصل فلان الربح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل
كما في المضاربة وقد يكون احدهما احذق واهدى واكثر عملا واقوى فلا يرضى بالمساواة فمست الحاجة الى
التفاضل بخلاف اشتراط كل الربح لاحدهما لانه يخرج العقد به عن الشركة وعن المضاربة الى قرض او بضاعة لانه
اذا شرط الجميع للعامل صار قرضا وان شرط لرب المال صار بضاعة وهذا العقد لا يجوز ان يخرج عنهما كذا في الهداية
ومع زيادة الربح للعامل عند عمل احدهما وجملة القول في ذلك انهما ان شرطا العمل عليهما وشرطا التفاوت في الربح
مع التساوي في رأس المال جاز عند علمائنا الثلثة ويكون الربح بينهما على ما شرطا وان عمل احدهما دون الآخر واما
اذا شرطا العمل على احدهما فان اشترطا الربح بينهما على قدر ماليهما جاز ويكون مال الذي لا عمل عليه بضاعة عند العامل
له ربحه وعليه وضيعته وان شرطا الربح للعامل اكثر من رأس ماله جاز ايضا على الشرط ويكون مال الدافع عند العامل
مضاربة ولو شرطا الربح للدافع اكثر من رأس ماله لا يصح الشرط ويكون مال الدافع عند العامل بضاعة لكل واحد منهما ربح
ماله والوضيعة بينهما على قدر رأس ماليهما ابدا كذا في العناية وببطلان الشرط لا تبطل الشركة لان النهي عن الشرط لا
عن البيع بخلاف البيع مع الشرط فيفسد اجماعا كذا في الخلاصة وتصح الشركة مفاوضة كانت او عنانا ذكره في الكفاية
مع كون مال احدهما دراهم ومال الآخر دنانير او من احدهما دراهم بيض ومن الآخر سود فلا يشترط الخلط فيها
ايضا وقال زفر والشافعي لا تصح بدون الخلط لان الربح فرع المال ولا يتصور الفرع بدون ثبوت الاصل ولا اشتراك
بلا خلط ولنا ان الشركة عقد توكيل من الطرفين وهذا لا يفتقر الى الخلط والربح يستحق بالعقد كما يستحق بالمال
والوضيعة على قدر المال وان للوصل شرطا غير ذلك لما روينا والفرق بين الربح والوضيعة ان الربح يجوز
استحقاقه بالعمل بدون المال كما في المضاربة فبالعمل مع المال اولى اما الوضيعة فهلاك جزء من المال فكل واحد
منهما امين فيما في يده من مال صاحبه واشتراط الضمان على الامين باطل الا يرى انه لا يجوز اشتراط الوضيعة
على المضارب لما قلنا كذا هنا كذا في الكفاية وما اشتراه كل منهما طولب بثمنه هو فقط لما عرفت انه يتضمن الوكالة
دون الكفالة والوكيل هو الاصل في الحقوق ورجع المشتري على شريكه بحصته منه اي من الثمن ان اداه من ماله لانه
وكيل من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله فعليه الحجة لانه يدعي وجوب
المال في ذمة الآخر وهو ينكر والقول للمنكر مع يمينه وتبطل الشركة سواء كانت مفاوضة او عنانا ذكره في المغني
بهلاك المالين او احدهما قبل الشراء لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية

وبهلاك

وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين
وانما يتعينان بالقبض وكذا اذا هلك احدهما لانه ما رضي بشركة صاحبه في ماله الا ليشركه في ماله واذا فات ذلك
لم يكن راضيا بشركته فيبطل العقد لعدم فائدته كذا في الهداية وصورة الوكالة المفردة لكن وكل رجلا بشراء عبد
ودفع اليه دراهم فهلكت فانها لا تبطل وهذا بخلاف الوكالة الثابتة في ضمن عقد الشركة وفي ضمن الرهن فانها فيهما تبطل
ببطلان ما تضمنها من الشركة والرهن لان المتضمن يبطل ببطلان المتضمن تبعا وقال فخر الاسلام في شرح الزيادات
بخلاف المضاربة والشركة فانها تتعين حتى اذا هلكت قبل التسليم بطلت المضاربة وهو مخالف لما في الهداية
انهما لا يتعين فيهما بالقبض فلعل في المسئلة روايتين كذا في العناية وهو اي الهلاك على مالكه اي المال قبل الخلط
سواء هلك في يده وهو ظاهر او في يد الآخر لانه امانة في يده وعليهما بعده اي بعد الخلط لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من
المالين فان هلك اي مال احدهما بعد ما شرى الآخر بماله فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع
مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك المال للآخر بعد ذلك ثم الشركة شركة عقد عند محمد خلافا للحسن
بن زياد وفائدته تظهر في جواز بيع الكل فعند محمد ايهما باعه جاز بيعه لان الشركة قد تمت في المشترى فلا تنقض
بهلاك المال بعد تمامها كما لو كان الهلاك بعد الشراء بالمالين جميعا وعند الحسن بن زياد لا ينفذ بيع احدهما الا
في حصته لان شركة العقد قد بطلت بهلاك المال كما لو هلك قبل الشراء بمال الآخر وانما بقي ما هو حكم الشراء وهو الملك
فكانت شركتهما في المبيع شركة ملك ورجع المشتري على شريكه بثمن حصته لانه اشترى احدهما باحد المالين
او لا ثم هلك المال للآخر واما ان هلك اي مال احدهما قبل شراء الآخر فان كان وكله حين الشركة توكيلا صريحا بان
صرحا عند عقد الشركة ان ما اشتراه كل واحد منهما بماله هذا يكون مشتركا بينهما فالمشتري لهما اي مشترك بينهما
على ما شرطا لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشتركا بحكم الوكالة شركة ملك فلا يملك احدهما
ان يتصرف في نصيب الآخر ورجع المشتري على صاحبه بحصته من الثمن لما عرفت انه اشترى بعضه بحكم الوكالة
ونقد الثمن من مال نفسه والا اي وان ذكرا مجرد الشركة ولم يصرحا بالوكالة فيها فلمشتري اي فالمشتري للمشتري
فقط لان الوقوع على الشركة حكم وكالة تثبت في ضمن الشركة وقد بطلت الشركة بهلاك احدهما فيبطل ما في ضمنها
اذ لا بقاء لما ثبت ضمنا بعد فوات المتضمن بخلاف ما اذا صرحا بالوكالة لكونها مقصودة فلا تبطل ببطلان الشركة
ويجوز لكل من شريكي المفاوضة والعنان ان يبضع لانه معتاد في عقد الشركة ويضارب لان المضاربة دون
الشركة الا يرى انه ليس على المضارب شيء من الوضيعة فيتضمنها الشركة هذا ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة ليس له
ذلك والاول اصح وهو رواية الاصل ويستأجر لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح فجاز الاستيجار
لتحصيل الربح ويوكل من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة
بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله
ويودع لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا ويده في المال يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل
كما في القبض على سوم الشراء ولا على وجه الوثيقة كما في قبض الرهن فصار كالوديعة والثالث من الوجوه
الاربعة لشركة العقد شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل وهي ان يشترك خياطان او صباغ وخياط
على ان يتقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانها شركة لا تفيد مقصودها
وهو التثمير لانه لابد من رأس المال ولنا ان المقصود هو التحصيل وهو ممكن بالتوكيل ولا يشترط فيه اتحاد

العمل والمكان خلافا لمالك وزفر فيهما لان المعنى المجوز للشركة وهو تحصيل المال لا يتفاوت اما اتحاد العمل فظاهر واما اتحاد المكان فانه لو عمل احد الشريكين فى دكان والآخر فى دكان آخر يجوز عندنا خلافا لهما ولو شرطا اى فى شركة التقبل ولم يكن مفاوضة ان يكون العمل نصفين وشرطا الربح اثلاثا جاز استحسانا والقياس ان لا يصح لان الضمان بقدر ما شرط عليه من العمل فالزيادة عليه ربح ما لم يضمن فلم يجز العقد لما يؤدى اليه فصار كشركة الوجوه فى ان التفاوت فيها فى الربح لا يجوز اذا كان المشترى بينهما على السواء واما اذا شرطا التفاوت فى ملك المشترى فيجوز التفاوت فى الربح فى شركة الوجوه ايضا ووجه الاستحسان ان ما يأخذه كل من الشريكين ما يأخذه بدلا ان الربح انما يكون عند اتحاد الجنس ولهذا قالوا لو استاجر ابعشرة دراهم ثم اجرها بثوب يساوى خمسة عشر جاز لما ان الربح لا يتحقق عند اختلاف الجنس والجنس فيما نحن فيه لم يتحد لان رأس المال عمل والربح مال فكان ما يأخذه بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فاذا رضيا بقدر معين كان ذلك منهما تقويما للعمل فيتقدر بقدر ما قوم به ولا يحرم لانه لم يؤد الى ربح ما لم يضمن وربح ما لم يضمن لا يجوز الا فى المضاربة وانما جاز فيها لوقوعه بمقابلة العمل فى جانب المضارب وبمقابلة المال فى جانب رب المال بخلاف شركة الوجوه لان جنس المال متفق وهو الثمن الواجب فى ذمتهما دراهم كانت او دنانير والربح يتحقق فى الجنس المتفق كذا فى العناية وكل عمل تقبله احدهما يلزمهما فعلى كل واحد منهما الطلب بالعمل ولكل منهما طلب الاجر وان لم يعمل الا احدهما سواء كان الطالب العامل او صاحبه ويبرأ الدافع اى دافع الاجرة بالدفع الى احدهما وكذا لو اخذ احد الشريكين ثوبا للصبغ ثم دفع الآخر الثوب المصبوغ الى صاحب الثوب برئ عن الضمان كذا فى النهاية والكسب اى الاجر بينهما وان لو وصل عمل احدهما فقط قياسا لو استحسانا لان هذا مقتضى المفاوضة المتضمنة للكفالة والرابع من الوجوه الاربعة لشركة العقد شركة الوجوه سميت به لانه لا يشترى بالنسيئة الا من له وجاهة عند الناس وهى ان يشتركا والحال انه لا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما اى بوجاهتهما وامانتهما عند الناس ويبيعا فما حصل بالبيع يدفعان منه ما وجب عليهما بالشراء وما فضل من الربح يكون بينهما وهذه الشركة جائزة عندنا ايضا خلافا للشافعى فان شرطا ما مفاوضة صحت فالمفاوضة منها ان يكونا رجلان من اهل الكفالة لانه لا يمكن تحقيق الكفالة والوكالة فى الثمن والمثمن فيكون ثمن المشترى على كل واحد منهما نصفه ويكون المشترى بينهما نصفين ولا بد من التلفظ بلفظ المفاوضة او بما قام مقامه من بيان جميع مقتضياتها واجتماع شرائطها فيهما كما مر ومطلقها عنان لان المعتاد فيما بين الناس شركة العنان والمطلق ينصرف الى المعتاد كما اذا اشترى بدراهم مطلقة وتتضمن الوكالة فيما يشتريانه يعنى فى صورة الاطلاق واما فى الصورة الاولى فكل وكيل الآخر وكفيله فان شرطا مناصفة المشترى او مثالثته فالربح كذلك وشرط الفضل باطل لان الربح لا يستحق الا بالعمل كالمضارب او بالمال كرب المال او بالضمان كالاستاذ الذى يتقبل العمل من الناس ويلقيه على التلميذ باقل مما اخذه فيطيب له الفضل بالضمان ولا يستحق بغيرها واستحقاق الربح فى شركة الوجوه بالضمان وهو بقدر الملك فى المشترى فكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن وهو غير جائز وفى المضاربة جاز على خلاف القياس لا يرى ان المال لما كان متعينا فى غير شركة الوجوه جاز فيه ايضا اشتراط التفاضل بشرط العمل كذا ذكر فى التبيين كذا فى ايضاح ابن كمال فروع الشركة تصح بمال غائب عند عقد الشركة لا عند الشراء فلو دفع الى رجل الفا وقال له اخرج مثلها واشتر بهما وبع فما ربحت فهو بيننا فاقام المأمور البينة انه قد فعل ولم يكن المال موجودا عند العقد وانما وجد عند الشراء جاز وفى الفتاوى الصغرى الشركة هل تقبل التأقيت فيه روايتان كالوكالة حتى لو قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا فما اشترى اليوم فهو بينهما

وما اشترى

وما اشترى لعبد اليوم فهو للمشترى خاصة الصحيح هذه الرواية ذكره فى الشافى ولو دفع المال مضاربة شهرا يصح والتقييد بالمكان صحيح حتى لو قال احد الشريكين لصاحبه اخرج الى نيسابور ولا تجاوز فجاوز فهلك المال يضمن حصة شريكه والتقييد بالنقد صحيح حتى لو قال لشريكه لا تبع بالنسيئة يصح التقييد ولو اشتركا شركة عنان على ان يبيعا بالنقد والنسيئة ثم نهى احدهما صاحبه عن البيع بالنسيئة صح النهى كذا قال الفقيه ابو الليث فى النوازل وفى الفتاوى معلمان اشتركا لحفظ الصبيان وتعليم الكتابة وتعليم القرآن فالمختار انه يجوز قال الصدر الشهيد بناء على مسئلة الاستيجار على تعليم القرآن واحد الشريكين اذا فسخ الشركة ورأس المال امتعة يصح الفسخ هو المختار بخلاف المضارب كذا فى الظهيرية لا تجوز شركة القراء والوعاظ والدلالين والشحاذين والحقت بهم الشهود فى المحاكم كذا فى الاشباه والنظائر

فصل فى الشركة الفاسدة

ولا تجوز الشركة فيما لا تصح الوكالة به كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاستقاء والملح والسنبلة وثمار الجبال والبرارى كالجوز والفستق وغيرهما والاحجار والاتربة والجص من موضع يباح اخذه كما اذا اشتركا على ان يبيعا من طين وارض لا يملكانه ويطبخا آجرا فانها فاسدة كما فى المغنى كذا فى القهستانى والكفاية وعلى هذا الاشتراك فى اخذ كل شئ مباح وذلك لان التوكيل باخذ المباح باطل من وجهين احدهما انه يقتضى صحة امر الموكل بما وكل به وهو اخذ المباح وامره باخذه غير صحيح لكونه صادرا عن غير محل ولايته والثانى ان الوكيل يملكه بدون امر الموكل ومن ملك شيئا بدون امر الموكل لا يصلح ان يكون نائبا عنه لان التوكيل اثبات ولاية التصرف فيما هو ثابت للموكل غير ثابت للوكيل فلا يجوز لئلا يلزم اثبات الثابت وما جمعه كل واحد منهما فله اى فهو له خاصة وان كان بمعاونة الآخر ولو اقال فان اعانه الآخر فى عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فله اى للمعين اجر مثله ولكن لا يزاد على نصف ثمن المأخوذ عند ابى يوسف لانه رضى بنصف المجموع وان كان ذلك مجهولا فى الحال لانه يعلم فى المآل فكانت جهالته على شرف الزوال فانه بعرضية ان يصير معلوما عند الجمع فاذا كان راضيا فى الابتداء بنصف المجموع وقد فسد العقد كان راضيا بنصف ثمن المجموع فى الانتهاء خلافا لمحمد لانه لا يمكن تقدير اجر المثل بنصف قيمة المجموع لانه مجهول جهالة فاحشة جنسا وقدرا فيجب اجر المثل بالغا ما بلغ الا يرى انه لو اعانه عليه فلم يصب شيئا كان الاجر بالغا ما بلغ فههنا اولى لانهما اصابا كذا فى العناية وما اخذاه معا فلهما نصفين لاستوائهما فى سبب الاستحقاق وان كان لاحدهما بغل وللآخر راوية الراوية فى الاصل البعير السقاء لانه يروى الماء اى يحمله ثم كثر حتى استعمل فى المزادة لا تكون الا من جلدين يقام بجلد ثالث بينهما ليتسع والجمع زاد وزوايد فاستقى احدهما فالكسب كله له اى للذى استقى لانه العامل وعليه للآخر اجر مثل ماله فان كان الآخر صاحب البغل فعلى المستقى اجر مثل بغل الآخر وان كان بالعكس فعليه اجر مثل راوية الآخر والربح فى الشركة الفاسدة قد مر انه اذا شرط فى الشركة دراهم مسماة من الربح لاحدهما فانه يفسد الشركة على قدر المال ويبطل شرط الفضل اى فضل الربح لاحدهما حتى لو كان المال نصفين وشرط الربح اثلاثا فالشرط باطل ويكون الربح نصفين لان الربح انما يتبع العقد اذا كان العقد موجودا وههنا قد فسد العقد فيكون تابعا للمال لانه نماؤه فان العلة اذا لم تصلح لاضافة الحكم اليها يضاف الى الشرط وتبطل الشركة بموت احدهما لان الموت عزل حكمى لكون موت الموكل موجبا عزل الوكيل حكما لتحول ملكه الى ورثته فلا يتوقف حكمه على ثبوت العلم به الا يرى ان الوكيل ينعزل بموت الموكل وان لم يعلم بموته واذا بطلت الوكالة بطلت الشركة بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشركة حيث يتوقف على علم الآخر لانه عزل قصدى كذا فى الهداية ويلحاقه بدار الحرب مرتدا ان حكم به لانه بمنزلة الموت كما مر ولا يزكى احدهما مال الآخر بلا اذنه لانه ليس من جنس التجارة فان اذن كل واحد منهما لصاحبه بالاداء فاديا اى ادى كل واحد منهما بغيبة صاحبه معا بان اتفق اداؤهما فى وقت واحد وكذا اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر كذا فى الايضاح

رجلان لهما دين مشترك على رجل فاخذ احدهما حصته من المديون كان لشريكه فيما قبض وان اراد احدهما ان ياخذ من المديون شيئا لا يشاركه صاحبه فيما اخذ فالحيلة فى ذلك ان يهب المديون منه مقدار حصته من الدين فلا يكون لشريكه حق المشاركة فيما اخذ بطريق الهبة قاضيخان رح

ابن كمال ضمن كل واحد منهما كل حصة صاحبه ويتقاصان فان كان مال احدهما اكثر يرجع بالزيادة وان اديا متعاقبا ضمن الثانى سواء علم الثانى باداء الاول ولم يعلم عند ابى حنيفة وقالا لا يضمن الثانى اذا لم يعلم باداء الاول وفى الزيادات لا يضمن علم باداء شريكه او لا وهو الصحيح عندهما وكذا الخلاف فيما لو دفع ماله الى رجل ليكفر عنه فكفر الآمر ثم كفر المامور وهو لا يعلم ضمن عنده خلافا لهما كذا فى الكفاية وعلى هذا الخلاف المامور باداء الزكوة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الآمر بنفسه لهما انه مامور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان فى وسعه التمليك لا وقوعه زكوة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما فى وسعه وصار كالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المامور علم او لا وله انه مامور باداء الزكوة والمؤدى لم يقع زكوة فصار مخالفا فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمى واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الخلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار بخلاف اداء الزكوة فانه واجب فكان اسقاط الواجب امرا مقصودا وقد حصل هذا المقصود باداء الآمر نفسه فعرى فعل المامور عن المقصود فيضمن فان اذن احد المتفاوضين لشريكه ان يشترى امة ليطاها ففعل اى فاشترى وادى الثمن من مال الشركة فهى له اى للمشترى بلا شئ عند ابى حنيفة ويؤخذ كل واحد منهما بثمنها يعنى للبايع ان يطالب بالثمن ايهما شاء لما عرفت ان المفاوضة تتضمن الكفالة وقالا يضمن حصته شريكه يعنى يرجع الشريك على المشترى بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك لان الملك واقع له بدليل حل الوطى فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما فى شراء الطعام والكسوة وله ان الجارية دخلت فى الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطى لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لانه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة فى ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة اذ الحاجة الى الطعام والكسوة اصلية لازمة بخلاف الحاجة الى الوطى فانها غير معلومة الوقوع فى هذه الشركة فلم يثبت الاستثناء حال الوقوع لعدمها فى الحال والوقوع بعد ذلك محتمل فلم يثبت الاستثناء بالشك **فروع** لرجل بغل ولآخر حمار فاشتركا ان يواجرا ذلك فما رزقا فهو بينهما لم يجز وهى شركة العروض فان اكتراهما فى عمل معلوم فاجرتهما على اجر مثل كل واحد منهما يعنى من الدابتين لرجل اداة القصارين وللآخر بيت فاشتركا على ان يعملا باداة هذا فى بيت هذا والكسب بينهما جاز وكذا سائر الصناعات فهى شركة التقبل ولو كان من احدهما اداة القصارين والعمل من الآخر فاشتركا على هذا فالشركة فاسدة والربح للعامل وعليه اجر مثل الاداة ولو دفع دابته الى ان يواجرها والاجر بينهما او البيت او السفينة لم يجز والاجر لصاحب الدابة والبيت والسفينة وللذى اجرها اجر مثل عمله ولو دفع اليه الدابة او البيت او السفينة ليبيع فيه البر والطعام والربح بينهما لم يجز والربح للبايع وعليه اجر مثل الدابة والبيت والسفينة الوكيل يملك عزل نفسه اذا علم الموكل رضى ام سخط بخلاف الشريك فان احد الشريكين لا يملك فسخ العقد الا برضى صاحبه الكل من الخلاصة

كتاب الوقف

ذكر الوقف بعد الشركة لان المقصود بكل منهما الانتفاع بما يزيد على اصل المال وهو فى الاصل مصدر وقفه اذا حبسه وقفا ووقف بنفسه وقوفا يتعدى ولا يتعدى وسمى الموقوف وقفا تسمية بالمصدر وفى الشرع هو حبس العين على ملك الواقف وعرفه شمس الائمة السرخسى بانه حبس المملوك عن التمليك من الغير وسببه طلب الزلفى وشرطه كون الواقف حرا عاقلا بالغا وكون المحل غير منقول وركنه ارضى هذه صدقة موقوفة مؤبدة على المساكين وحكمه خروج الوقف اى الموقوف عن ملك الواقف وعدم دخوله فى ملك الموقوف عليه وما عرفه ابو حنيفة رح يقتضى ان لا يصح الوقف لانه ضم التصدق بالمنفعة والتصدق

بالمعدوم لا يصح كذا فى العناية فقوله والتصدق بالمنفعة صريح فى ان التعريف المذكور ههنا على مذهب الامام رح قيل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ فى الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غير لازم بمنزلة العارية كذا فى الهداية هكذا قالوا ولو قيل وصرف منفعته الى وجه من وجوه الخير لكان اولى لان الموقوف له لا يلزم ان يكون فقيرا والتصدق لا يكون الا له كذا فى ايضاح ابن كمال كالعارية فيجوز رجوعه عنه اى وقت شاء ويورث عنه اذا مات ويباع ويوهب كذا فى الزيلعى وغيره فلا يلزم تفريع لقوله كالعارية واعلم ان اللزوم منحصر فى طريقين على ما يفهم من الاستثناء المحصور ويستوى الالفاظ بها يلزم الوقف ايضا اجماعا ولا يزول ملكه اى ملك الواقف عنه الا ان يحكم به اى بالوقف حاكم مولى من قبل السلطان غير محكم قبل اى قبل رجوع الواقف عنه وهذا استثناء من قوله فلا يلزم ولا يزول جميعا وصورة حكم الحاكم ما ذكره فى فتاوى قاضيخان وهو ان يسلم الواقف ما وقفه الى المتولى ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه بعلة عدم اللزوم فيختصمان الى القاضى فيقضى القاضى بلزومه فان حكما رجلا فالحكم بينهما بلزوم الوقف اختلفوا فيه والصحيح ان بحكم الحكم لا يرتفع الخلاف وللقاضى ان يبطله كذا فى الكفاية والنهاية قوله او يعلقه بموته عطف على قوله يحكم ولكن هذا المعطوف مستثنى من قوله فلا يلزم فقط فسر بان يقول اى الواقف اذا مت فقد وقفت دارى على كذا ثم مات صح ولزم قال فى التبيين لو علق الوقف بموته ثم مات صح ولزم اذا خرج من الثلث لان الوصية بالمعدوم جائزة كالوصية بالمنافع ويكون ملك الميت باقيا فيه حكما فيتصدق عنه دائما وان لم يخرج من الثلث تجوز بقدر الثلث ويبقى الباقى الى ان يظهر له مال آخر او يجيز الورثة فان لم يظهر له مال ولم يجز الورثة تقسم الغلة بينهما اثلاثا ثلثه للوقف والثلثان للورثة كذا فى ايضاح ابن كمال وهذا فى حكم الحاكم صحيح لانه قضاء فى مجتهد فيه واما فى تعليقه بالموت فقد اختلف المشايخ فيه على قول ابى حنيفة رح فقيل يزول الملك بالتعليق بالموت لانه وقت خروج الاملاك عن ملكه فالتعليق به يدل على ان مراده الخروج من الملك وقيل لا يزول وهو الصحيح لان الواقف تصدق بالغلة وهو لا يستدعى زوال اصل الملك ولانه تصدق بالغلة دائما ولا يمكن التصدق بها هكذا الا اذا بقى اصل الموقوف على ملكه الا انه تصدق بمنافعه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزمه كذا فى الهداية والعناية ذكر محمد فى السير الكبير ان الوقف اذا اضيف الى ما بعد الموت فهو باطل ايضا عند ابى حنيفة رح وهو الصحيح كذا فى الخلاصة فالصحيح ان فى تعليقه بالموت لا يزول ملكه الا انه يلزم بالاجماع ولكن عنده يكون رقبتها ملكا لورثته وله وعندهما لا يكون ملكا لاحد كما فى الاعتاق والمسجد وكذا اذا قال ارضى صدقة موقوفة مؤبدة حال حيوتى وبعد مماتى او يقول ارضى هذه صدقة محرمة مؤبدة حال حيوتى وبعد مماتى او يقول حبيس مؤبدة الى آخره ففى هذه الالفاظ يصير لازما بالاتفاق كذا فى الكفاية وعندهما هو حبس العين على ملك الله تعالى على وجه يعود نفعه الى العباد فيلزم والمراد بلزوم الوقف ان لا يصح للواقف رجوعه عنه ولا للقاضى آخر ابطاله ويزول ملكه اى ملك الواقف عن الوقف فلا يباع ولا يورث لهما قوله عم لعمر رضه كانت له ارض تدعى ثمغ وكانت نفيسة لما قال عمر رضه يا رسول الله عم انى استفدت مالا وهو عندى نفيس افاتصدق به يا عمر تصدق باصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن لينفق ثمرته فتصدق به عمر رضه فى سبيل الله وفى الرقاب والضيف والمساكين وابن السبيل ولذى القربى منه ولا جناح على من وليها ان يأكل بالمعروف او يؤكل صديقا له غير متمول عنه وهذه الارض سهم عمر رضه بخيبر حين قسم عم خيبر بين اصحابه وفى هذا دليل على ان من قصد التقرب الى الله تعالى ينبغى ان يختار انفس امواله واطيبها وكذا وقف رسول الله عم حوائط واوقاف ابراهيم عم اليوم ثابتة وكذا اوقاف الصحابة رضهم بمكة والمدينة ولان الانسان يحتاج الى صدقة دائمة على وجه لا يرد عليه النقص ر ا

فی لزوم وله نظیر فی الشرع فان اتخاذ المسجد یلزم بالاتفاق وهو اخراج لتلک البقعة عن ملکه من غیر ان یدخل
فی ملک العبد ولکنها تصیر محبوسة لنوع قربة قصدها فکذلک فی الوقف وقیل الفتوی علی قولهما وله قوله عم لا حبس
عن فرائض الله تعالی ای لا مال یحبس بعد موت صاحبه عن القسمة بین ورثته ولان الملک باق فیه بدلیل انه یجوز
الانتفاع به زراعة وسکنی وغیر ذلک والملک فیه للواقف الا تری ان له ولایة التصرف فیه بصرف غلاته الی مصارفها ونصب
القوام فیها الا انه تصدق بمنافعه فصار شبیه العاریة بخلاف المسجد لانه جعله خالصا لله تعالی ولهذا لا یجوز الانتفاع به وههنا
لم ینقطع حق العبد عنه فلم یصر خالصا لله تعالی کذا فی الکفایة والهدایة والفتوی علی قولهما کذا فی الکافی والتتمة والعیون ولکن قال
حافظ الدین الکردری فی فتواه الشهیر بالبزازیة ونعم ما قال الاحتجاج لهم فی ذلک علی الامام یعنی الناس فی اخذهم بقولهما بما ساعدوا
من وقف الخلیل عم لانه نفی اللزوم لا الصحة فی المذهب الصحیح والوجود لا یدل علی اللزوم ولئن سلم انه لا یصح عنده فعدم الصحة
غیر مستغرق لافراده بل یصح المضاف والمحکوم بجوازه فلم لا یجوز ان یکون الوقف الموجود من تلک الافراد وکیف یصح الطعن علی
سید التابعین بانه لم یشاهد الوقف فی الحرمین مع انه حج حجا وخمسین حجة ولقی فیهما الصحابة رضهم کذا فی ایضاح
ابن کمال ثم لزوم الوقف وزوال ملک الواقف عنه یتحقق بمجرد القول بلا احتیاج الی القضاء وغیره عند ابی یوسف لان الوقف
عنده اسقاط لملک الواقف عن العین کالاعتاق لا تملیک لله تعالی لاستغنائه عن ذلک لانه المالک للواقف والوقف
والعبد والا لجاز بیعه وسائر تصرفاته فیخرج عن ملک الواقف بمجرد قوله وقفتها او جعلت داری مسجدا کما سیأتی
وعند محمد لا ای لا یزول ملک الواقف عنه ما لم یسلم الی متول فانه صدقة عنده کما ورد فی حدیث عمر رضه من قوله عم تصدق
باصلها فیشترط التسلیم الی المتولی وقبضه کما فی الصدقة المنفذة دون الموصی بها فان المنفذة لا تزول عن ملک
المتصدق بمجرد القول بل بتسلیمه وقبض الفقیر ثم اعلم ان تسلیم الوقف الی المتولی فی المجلس شرط کما فی کتاب
جامع النظم وکذا قبض المتولی ایاه بما یلیق به شرط لزوال ملکه عنده کما فی قاضی خان وهذا اذا لم یشترط الولایة
لنفسه والا فقد سقط اشتراط التسلیم لانه شرط مراعی کما فی النهایة کذا فی القهستانی فلو وقف تفریع علی قول ابی
حنیفة علی الفقراء قید الوقف بکونه علی الفقراء لان من وقف ارضا علی الغزاة او طلبة العلم لا یصرف الی الغنی منهم
لان من لیس محلا للتصدق بالعین لا یکون محلا للتصدق بالمنفعة کذا فی التوفیق ولا یجوز الوقف علی الاغنیاء
وحدهم لانه لیس بقربة ولا یستجلب الثواب وصار کالصدقة ولو وقف علی الاغنیاء وهم یحصون ثم من بعدهم
علی الفقراء جاز ویکون کما شرط لانه قربة فی الجملة بان انقرض الاغنیاء کذا فی الاختیار او بنی سقایة هو موضع
اعد فی الطرقات فیملاء بالماء لینتفع به ابناء السبیل او خانا وهو الذی بنی للتجارة فی الامصار وفی المستصفی
الخان ما بنی فی المفاوز علی طریق البلاد لینزل فیه ابناء السبیل او رباطا وهو ما بنی فی الثغور لینزل فیه
الغزاة فقوله لبنی السبیل متعلق بالثلاثة او جعل ارضه مقبرة بفتح الباء وضمها واحدة المقابر من قبرت
المیت اذا دفنته وانما اورد هذه المسائل ههنا مع ان موضعها فی الهدایة اواخر الکتاب لیدل بقوله لا یزول
ملکه عنها الا بالحکم علی احتیاج لزوم وقفیة هذه الاشیاء علی حکم الحاکم باستثناء واحد ولو اخرت الی حیث ذکرها صاحب
الهدایة لاحتیاج الی ذکر ما استفید من هذا الاستثناء لهذه خاصة بعد ذکره لمصلحة سائر الاوقاف کما وقع فی
الهدایة وانما عطف علی وقف الفقراء ابناء الاشیاء المذکورة لاختلافهما صورة وحکما لان صورة الاولی وقفت
عقاری هذه علی الفقراء وحکمها ان یختص بالفقراء وصورة الثانیة ان تبنی هذه الاشیاء لانتفاع الناس
بذواتها وحکمها عدم الفرق فی الانتفاع بها بین الاغنیاء والفقراء وعند ابی یوسف یزول ملک الواقف

بمجرد القول

بمجرد القول وعند محمد لا یزول الا اذا سلمه الی متول فی الوقف علی الفقراء واستقی الناس من السقایة وسکنوا
الخان والرباط ودفنوا فی المقبرة وقد عرفت وجههما وشرط لتمامه ای الوقف ذکر مصرف مؤبد یعنی لا یتم الوقف
عند ابی حنیفة ومحمد حتی یجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا مثل ان یقول علی کذا وکذا ثم علی فقراء المسلمین حیثما وجدوا
مثلا وعند ابی یوسف یصح بدونه واذا انقطع صرف الی الفقراء یعنی اذا سمی الواقف جهة تنقطع مثل ان
یقف علی اولاده وعلی امهات اولاده یصح ویصیر بعدها للفقراء وان لم یسمهم لابی یوسف ان المقصود
من الوقف التقرب الی الله تعالی وهو موفر علیه فیما اذا جعل علی جهة تنقطع لان التقرب تارة فی الصرف الی جهة
تنقطع واخری الی جهة تتأبد فیصح فی الوجهین وعلی هذا لو انقطعت الجهة عاد الوقف الی ملکه ان کان حیا
والی ورثته ان کان میتا ولهما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک فانه یتأبد کالعتق فموجب
الوقف یتأبد واذا کانت الجهة یتوهم انقطاعها لا یتوفر علیه ای علی الوقف مقتضاه ولهذا کان التوقیت
مبطلا له لانه ینافی موجبه کالتوقیت فی البیع کذا فی العنایة وصح عند ابی یوسف وقف المشاع لما عرفت
ان الوقف اسقاط الملک کالاعتاق والشیوع لا یمنع الاعتاق فلا یمنع الوقف ایضا ولان القسمة من تمام
القبض والقبض عنده لیس بشرط فکذا تتمته وعند محمد لا یصح لان اصل القبض عنده شرط فکذا ما یتم به وهذا
فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد ایضا لانه یعتبره بالهبة والصدقة المنفذة
الا فی المسجد والمقبرة فانه لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمة ایضا عند ابی یوسف لان بقاء الشرکة یمنع
الخلوص لله تعالی وقال فی المحیط ابو یوسف یضیق فی امر الوقف غایة التضییق اولا مثل ابی حنیفة ثم رجع ووسع
غایة التوسیع حتی لم یشترط القبض والافراز ومحمد وسط بینهما ولهذا اخذ عامة المشایخ بقوله کذا فی الخلاصة
وصح عند ابی یوسف ایضا جعل غلة الوقف لنفسه وعند محمد لا یجوز لان الوقف تبرع علی وجه التملیک بطریق
التقرب الی الله تعالی فاشتراط الکل او البعض لنفسه یبطله لان التملیک من نفسه لا یتحقق فصار کالصدقة المنفذة
فانه لا یجوز ان یسلم قدرا من ماله للفقیر علی وجه الصدقة بشرط ان یکون بعضه له وشرط بقعة المسجد لنفسه ولابی یوسف
ما روی انه عم کان یاکل من صدقته ذکر الحدیث شیخ الاسلام فی مبسوطه والمراد منه الصدقة الموقوفة ولا یحل الاکل
منه الا بالشرط بالاجماع فدل علی صحته ولان مقصوده القربة وفی الصرف الی نفسه ذلک قال عم نفقة الرجل علی نفسه صدقة
کذا فی الهدایة او جعل الولایة لنفسه وعند محمد لا یجوز لان من اصله ان التسلیم الی المتولی شرط لصحة الوقف عنده فاذا سلم
لم یبق له ولایة فیه یعنی اذا سلمه الی المتولی وقد شرط الولایة لنفسه حین وقفه کان له الولایة بعد ما سلمه الی المتولی و
والدلیل علی ذلک ما ذکره محمد فی السیر اذا وقف ضیعة واخرجها الی القیم لا یکون له الولایة بعد ذلک الا ان یشترط الولایة
لنفسه واما اذا لم یشترط فی ابتداء الوقف فلیس له ولایة بعد التسلیم ولابی یوسف ان المتولی انما یستفید الولایة
من جهته بشرطه فیستحیل ان لا یکون له الولایة وغیره یستفید الولایة منه ولانه اقرب الناس الی هذا الوقف
فیکون اولی بولایته کمن اتخذ مسجدا یکون اولی بعمارته ونصب المؤذن فیه وکمن اعتق عبدا کان الولاء له لانه
اقرب الناس الیه ولو شرط الواقف الخیار لنفسه فی الوقف ثلاثة ایام جاز الوقف والخیار عند ابی یوسف بناء علی توسعه
وعند محمد الوقف باطل هذا اذا کانت مدة الخیار معلومة حتی لو کانت مجهولة لا یجوز الوقف عند ابی یوسف ایضا کذا فی
الهدایة والعنایة وتصح عند ابی یوسف جعل البعض او الکل لامهات اولاده ومدبریه ما داموا احیاء فاذا ماتوا فللفقراء
وعند محمد لا یصح بناء علی الاختلاف فی جواز جعل الغلة لنفسه وعدم جوازه وتصح شرط ان یستبدل به غیره اذا شاء

يعني اذا شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز وكذا لو شرط ان يبيعها ويستبدل بثمنها
مكانها ذكره في الخلاصة وهذا ايضا عند ابي يوسف وعليه الفتوى كذا في واقعات قاضي خان وذكر الانصاري في
وقفه وينبغي للحاكم اذا رفع اليه ولا منفعة في الوقف ان يأذن له في بيعها اذا راه انظر لاهل الوقف ذكره في الاجناس
كذا في ايضاح ابن كمال وفي واقعات القاضي الامام فخر الدين قاضيخان قول هلال مع قول ابي يوسف قال وعليه الفتوى
لان هذا شرط لا يبطل الوقف لان الوقف يحتمل الانتقال من ارض الى ارض فان ارض الوقف اذا غصبها غاصب
واجرى عليها الماء حتى صارت بحرا لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بقيمتها ارضا اخرى فتكون الثانية وقفا مكانها
وكذا ارض الوقف اذا قل نزلها بآفة وصارت بحيث لا تحتمل الزراعة او لا تفضل غلتها من مؤنتها ويكون صلاح الوقف
في الاستبدال بارض اخرى كذا في الخلاصة ثم اذا استبدل صارت الثانية كالاولى في شرائطها بلا ذكر ما ثم لا يستبدلها
بثالثة لانه حكم ثبت بالشرط والشرط وجد في الاولى لا الثانية واما بدون الشرط فلا يملك الاستبدال الا القاضي كذا في قاضي
خان خلافا لمحمد في الكل كما ذكرنا والمختار قول ابي يوسف قال الصدر الشهيد الفتوى على قول ابي يوسف ترغيبا
للناس في الوقف كذا في المحيط والعناية فان مشايخ بلخ اخذوا بقول ابي يوسف وعليه الفتوى ترغيبا للناس في
الوقف كذا في قاضي خان وذكر في المنتقى عن محمد اذا صار الوقف بحال لا ينتفع به المساكين فللقاضي ان يبيعه ويشتري
بثمنه غيره وليس ذلك الا للقاضي كذا في ايضاح ابن كمال وصح وقف العقار اتفاقا لان جماعة من الصحابة وقفوه ولانه
متأبد وكذا يصح وقف المنقول المتعارف عند محمد كالفاس بفتح الفاء مهموزا بالفارسي تبر والمر بفتح الميم وتشديد
الراء ما يعمل به في الطين يقال له بالفارسي بيل والقدوم بفتح القاف وهو ما ينحت به الشجر يقال له بالفارسي تيشه
والمنشار بالكسر وبالنون والشين المعجمتين ادوات النجار يقال له بالفارسي اره والجنازة بالكسر السرير لحمل الميت
وثيابها والمراد بثياب الجنازة الثياب التي تصنع من قطعة ستر الكعبة ونحوها يستر بها الميت على الجنازة والقدور
جمع قدر وهو بالكسر اناء صنع من الطين للطبخ فيها والمراجل جمع مرجل وهو بكسر الميم وسكون الراء المهملة
وفتح الجيم قدر من نحاس كذا في البيانية والدستور والمصاحف فاذا وقف مصحفا على اهل المسجد لقراءة القرآن
ان كانوا يحصون يجوز وان وقف على المسجد جاز ويقرأ في ذلك المسجد وفي موضع آخر ولا يكون مقصورا على هذا
المسجد كذا في الخلاصة والكتب قال في فتاوى قاضي خان اختلف المشايخ في وقف الكتب جوزه الفقيه ابو الليث
وعليه الفتوى كذا في الكفاية واما عند ابي يوسف فلا يجوز وقف ما ذكر من المنقولات لان القياس انما يترك
بالنص والنص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه وهذا معنى قوله وابو يوسف معه اي مع محمد في تجويز وقف
السلاح والكراع اي الخيل والابل في سبيل الله تعالى ومحمد يقول القياس قد يترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد
وجد التعامل في هذه الاشياء المذكورة وعن نصير بن يحيى انه وقف كتبه الحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح لان كل واحد
يمسك للدين تعليما وتعلما واكثر فقهاء الامصار على قول محمد وما لا تعامل فيه لا يجوز وقفه عندنا وقال الشافعي
كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح
ولنا ان الوقف فيه لا يتأبد ولا بد منه فصار كالدراهم والدنانير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع
ولا من حيث التعامل فيبقى على اصل القياس كذا في الهداية وعن الانصاري وكان من اصحاب زفر فيمن وقف
الدراهم والطعام او ما يكال او ما يوزن ايجوز ذلك قال نعم قيل وكيف قال يدفع الدراهم مضاربة ثم يتصدق
بفضلها في الوجه الذي وقف عليه وما يكال ويوزن يباع فيدفع ثمنه مضاربة او بضاعة كالدراهم كذا في قاضي خان

والخلاصة

والخلاصة وبه اي بما يصح عند محمد رح وقف المنقول المتعارف يفتى لحاجة الناس اليه وقيل لا يجوز وقف المصحف
والكتب على المسجد والمدرسة ونحوه وعليه الفتوى كما في المضمرات والاول الصحيح كما في قاضي خان كذا في القهستاني
وذهب عامة المشايخ منهم الامام السرخسي الى قول محمد كذا في الخلاصة وكذا اي كما صح وقف السلاح ونحوه يصح عند ابي يوسف
وقفه اي المنقول تبعا لما مر وقف ضيعة اي مزرعة ببقرها واكرتها جمع اكار وهو الزراع ولذا قال وهم عبيده وسائر
الات الحراثة لانه تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب في البيع
والبناء في الوقف كما في الخانات والرباطات ومحمد معه فيه لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده من غير ان
يجعل تبعا للشيء كما في المتعارف مثل الفاس وامثاله فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى واذا صح الوقف يعني اذا لزم
الوقف وتم على اختلافهم في ذلك فلا يملك من الملك اي لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملك من التمليك اي لا يقبل التمليك
لغيره بالبيع ونحوه وعن شمس الاسلام اذا افتقر الواقف جاز للقاضي ان يفسخ الوقف بطلبه كذا في المحيط الا انه يجوز قسمته
المشاع استثناء من الثاني وهو منقطع او متصل لان معنى المبادلة في قسمة المشاع راجح فجعل كانه بيع اتباعا
عند ابي يوسف اما امتناع كونه مملوكا للواقف عند ابي حنيفة رح فلانه خرج من يده بحكم الحاكم به وعند ابي يوسف خرج بمجرد
القول وعند محمد بالتسليم والكلام في الوقف الذي تحقق فيه ذلك واما امتناع التمليك فلان ذلك ما رويناه من قوله عم
تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب واما جواز القسمة فيما كان مشاعا عند ابي يوسف وطلب الشريك القسمة فلانها
تمييز وافراز غاية الامر ان الغالب في غير المكيل والموزون معنى المبادلة الا ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الافراز نظرا
للوقف فلم يكن بيعا وتمليكا ثم ان وقف نصيبه من عقار مشترك فهذا الواقف هو الذي يقاسم شريكه لا القاضي
لان الولاية الى الواقف وبعد الموت الى وصيه وان وقف نصف عقار خالص له فالذي يقاسمه القاضي او يبيع
نصيبه الباقي من رجل ثم يقاسم المشتري ثم يشتري ذلك منه لان الواحد لا يجوز ان يكون مقاسما ومقاسما ولو كان
في القسمة فضل دراهم ان اعطى الواقف لا يجوز لامتناع بيع الوقف وان اعطى جاز ويكون بقدر الدراهم شراء
كذا في الهداية ويبدأ اي يجب على القيم البداءة من ارتفاع الوقف اي حاصلاته بعمارته وان لم يشترطها
الواقف لان قصد الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا تبقى دائمة الا بالعمارة فيثبت شرط العمارة اقتضاء ان وقف
على الفقراء لان المتولي لا يظفر بهم لعدم تعينهم وعسرتهم واقرب اموالهم الى المتولي هذه الغلة فتجب فيها وان وقف
على معين واخره للفقراء فعليه اي فالعمارة على ذلك المعين لانه معين يمكن مطالبته وانما يستحق العمارة عليه بقدر
ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه وان خرب يبنى على ذلك الوصف لانها بصفتها صارت غلتها مصروفة الى
الموقوف عليه فاما الزيادة على ذلك فليست بمستحقة والغلة مستحقة له فلا يجوز صرفه الى شيء آخر الا برضاه واذا كان الوقف
على الفقراء فكذلك عند البعض اي لا تصرف غلة الوقف الى زيادة عمارة لم تكن في ابتداء الوقف بل تصرف الى الفقراء
وعند آخرين يجوز ذلك والاول اصح لان الصرف الى العمارة ضرورة ابقاء الوقف ولا ضرورة في الزيادة كذا في الهداية فان
امتنع اي المعين عن عمارة الوقف او كان فقيرا آجره الحاكم وعمره من اجرته ثم رده اي الوقف اليه اي الى الموقوف عليه
لان في ذلك رعاية الحقين حق الواقف وحق صاحب السكنى لانه لو لم يعمره يفوت السكنى اصلا والاول اولى
ولا يجبر الممتنع على العمارة لما فيه من اتلاف ماله فاشبه امتناع صاحب البذر في المزارعة ولا يكون امتناعه رضا منه
ببطلان حقه لانه في حيز التردد ولا يصح اجارة من له السكنى لانه غير مالك كذا في الهداية ونقض الوقف النقض
بضم النون البناء المنقوض وفي الصحاح ذكره بكسر النون لا غير تصرف الى عمارته اي يصرفه الحاكم او القيم اليها

ثم ذلك المعين بعمره في اي مال كان او
سوآء كان من الغلة او من غيرها منه

ان احتاج اليها بالفعل والا حفظ الى وقت الحاجة فيصرف فيه لانه لا بد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف
وان تعذر صرف عينها اليها بان لا يصلح لذلك يباع النقض ويصرف ثمنه اليها صرفا للبدل الى مصرف المبدل ولا
يقسم النقض بين مستحقي الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليهم فيه وانما حقهم في المنافع والعين
حق الله تعالى وهذا كله اذا بقي اصل الوقف واما اذا خرب او استغنى عنه فان عرف الواقف يعود اليه والى
ورثته وان لم يعرف فلقطة تصرف الى الفقراء وجاز الصرف باذن القاضي الى عمارة حوض ونحوه وهذا عند محمد وعليه
الفتوى كما في قاضي خان واما عند الشيخين فقد صرف الى اقرب مصرف من جنس ذلك الوقف فالرباط الى الرباط
والبئر الى البئر والحوض الى الحوض ونحوه وعليه اكثر المشايخ كما في الزاهدي وبه يفتى لان الوقف اعتاق للارض كما في المضمرات كذا في
القهستاني وفي فتاوى ابي الليث وقف جمع الغلة وقسمها على اربابها وحرم واحدا منهم فصرف نصيبه الى حاجة نفسه فلما
خرجت الغلة الثانية اراد المحروم ان ياخذ من الغلة الثانية نصيبه في السنة الاولى فهذا على وجهين ان اختار المحروم تضمين
القيم سلم للشركاء ما اخذوا من جهة القيم ولم يتبين انهم اخذوا من نصيب المحروم شيئا وان اختار اتباع الشركاء
والشركة فيما اخذوا كان له ان ياخذ ذلك من نصيب الشركاء من الغلة الثانية لانه لما اختار اتباع الشركاء تبين انهم اخذوا
نصيبه فله ان ياخذ من انصبائهم مثل ذلك لانه جنس حقه فهنا اخذ رجعوا جميعا على القيم من حصته المحروم في السنة الاولى
لانه بقي ذلك الجميع كذا في المحيط فصل فصل احكام المسجد عما قبله بفصل على حدة لمخالفة احكامه لما قبله في عدم اشتراط
التسليم الى المتولي عند محمد ومنع الشيوع عند ابي يوسف وخروجه عن ملك الواقف عند ابي حنيفة وان لم يحكم به
الحاكم فرق ابو حنيفة بين الوقف والمسجد فان الوقف اذا لم يحكم به حاكم ولم يكن موصى به ولا مضافا الى ما بعد الموت
كان له ان يرجع فيه واما المسجد فليس له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لان الوقف اجتمع فيه معنيان الحبس
والصدقة فاذا قال وقفت فكانه قال حبست العين على ملكي وتصدقت بالغلة ولو صرح بذلك لا يصح ما لم يوص به
لان التصدق بالغلة المعدومة لا يصح فاذا اوصى به او اضافه الى ما بعد الموت كان لازما بعد موته واما اذا قال جعلت
ارضي مسجدا فليس فيه ما يوجب البقاء على ملكه فاذا ازاله الى الله تعالى لا يكون له ان يرجع كما لو ازال بالاعتاق كذا في
العناية اذا بنى مسجدا لا يزول ملكه عنه حتى يفرزه اي يميزه عن ملكه من كل الوجوه فلو كان العلو مسجدا والسفل حوانيت
او بالعكس لا يزول ملكه لتعلق حق العبد به كذا في الكافي بطريقه اي مع طريق المسجد بان يجعل له سبيلا عاما حتى لو
اذن للناس بالصلوة في وسط داره لا يزول ملكه لانه لم يفرزه حتى يلقى الطريق لنفسه فلم يخلص لله تعالى ويأذن اي لكل الناس
بالصلوة اي كل صلوة فلو اذن لقوم او للناس شهرا او سنة مثلا لا يزول ملكه كذا في المحيط ويصلي فيه واحد فحينئذ زال عند
ابي حنيفة رح عن ملكه اما الافراز فلما مر انه لا يخلص لله تعالى الا به واما الصلوة فيه فلانه لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد ويشترط
في كل نوع تسليم يليق به وذلك في المسجد بالصلوة فيه ثم يكتفي بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة ومحمد لان فعل الجنس
كله متعذر فيشترط ادناه وفي رواية يشترط صلوة جماعة يعني وعن محمد انه يشترط الصلوة بالجماعة وهو رواية عن ابي حنيفة
ايضا ووجهه ان المسجد يبنى لذلك في الغالب ويشترط مع ذلك ان تكون الصلوة جهرية باذان واقامة حتى لو صلى جماعة
بغير اذان واقامة سرا لا يصير مسجدا عند ابي حنيفة ومحمد فان اذن رجل واحد واقام وصلى وحده صار مسجدا بالاتفاق
لان الصلوة على هذا الوصف كالجماعة كذا في العناية ثم هذا الشرط فيما اذا لم يسلم الى القيم حتى لو سلمه فالاصح ان قبضه ينوب
عن قبض الناس ويصير به مسجدا بلا اذن ان يصلي فيه كذا في المحيط ولا يضر جعله تحته اي جعل الواقف تحت المسجد سردابا
بكسر السين معرب سرداب وهو بيت يتخذ تحت الارض للتبرد لمصالحه كما في مسجد بيت المقدس وروي عن الحسن انه قال

اذا جعل

اذا جعل السفل مسجدا او على سطحه مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتابد وذلك يتحقق في السفل دون العلو وعن محمد
على عكس هذا لان المسجد معظم فاذا كان فوقه مسكن او مستغل ودكان يتعذر تعظيمه وعن ابي يوسف انه جوز في
الوجهين حين قدم بغداد ورأى ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة وعن محمد انه حين دخل الري اجاز ذلك كله لما قلنا
من الضرورة فان جعله لغير مصالحه وجعل فوقه بيتا وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله او اتخذ وسط داره مسجدا
واذن للناس بالصلوة فيه لا يزول ملكه عنه لانه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به ولان المسجد ما لا يكون لاحد
فيه حق المنع فاذا كان ملكه محيطا بجوانبه كان له حق المنع فلم يصر مسجدا وله بيعه ويورث عنه اي لا يكون مسجدا وهو
ظاهر الرواية وعن محمد انه لا يباع ولا يوهب ولا يورث اعتبره مسجدا وهكذا عن ابي يوسف انه يصير مسجدا لانه لما رضي
بكونه مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل في الاجارة من غير ذكر كذا في الهداية وعند ابي يوسف
يزول ملك الواقف عنه بمجرد القول اي بقوله جعلته مسجدا لما عرفت ان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط لملك
العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد كالاعتاق مطلقا اي سواء افرزه عن ملكه او لا وسواء اذن بالصلوة
او لا وسواء جعل فوقه وتحته شيئا ام لا ولو ضاق المسجد على اهله والطالب ان يجنبه طريق العامة يوسع اي المسجد منه
اي الطريق لان كليهما للمسلمين نص عليه محمد وبالعكس يعني لو ضاق الطريق وسع عن المسجد عملا بالاصلح كذا في الاختيار
والخلاصة وفي الفصل العاشر من العمادية وجاز ايضا ~~ان يجعل شيء من المسجد~~ جعل الطريق مسجدا لا عكسه اذ يجوز الصلوة
في الطريق لا المرور في المسجد كذا في العمادية وجاز ايضا اخذ ارض بجنب المسجد اذا ضاق على الناس بالقيمة كرها كذا
في مجمع الفتاوى وفي الفتاوى ارض وقف على مسجد والارض بجنب ذلك المسجد وارادوا ان يزيدوا في المسجد شيئا من هذه
الارض جاز لكن يرفعوا الامر الى القاضي ليأذن لهم ومستغل الوقف كالدار والحانوت على هذا ولو كان بجنب المسجد ارض
وضاق المسجد على الناس يؤخذ ارضه بالقيمة كرها وفي فتاوى القاضي الامام قوم بنوا مسجدا واحتاجوا الى مكان ليتسع
المسجد فاخذوا من الطريق وادخلوه في المسجد ان كان يضر باصحاب الطريق لا يجوز والا فلا باس به كذا في الخلاصة رباط
او بئر او مسجد استغني عنه يصرف غلة وقفه الى اقرب رباط او بئر او مسجد اليه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد يعود الى ملك الواقف قال في الهداية ولو خرب ما حول المسجد واستغني عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف لانه
اسقاط منه فلا يعود الى ملكه وعند محمد يعود الى ملك الباني او الى وارثه بعد موته لانه عينه لنوع قربة وقد انقطعت
وصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغني عنه الا ان ابا يوسف يقول في الحصير والحشيش انه ينقل الى مسجد آخر
وقال في النهاية هذه المسئلة في الحقيقة مبنية على ما بيناه ان ابا يوسف لا يشترط في الابتداء اقامة الصلوة فيه
ليصير مسجدا فكذلك في الانتهاء وان ترك الناس الصلوة فيه لا يخرج من ان يكون مسجدا ومحمد يشترط في الابتداء
اقامة الصلوة فيه بالجماعة ليصير مسجدا فكذلك في الانتهاء اذا ترك الناس الصلوة فيه بالجماعة يخرج من ان يكون مسجدا
كذا في العناية والوقف في مرض الموت وصية قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت يعني يلزم الوقف على مذهب
ابي حنيفة بخلاف الوقف في الصحة فانه لا يلزم عنده ثم قال الطحاوي في مختصره وقد روى محمد عن ابي حنيفة ان ذلك لا يجوز
منه في مرضه كما لا يجوز في صحته ثم قال وهو الصحيح على اصوله وقال صاحب الهداية الصحيح انه لا يلزم عند ابي حنيفة لان المباشرة
في المرض كالمباشرة في الصحة حتى لا يلزم ولا يمنع الارث كالعارية وعندهما يلزم الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع
المال كذا في العناية فعلم ان مبنى المتن على اختيار مذهبهما لكون الفتوى على قولهما في الوقف كما نقلناه عن الكافي والتتمة
والعيون يتبع من الاتباع بالتشديد شرط الواقف قالوا شرط الواقف كنص الشارع اي في وجوب العمل به وفي

المفهوم والدلالة الا في مسائل الاولى شرط ان القاضي لا يعزل الناظر فله عزل غير الاهل الثانية شرط ان لا يوجر وقفه
اكثر من سنة والناس لا يرغبون في استيجاره سنة وكان في الزيادة نفع للفقراء فللقاضي المخالفة دون الناظر
الثالثة لو شرط ان يقرأ على قبره فالتعيين باطل الرابعة شرط ان يتصدق بفاضل الغلة على من يسأل في
مسجد كذا كل يوم لم يراع شرطه فللقيم التصدق على سائل غير ذلك المسجد وخارج المسجد او على من لا يسأل الخامسة
لو شرط للمستحقين خبزا او لحما معينا كل يوم فللقيم ان يدفع القيمة من النقد وفي موضع آخر لهم طلب العين واخذ
القيمة السادسة تجوز الزيادة من القاضي على معلوم الامام اذا كان لا يكفيه وكان عالما تقيا السابعة شرط الواقف
عدم الاستبدال فللقاضي الاستبدال اذا كان اصلح كذا في الاشباه لابن نجيم في اجارة الوقف فاذا شرط ان لا
يوجر اكثر من سنة والناس لا يرغبون في استيجارها سنة وكان اجارتها اكثر من سنة ادر على الوقف
وانفع على الفقراء فليس للقيم ان يخالف شرطه ويوجر اكثر من سنة لان للقاضي ولاية النظر للفقراء وللغائب والميت
وان لم يشترط الواقف فللقيم ان يوجر سنة بلا اذن القاضي كذا في قاضي خان هذا ان وجد شرط الواقف فيها
والا اي وان لم يوجد الشرط بان اهمل بيان مدتها فقال المتقدمون يبقى على اطلاقه فللقيم ان يوجر كيف شاء
وقال المتأخرون يقيد الزيادة احتياطا في اجر الوقف فيختار ان لا يوجر الضياع جمع ضيعة اي ضياع الوقف اكثر
من ثلاث سنين ولا يوجر غيرها اي غير الضياع كالدار اكثر من سنة لان المدة ان طالت تؤدي الى ابطال
الوقف فان من رآه يتصرف فيه تصرف الملاك على طول الزمان يزعمه مالكا ثم هذا المختار قول الامام ابي حفص
الكبير ومقصوده منه رعاية جانب الوقف حتى اذا دعت المصلحة في الضياع ان يوجر في الضياع اقل من ثلاث سنين
وفي غيرها اكثر من سنة يفعل كذا لان هذا امر يختلف باختلاف الموضع والزمان كذا في المحيط ولا يوجر الواقف الا باجر المثل دفعا
للضرر عن الفقراء ثم اي بعد اجارة الوقف باجر المثل لا ينقض اي لا يفسخ عقد اجارته للزوم الضرر ان زادت الاجرة لكثرة
الرغبة اي رغبة الناس في استيجاره لان المعتبر هو اجر المثل وقت العقد قيد بكثرة الرغبة لان الاجرة لو زادت في
نفسها لغلو سعرها عند الكل تنقض الاجارة وتعقد ثانيا ويجب بالعقد الاول المسمى الى حين الزيادة وبالعقد الثاني
اجر المثل الى انتهاء المدة مثلا اذا كان اجر مثل دار اثني عشر درهما واعطى المستاجر اثني عشر قفيزا حنطة وكان قيمة كل قفيز
وقت العقد درهما وازداد قيمتها بعد ما سكن نصف سنة وصار قيمة كل قفيز ثلاثة دراهم ينقض العقد الاول ويعقد
الثاني ويجب بالعقد الاول ستة اقفزة وبالعقد الثاني قفيزان كذا في شرح المجمع وليس للموقوف عليه كالامام والمدرس
والاولاد ونحوهم ان يوجر لعدم تصرفهم في عينه الا بانابة بان كان نائبا ومأذونا من الحاكم او ولاية بان يجعله الواقف
او القاضي متوليا او بان كان قاضيا فان مات الموقوف عليه وقد عقد الاجارة على الوقف بانابة او ولاية لم تنفسخ
وكذا القاضي اذا آجره ثم عزل قبل مضي المدة لا تبطل الاجارة لان كلا منهما بمنزلة الوكيل وبموت الوكيل لا تنفسخ الاجارة
وكذا اذا مات الواقف وهو الذي آجرها ولا يعار الوقف ولا يرهن لان فيهما تعطيل منافعه الذي هو حق الموقوف
عليه فلو سكن المرتهن فيه يجب عليه الاجر اصله ان من سكن دار الوقف او اسكنه المتولي بلا اجر قيل لا شيء على
الساكن وعامة المتأخرين على ان عليه اجر المثل وكذا منافع مال اليتيم كذا في العمادية وان غصب عقاره اي عقار
الوقف يختار وجوب الضمان نظرا للوقف ذكر ظهير الدين اسحاق في فتاواه الفتوى في غصب العقار والدور
الموقوفة بالضمان كما ان الفتوى في غصب منافع الوقف بالضمان كذا في العمادية ومتى قضي عليه بالقيمة
يؤخذ منه القيمة فيشترى بها ضيعة اخرى فيكون على سبيل الوقف لان هذه بدل الاولى كذا في الاستروشنية

وصورة

وصورة غصب المنافع ان يغصب عبد الوقف مثلا ويمسكه شهرا او لا يستعمله ثم يرده على الموقوف عليه وكذا يضمن
باتلاف منافع الغصب بان يستعمله مدة ثم يرده كذا في الكافي ولو شرط الواقف الولاية لنفسه وكان خائنا غير مأمون
على الوقف ينزع منه اي للقاضي ان ينتزعها من يده نظرا للفقراء كما ان له ان يخرج الوصي نظرا للصغار وان كان
شرط ان لا ينزع اي ولو شرط الواقف ان ليس لسلطان ولا لقاض ان يخرجها من يده ويوليها غيره لانه شرط مخالف
لحكم الشرع فيبطل كذا في الهداية **فروع** وفي الفتاوى طالب التولية في الاوقاف لا يولى وكذا من طلب القضاء وفي
الفتاوى الصغرى لو مات المتولي والواقف حي فالرأي في نصب القيم الى الواقف فان مات الواقف فوصيه
اولى من القاضي وان لم يكن له وصي فالرأي الى القاضي وفي الاصل القاضي لا يجعل القيم من الاجانب بل من اهل
الواقف فان مات القيم فاجتمع اهل المسجد وجعلوا رجلا متوليا بغير امر القاضي فانفق المتولي في المسجد بالمعروف
تكلم المشايخ في جواز هذه التولية والمختار انها لا تجوز ولا يضمن ما انفق من مال المسجد على المسجد الموقوف عليهم اذا
نصبوا متوليا جاز والاولى الرفع الى الحاكم والاصح انه لا يجوز نصب المتولي في المسئلتين ولا بد من القضاء
ولا يشترط حضرة الموقوف عليهم بخلاف ما اذا جعل وصيا للصبي حيث يشترط حضرة الصبي على ما ذكرنا في كتاب
القضاء مسجد مبني اراد رجل ان ينقضه ويبني ثانيا احكم من الاول ليس له ذلك وتأويله اذا لم يكن الباني من اهل
تلك المحلة اما لاهل المحلة ان يهدموا ويجددوا بناءه ويفرشوا الحصير ويعلقوا القناديل لكن من مال انفسهم اما من مال
المسجد فليس لهم ذلك الا بامر القاضي وقال في الاجناس قال ابو حنيفة رح لاهل المسجد ان يضعوا الجنائز
ويعلقوا القناديل لكن هذا اذا لم يعرف للمسجد بان فان عرف فهو اولى به وكذا امر الاذان والاقامة والامامة
وولد الباني وعشيرته من بعده اولى من غيرهم رجل بنى مسجدا فنازعه بعض اهل السكة في عمارته او في نصب
المؤذن والامام فالمختار ان الباني اولى بالاتفاق فان اراد القوم نصب من هو اصلح من ذلك في المؤذن والامام فهم اولى لان
ضرر ذلك ونفعه يرجع اليهم كذا في الخلاصة ط ويجعل المتولي من اهل الوقف ما امكن لا من الاجانب فاذا لم يوجد فيهم من
يصلح ونصب من غيرهم ثم وجد فيهم من يصلح صرفه عنه الى اهل بيت الواقف كذا في البزازية وفي الزيادات اجمع العلماء على جواز بيع
بناء المسجد وحصيره اذا استغني عنه كذا في الحاوي مسجد عتيق لا يعرف بانيه لاهل المحلة بيعه وصرف ثمنه الى مسجد آخر
ذكره في الفتاوى البزازية مسجد عتيق خرب لا يعرف بانيه فاتخذ بجنبه مسجد آخر ليس لاهل المسجد ان يبيعوا ويستعينوا
بثمنه في مسجد لان على قول ابي يوسف هو مسجد ابدا وبه يفتى منية المفتي وجامع الفتاوى وكذا في معين الحكام سئل ابو
بكر عمن وقف شجرة باصلها والشجرة مما ينتفع باوراقها وثمرتها قال الوقف جائز وينتفع بثمارها ولا يقطع اصلها
الا ان يفسد اغصانها فان لم ينتفع باوراقها وبثمارها فانها تقطع ويصرف ثمنها على سبيله فان نبت ثانيا والا
غرس مكانها وسئل ابو القاسم عن شجرة وقف يبس بعضها وبقي بعضها قال ما يبس منها فسبيله سبيل غلتها
وما بقي متروك على حالها ولو شرط الواقف في الوقف ان يصرف الى امام المسجد كذا صرف اليه ان فقيرا وان غنيا
لا وكذا الوقف على المؤذنين والفقهاء قال مشايخنا الوقف على معلم المسجد الذي يعلم الصبيان فيه لا يجوز وقال بعض
مشايخنا يجوز لان الفقير فيهم غالب وقال شمس الائمة الحلواني كان القاضي يقول على هذا القياس اذا وقف على طلبة
علم بلدة كذا يجوز وان لم يشترط فقرهم لان الغالب فيهم الفقر فكان الاسم منبئا عن الحاجة قال الامام السرخسي
الحاصل في جنس هذه المسائل انه متى ذكر مصرفا فيه نص على الفقر او الحاجة فالوقف صحيح يحصون ام لا فقوله يحصون
اشارة الى ان التأبيد ليس بشرط وقد ذكر الخلاف فيه ومتى ذكر مصرفا يستوي فيه الغني والفقير ان يحصون

صح بطريق التمليك وان لا يحصون فهو باطل الا ان يكون في لفظه ما يدل على الحاجة كاليتامى فح ان كانوا يحصون فالاغنياء
والفقراء فيه سواء وان لا يحصون فالوقف صحيح ويصرف الى فقرائهم الى اغنيائهم وكذا الوقف على الزمنى فهو
وقف على فقرائهم كذا في الخلاصة والبزازية فلو وقف ارضه على كل مؤذن يؤذن او امام يؤم في مسجد بعينه لم يجز
الامام اسمعيل الزاهد لانها قربة وقعت لغير المحل اذ الامام والمؤذن قد يكونان غنيين وان كان فقيرا لا يحل
ايضا والحيلة ان يقول على كل مؤذن فقير يكون في هذا المسجد او هذه المحلة فاذا خرب المسجد وخلا عن اهله
فالغلة الى الفقراء فيجوز اما لو قال وقفت على كل مؤذن فقير لا يجوز لانه مجهول اراد ان يدرس الكتاب بسراج
المسجد ان كان السراج موضوعا في المسجد للصلوة ح لا بأس به وان كان موضوعا في المسجد لا للصلوة فان
فرغ القوم عن صلوتهم وذهبوا الى بيوتهم وبقي السراج في المسجد قالوا لا بأس به ان يدرس فيه الى ثلث الليل
لانهم لو اخروا الصلوة الى ثلث الليل لا بأس ان يدرس فيه فلا يبطل حقه بتعجيلهم وفيما زاد على الثلث ليس لهم
تأخير الصلوة فلا يكونون له حق التدريس مريض وقف دارا وعليه دين يحيط بماله فانه يباع الدار وينقض
الوقف كذا في قاضيخان وهذا بخلاف الوقف المديون الصحيح وعليه دين يحيط بماله فان وقفه لازم لا
ينقضه ارباب الديون اذا كان قبل الحجر بالاتفاق لانهم لم يتعلق حقهم بالعين حالة الصحة كذا قال ابن الهمام
ولو استخلف الامام في المسجد خليفة ليؤم فيه زمان غيبته لا يستحق الخليفة من اوقاف الامامة شيئا اذا كان
الامام ام اكثر السنة لا يحل للامام غلة اوقاف الامامة اذا كان غنيا شرعا الا اذا كان الوقف عليه بعينه لكن
استحسن في الغني الذي لا يتجر ويفرغ نفسه للامامة ان يحل له كالقاضي والمفتي وكذا الاوقاف على الفقهاء يجوز للاغنياء
اذا فرغوا انفسهم للفقه فانه كالفقير فان لم يفرغ فان كان عفيفا جاز والا فلا امام غني اخذ غلة الامامة سنين
ثم افتى انه لا يحل وقد استهلكه فتكليفه ان يدفعها الى قيم ذلك المسجد ثم يصرفه القيم الى ما يستصوبه والى
المسلمين كذا في القنية وقيل يجوز للامام الغني اخذ غلة الامامة وان لم يتفرغ وكذا يكن امام المسجد في
الدار التي وقفت ليسكن امام المسجد وان كان غنيا ولم يتفرغ للامامة كذا في معين الحكام نقلا عن جامع الفصولين
بعث شمعا في رمضان الى المسجد فاحترق وبقي منه ثلثه او دونه ليس للامام ولا للمؤذن ان يأخذ بغير اذن
الدافع ولو كان العرف في ذلك الموضع ان الامام والمؤذن يأخذه من غير صريح الاذن في ذلك فله ذلك كذا في الاشباه
لابن نجيم مسجد فيه شجر تفاح يباح للقوم ان يفطروا على هذا التفاح والمختار للفتوى انه لا يباح لانه صار للمسجد
فلا يصرف الا الى مصالح المسجد كذا في معين الحكام

قد تم تبييض الجلد الاول من شرح ملتقى الابحر
بعون الله تعالى وتوفيقه يوم الاربعاء وهو اليوم الخامس عشر الواقع من شهر محرم الحرام الواقع رأس سنة احدى
وثلثين ومائة والف من الهجرة المصطفوية وكان ما بين الشروع في التسويد والتبييض ثلاث سنين
نفعنا الله تعالى به وجزانا يوم الجزاء باحسن الجزاء ونسئله العفو والرضا بمنه وكرمه